



UNIVERSIDAD DE MURCIA

ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO

**Espacios de (Des)Aparición. Identidad Personal
y Violencia en el Pensamiento Político
de Hannah Arendt**

D^a Agustina Belén Varela Manograsso

2019



UNIVERSIDAD DE MURCIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Filosofía

Espacios de (des)aparición. Identidad personal
y violencia en el pensamiento político de
Hannah Arendt

Tesis doctoral presentada por:
Agustina Belén Varela Manograsso

Dirigida por:
Antonio Campillo Meseguer

MURCIA
2019

Para Abraham

AGRADECIMIENTOS

Es conocido el esfuerzo que requiere el proceso de elaboración de una tesis doctoral. Sin embargo, no es posible dar cuenta de su verdadero alcance hasta que no se ha pasado por él. Desde la perspectiva que ofrece el final de este recorrido, puedo reconocer el crecimiento académico y personal que ha supuesto.

A lo largo de estos años, he tenido la fortuna de conocer a muchas personas que en algún sentido forman parte de este periodo de mi vida y de esta tesis. Otras me han acompañado con el apoyo y el cariño de siempre. Desde luego, este trabajo no habría sido posible sin todas ellas.

En primer lugar, quiero agradecer a Abraham Ruiz González por su paciencia y comprensión, por su capacidad de escucha y cuidado. No me alcanzan las palabras para agradecerle todo el amor que me ha brindado este tiempo.

Tampoco me alcanzan las palabras para agradecer a mi familia. A mis padres por su ayuda incesante y por enseñarme a comprometerme con mis proyectos con honestidad. A mi hermana Julieta por acompañarme en cada uno de los caminos que decido emprender.

Esta tesis tampoco hubiese sido posible sin el apoyo de amigas y amigos que han hecho este proceso ameno. Particularmente, agradezco a Pilar Dongarra, Laura Toyé y María Laura Opradolce, que con su apoyo incondicional han sabido estar presentes en la distancia. A Elena Giménez Águila, Ana Portillo Giménez y Adolfo García Martínez por su comprensión y cada encuentro rebosante de alegría. A Alba Camiña García, Ana Martínez Villanueva y Mari Carmen Bernabeu Rumi por tantos años compartiendo nuestra pasión por la filosofía. A Salvador Cayuela Sánchez por su inspiración desde mis primeros años de carrera. A Luciana Samamé Lais por sus buenos consejos y por haberse convertido en una referencia. A Fulgencio Villescás Vivancos y Antonio Ramírez Melgarejo por haber sido una gran compañía en este camino de ilusiones y algunas desilusiones. Asimismo, quiero agradecer a mis compañeras y compañeros de doctorado del Departamento de Filosofía, con quienes he tenido la oportunidad de compartir esta experiencia.

También quiero manifestar mi gratitud a todas las personas que me ayudaron en la labor propiamente investigadora, ya sea compartiendo conmigo sus conocimientos o escuchando y orientando mis ideas. Agradezco a Wolfgang Heuer, a quien tuve la oportunidad de conocer durante una estancia predoctoral en la Freie Universität de Berlín y a Roger Berkowitz, que fue mi tutor en el Hannah Arendt Center for Politics and Humanities del Bard College,

en Estados Unidos. Ambas estancias han sido fundamentales para el desarrollo de esta investigación. En este sentido, no quiero dejar de agradecer a la institución que las ha financiado, así como también este trabajo. La realización de esta tesis ha sido en gran parte posible por la concesión de una beca predoctoral FPU (Programa de Formación del Profesorado Universitario) del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

Tampoco quisiera dejar de nombrar a la profesora Norma Claire Moruzzi, que ha tenido plena disposición a ayudarme, convirtiéndose en una fuente de inspiración en el ámbito académico. Y, por supuesto, deseo expresar mi agradecimiento a todos los profesores y profesoras que desde mis años de estudiante han colaborado en el desarrollo de mi vocación investigadora.

Finalmente, agradezco a mi tutor y director de tesis, Antonio Campillo Meseguer, por todos estos años de acompañamiento, por haber depositado su confianza en mí y en este proyecto, y porque, antes de haberse convertido en mi tutor, fue mi profesor y a sus clases debo la motivación para hacer la tesis doctoral sobre este tema.

Listado de abreviaturas de las obras de Arendt en inglés más citadas:

BF: *Between Friends. The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy, 1949-1975.*

BPF: *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*

CR: *Crises of the Republic*

EJ: *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*

HC: *The Human Condition*

JW: *The Jewish Writings*

LK: *Lectures on Kant's Political Philosophy*

LM: *The Life of the Mind*

MDT: *Men in Dark Times*

OR: *On Revolution*

OT: *The Origins of Totalitarianism*

OV: *On Violence*

PP: *The Promise of Politics*

RJ: *Responsibility and Judgment*

Listado de abreviaturas de las obras de Arendt en español más citadas:

CH: *La condición humana*

CK: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*

CR: *Crisis de la República*

DF: *Diario filosófico, 1950-1973*

DHA: *De la historia a la acción*

EA: *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy, 1949-1975*

EC: *Ensayos de comprensión, 1930-1954*

EJ: *Eichmann en Jerusalén*

EPF: *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*

ESJ: *Escritos judíos*

HTO: *Hombres en tiempos de oscuridad*

KMTO: *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*

LOT: *Los orígenes del totalitarismo*

LPP: *La promesa de la política*

LVE: *La vida del espíritu*

QP: *¿Qué es la política?*

RV: *Rahel Varnhagen: La vida de una mujer judía*

SR: *Sobre la revolución*

SV: *Sobre la violencia*

ÍNDICE

Resumen	19
Abstract	23
INTRODUCCIÓN	27
El tema de esta investigación	27
Violencia e identidad en el mundo contemporáneo	29
Las reflexiones de Arendt sobre violencia e identidad	32
Los estudios sobre Arendt, la violencia y la identidad	34
Consideraciones metodológicas	44
Estructura de la tesis	47
I. ESPACIOS DE APARICIÓN. LA TEORÍA ARENDTIANA DE LA IDENTIDAD PERSONAL COMO RESPUESTA A LA EXPERIENCIA DE LA VIOLENCIA	51
INTRODUCCIÓN. HABITAR, NARRAR, COMPRENDER LA VIOLENCIA	51
I. 1. LA CONSTRUCCIÓN INTERSUBJETIVA DE LA IDENTIDAD PERSONAL	57
Entre lo privado y lo público, lo íntimo y lo social	57
I.1.1. La dimensión privada de la identidad “personal”. Una aproximación crítica	62
I.1.1.1. La dimensión social de la identidad personal. Ser mujer, ser judía	63
I.1.1.2. La identidad personal y el cuerpo abyecto como amenaza de lo político	72
I.1.1.3. La identidad personal y la introspección: el “desierto en el interior” o “los ruidos del alma”	78
I.1.2. La dimensión pública de la identidad personal	87
I.1.2.1. El mundo, la pluralidad, la (inter)acción y las palabras	87
I.1.2.2. La dimensión ex-posit-iva de la identidad personal	94
I.1.2.3. La dimensión narrativa de la identidad personal	99
I. 1.2.4. “El coraje de aparecer”	107
I.1.3. Entre lo dado y lo constituido	113

I.1.3.1. La permeabilidad de las distinciones: El yo múltiple, situado y encarnado	113
I.1.3.1.1. De los “ruidos del alma” al “diálogo con uno mismo”. El yo múltiple	114
I.1.3.1.2. Aparecer como judía y mujer. El yo situado	122
I.1.3.1.3. Cuerpo y acción. El yo encarnado	126
I.1.3.2. Espacio de aparición sin violencia. Los límites de la permeabilidad	131
I. 2. EN LA ENCRUCIJADA DE LA IDENTIDAD, EL PODER Y LA VIOLENCIA	141
I.2.1. Poder <i>versus</i> violencia	141
I.2.1.1. Contra la soberanía: En busca de la tradición pérdida del poder	141
I.2.1.2. La contraposición entre el poder y la violencia	153
I.2.2. Poder, empoderamiento e identidad	162
I.2.2.1. La equiparación entre el poder y la identidad	162
I.2.2.2. El empoderamiento de la identidad personal	170
I. 2.3. ¿Identidad personal <i>versus</i> violencia?	177
I.2.3.1. Las tensiones entre la violencia y la identidad personal	178
I.2.3.2. “¿Quién eres tú?” en tiempos violentos	183
II. ESPACIOS DE DESAPARICIÓN. LAS DIMENSIONES ARENDTIANAS DE LA(S) VIOLENCIA(S) COMO (DES) CONFIGURACIÓN DE LA IDENTIDAD PERSONAL	191
INTRODUCCIÓN. LA VIOLENCIA: ENTRE EL TERROR, EL MAL Y EL HORROR	191
II.3. LA DIMENSIÓN HISTÓRICA. UNA GENEALOGÍA DE LAS TRANSFORMACIONES DE LA VIOLENCIA	198
II.3.1. El Imperialismo. La violencia imperial y la destrucción de la otredad	201
II.3.1.1. La invención del racismo y la eliminación de la “disimilitud de la semejanza”	202
II.3.1.2. La burocracia: del distanciamiento hacia los otros al distanciamiento hacia uno mismo	210
II.3.1.3. El retorno de la violencia: la hipótesis del efecto boomerang	216
II.3.2. La Gran Guerra. Normalidad y violencia en el continente europeo	219
II.3.2.1. (Dis)continuidades (I): la Gran Guerra como primer impacto del efecto boomerang	219
II.3.2.2. La “ruptura antropológica” y la habituación a la violencia	224
II.3.2.3. Los horrores (y los “encantos”) de la guerra: “la generación del frente”	228
II.3.3. El <i>novum</i> totalitario. La violencia totalitaria y el devenir superfluo de la identidad personal	234

II.3.3.1. (Dis)continuidades (II): entre la continuidad de la violencia imperial y la singularidad de la violencia totalitaria	234
II.3.3.2 Formas contemporáneas de morir: los procesos (proto)totalitarios de deshumanización	244
II.3.3.3 “Pozos de olvido”: los campos de concentración y exterminio como paradigma de los espacios de desaparición	251
II.3.3.4. Ecos presentes: nuevos espacios de desaparición	255
II.4. LA DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA. LAS FORMAS DE LA VIOLENCIA Y LA IDENTIDAD PERSONAL	260
II.4.1. La violencia instrumental: mundo artificial y <i>homo faber</i>	264
II.4.1.1. Fabricación, mundo artificial y violencia	265
II.4.1.2. La ampliación de la lógica instrumental y el cuerpo como objeto de la violencia	269
II.4.1.3. Los límites de la racionalidad instrumental y de la dimensión física de la violencia	274
II.4.2. La violencia ontológico-existencial: amundanía y <i>animal laborans</i>	279
II.4.2.1. Necesidad, amundanía y violencia	280
II.4.2.2. La ampliación de la lógica procesual y la identificación entre necesidad y violencia	284
II. 4.2.3. Más allá de la violencia instrumental	289
II. 4.2.3.1. <i>La “monstruosa igualdad del proceso vital”</i>	291
II. 4.2.3.1. <i>La privación de “la felicidad elemental de estar vivo”</i>	297
II.4.3. Violencia y (re)acción: mundo común y <i>zoon politikón</i>	301
II.4.3.1. (Re)acción, mundo común y violencia	301
II. 4.3.2. “Facultad de sufrir, virtud de resistir”	308
II. 4.3.3. La práctica de la violencia y los límites de la revelación	314
II. 5. LA DIMENSIÓN (PRE)POLÍTICA DE LA VIOLENCIA. ENTRE LOS ESPACIOS DE APARICIÓN Y DESAPARICIÓN	320
II. 5.1. El momento prepolítico de la violencia	321
II.5.1.1. La fundación de la libertad y la despolitización de la violencia	322
II.5.1.1.1. <i>Liberación, libertad y abismo</i>	328
II.5.1.1.2. <i>El problema del origen y su arbitrariedad</i>	331
II.5.1.2. Los límites de la despolitización de la violencia “constitutiva” de lo político	338
II.5.1.3. Difuminando fronteras. Pensando con-contra Arendt	351
II.5.2. Aparecer en tiempos violentos	360

II.5.2.1. Los desbordamientos de lo (pre)político	360
II.5.2.1.1. <i>El “derecho a tener derechos” y la natalidad como encrucijada de bíos y zoé</i>	362
II.5.2.1.2. <i>En la encrucijada de la identidad y la violencia</i>	372
II.5.2.2. Exclusión, vulnerabilidad y el coraje de aparecer en tiempos violentos	377
II.5.2.3. Inclusión, disidencia y solidaridad de/en la diferencia	391
II.5.3. Una aproximación a los “espacios de (des)aparición”	407
II.5.3.1. Espacios de trans-acción	409
II.5.3.2. Narrar la experiencia de la violencia	419
II.5.3.3. Habitar el abismo de la (des)aparición	428
CONCLUSIONES	432
CONCLUSIONS	449
BIBLIOGRAFÍA	463
1. Libros, artículos y correspondencia de Hannah Arendt	463
2. Bibliografía secundaria sobre Hannah Arendt	466
3. Otra bibliografía secundaria	479
4. Otras obras referenciadas	485

RESUMEN

En esta tesis se analiza la compleja trama de relaciones entre la identidad personal y la violencia en la filosofía política de Hannah Arendt. El doble objetivo que guía este análisis consiste, por un lado, en reconstruir su comprensión del fenómeno de la violencia considerando las tensiones y articulaciones que emergen del estudio entrecruzado con los procesos de (des)configuración de la identidad personal; por otro lado, reivindicar la vigencia del pensamiento arendtiano para el estudio de la violencia contemporánea, en un mundo en que tales procesos se han convertido en uno de los problemas políticos más acuciantes.

Para alcanzar estos objetivos, ha sido clave el análisis exhaustivo de su obra desde la perspectiva que ofrece la encrucijada entre la identidad y la violencia, así como el diálogo con las reapropiaciones que recientemente se han hecho de ella. La reconstrucción de la red conceptual arendtiana que articulan ambos ejes temáticos ha permitido desplazar el foco de estudio desde su conocida tesis sobre la contraposición entre el poder y la violencia hasta la escasamente explorada trama de (des)articulaciones que su propuesta permite establecer entre ésta y la identidad. Si bien la obra de Arendt se caracteriza por construir toda una serie de distinciones entre lo público y lo privado, lo político y lo prepolítico, el poder y la violencia, esta relectura descubre espacios de transacción que permiten suavizarlas y hacer un uso novedoso de su pensamiento político para explorar distintas formas de violencia. De modo que esta investigación no pretende aplicar directamente las reflexiones de la filósofa a nuestros propios tiempos violentos, sino revisarlas y reactualizarlas, siguiendo la ya clásica estrategia de “pensar *con* Arendt, *contra* Arendt”. Recorrer esos espacios de transacción ha permitido confrontar algunos de sus postulados más polémicos sin salir de los recursos que ella misma ofrece para superarlos y acceder a su pensamiento a través de sus desbordamientos.

La tesis se estructura en dos partes que reflejan estos aspectos. La primera sección analiza la teorización arendtiana de la política en términos de *espacio de aparición*, empoderamiento y configuración/revelación de la identidad personal, libre de violencia y como respuesta a su propio encuentro con el totalitarismo. Frente a quienes se aproximan a su obra desde la desconexión entre su teoría de la política y la violencia, se defiende la necesidad de pensarlas conjuntamente. En este sentido, la tesis explora las relaciones entre sus conceptos de poder e identidad, con el fin de extrapolar la contraposición entre el poder y la violencia a la que parece articularse entre la revelación de la identidad personal y las relaciones de violencia. Aunque en principio se presentarían en términos antinómicos, se enfatiza que la pregunta

crucial articuladora de su proyecto político, “¿quién eres tú?”, interpela a los individuos fundamentalmente en tiempos violentos.

La segunda parte se centra en el alcance y las limitaciones de su teorización de la violencia como desconfiguración de la identidad personal o productora de lo que se ha denominado como *espacios de desaparición*. Considerando las dimensiones histórica, antropológica y (pre)política de las reflexiones de Arendt sobre la violencia, se exploran los recursos que ofrece para analizarla más allá de la dimensión física e instrumental a la que suele acotarla, y en conexión a los procesos de desingularización; pero también para indagar en las posibilidades de reconstruir la identidad personal en los contextos en que predominan dichos procesos. El desarrollo conjunto de ambos bloques demuestra que no es posible mantener una separación tajante entre los espacios de “aparición” y “desaparición”, y que la relectura de la propuesta arendtiana atenta a la encrucijada entre su tratamiento de la identidad y la violencia ofrece un marco teórico para pensar cómo a pesar y a partir de la experiencia de la violencia se pueden activar prácticas mediadoras entre los *espacios de (des)aparición*.

En primer lugar, este recorrido ha permitido revalorizar su ontología relacional de la política y la identidad personal en un contexto global en que predomina la esencialización de las identidades y, por tanto, la respuesta a “¿quién eres tú?” es determinada de antemano. Sin pasar por alto los obstáculos inherentes al tratamiento arendtiano de la identidad personal escindida entre lo privado-prepolítico y lo público-político, entre “lo que somos” y “quiénes somos”, su insistencia en pensarla desde la prioridad de las circunstancias del mundo compartido, permite establecer vinculaciones entre ambos planos.

En segundo lugar, la reconceptualización de la violencia como destrucción de ese mundo y de los espacios de aparición, como interrupción de la palabra que revela quién es el agente y como desencadenante de la desaparición, ha permitido ampliar la comprensión arendtiana de la violencia. Si en un principio la restringe a una dimensión física e instrumental, pensarla en conexión con la desconfiguración de la identidad personal descubre formas indirectas presentes en sus reflexiones, que enriquecen su propia definición.

Lejos de desembocar en una dicotomía entre la construcción (política) de la identidad personal y la violencia (prepolítica) como su simple destrucción, este estudio explora en qué sentido la misma experiencia de la violencia interviene en la transformación de la identidad personal y cómo podemos activar prácticas mediadoras que permiten (re)aparecer en tiempos violentos. Así, en tercer lugar, el análisis de la encrucijada entre la identidad y la violencia también descubre áreas porosas del pensamiento de Arendt, que abren espacios de mezcla entre el adentro y el afuera de lo público y lo privado, lo político y lo prepolítico, del poder

como espacio de aparición o empoderamiento de la identidad personal y la violencia como productora de espacios de desaparición o desconstrucción de esa identidad.

Por último, el hecho de que sean las figuras fronterizas situadas entre ambos espacios quienes con sus acciones activan esas prácticas mediadoras que cuestionan la violencia de los márgenes de los espacios establecidos, los reconfiguran y con ello articulan nuevas formas de agencia y aparición, demuestra que no solo es posible, sino urgente, releer el proyecto político de Hannah Arendt desde la porosidad de sus distinciones. Especialmente en un “mundo común” en desintegración, en que la privación del “derecho a aparecer” como singularidades únicas se ha convertido en un fenómeno de masas y la reflexión sobre los con-fines siempre precarios y contingentes de los *espacios (des)aparición* parece imprescindible.

ABSTRACT

This study analyses the complex web of relationships between personal identity and violence in Hannah Arendt's political philosophy. The twofold objective guiding this analysis involves, on one hand, a reconstruction of her understanding of the phenomenon of violence, with a consideration of the tensions and articulations emerging from the study interlacing the processes of (dis)configuration of personal identity, and on the other hand, a defense of the validity of Arendtian thought in the study of contemporary violence, in a world where these processes have become one of the most pressing political problems.

To meet these objectives, an exhaustive analysis of Arendt's work from a perspective providing an entanglement between identity and violence, as well as the dialogue with the reappropriations recently drawn from it, was key. The reconstruction of the Arendtian conceptual network articulated by both central thematic concepts led to a shift of the study's focus from her well-known argument on the opposition between power and violence to the scarcely explored web of (dis)articulations that her proposal establishes between the latter and identity. Although her thinking is characterized by the construction of a whole series of distinctions between the public and private, the political and pre-political, power and violence, this re-reading explores transactional spaces that soften these distinctions and give her political thought an innovative use to explore different forms of violence. Therefore, this research does not set out to directly apply her reflections to our own violent times, but rather review them, rethink them and re-update them, following the classic strategy of "thinking *with* and *against* Arendt". Traversing these transactional spaces led us to confront some of her most controversial hypotheses without veering from the resources she provides to get past them and access her thoughts through her outpourings.

The structure of this thesis has two parts that reflect these aspects. The first section analyses the Arendtian theorization of politics in terms of the *space of appearance*, empowerment and configuration/disclosure of personal identity, free from violence and as a response to her own encounter with totalitarianism. Concerning those who approach her work from the very disconnection between her theory of politics and violence, it defends the need to consider them together. In this regard, this section explores the relationships between her concepts of power and identity with the aim of extrapolating the opposition between power and violence to that which she seems to articulate between the disclosure of personal identity and violent relationships. Although in theory they would be presented in antinomic terms, an emphasis

is placed on the opening question “who are you?” which articulates her political project and challenges individuals in violent times fundamentally.

The second part focuses on the scope and limitations of her theorization of violence as the disconfiguration of personal identity or as a producer of what have been called *spaces of disappearance*. Considering the historical, anthropological and (pre)political dimensions of her reflections on violence, the resources Arendt provides to analyze it in connection with the desingularization are explored, going beyond the physical and instrumental dimension that usually targets her; but also with the aim of researching the possibilities of reconstructing personal identity in violent contexts. The same development of both blocks demonstrates that it is not possible for us to maintain an unequivocal separation between spaces of “appearance” and “disappearance”, and that a rereading of the Arendtian proposal paying attention to the bind between her treatment of identity and violence offers a theoretical framework to consider how, in spite of and based on a violent experience, mediating practices between *the spaces of (dis)appearance* can be brought about.

Firstly, this journey has led to a reassessment of the relational ontology of politics and personal identity in a global context where the essentialization of identities and the response to “who are you?” is claimed to be determined in advance. Without overlooking the obstacles inherent to her own treatment of personal identity split between the private-pre-political and the public-political, between “what we are” and “who we are”, her insistence on considering it based on the priority of the circumstances of the shared world allows us to establish links between both angles.

Secondly, the reconceptualization of violence as the destruction of that world and spaces of appearance, like the interruption of the word that reveals who the agent and triggering force of the disappearance is, enables her understanding of violence to be broadened. She seems to restrict it to a physical and instrumental dimension, then considering it in connection with personal identity disconfiguration processes uncovers the indirect forms of violence present in her reflections, which enrich her own definition.

Far from culminating in a dichotomy between the (political) construction of personal identity and (pre-political) violence as its very destruction, this study explores how the same experience of violence is involved in the trans-formation of personal identity and how we can enable those mediating practices that bring about (re)appearance in violent times. Therefore, thirdly, the analysis of the bind between identity and violence also reveals porous areas in Arendt's thought, which open up spaces combining the inside and outside of the public and the private, the political and the pre-political, the power as a space of appearance or

empowerment of personal identity and violence as a producer of spaces of disappearance or deconstruction of that identity.

Lastly, the fact that they are border subjects situated between spaces whose actions enable mediating practices that question violence in the margins of the established spaces, reconfigure them, and in that act, articulate new forms of agency and appearance, demonstrates that not only is a rereading of Arendt's political project based on the porosity of its distinctions possible, it is urgent —especially, in a “common world” in dissolution where the loss of the “right to appear” as unique singularities has become a mass phenomenon and the reflection on the precarious and contingent confines of the *spaces of (dis)appearance* seems to be indispensable.

INTRODUCCIÓN

Que quienes vengan después de nosotros no olviden además, cuando recuerden nuestro siglo y sus hombres e intenten serles fieles, los devastadores vendavales de arena que a todos nos han impulsado aquí y allá, a cada uno a su manera, y en los cuales fueron posibles, sin embargo, este ser humano y su obra.

Hannah Arendt.¹

“Humanidad no sin inhumanidad, pero a pesar de la inhumanidad [...] Humanidad siempre herida y vuelta a nacer”.

François Collin.²

El tema de esta investigación

“Agarré el antebrazo del bebé y puse su cuerpo entre mis brazos para darle calor, como si todavía estuviera vivo... el sol brillaba en sus ojos amistosos, pero inmóviles [...]. Empecé a cantar para confortarme a mí mismo y para dar algún tipo de expresión a este momento incomprensible y desgarrador”.³

He querido comenzar la presentación de esta tesis con las palabras de un trabajador humanitario tras recuperar el cuerpo sin vida de un recién nacido del mar Mediterráneo. Palabras que aparecían en mayo de 2016 bajo el titular “La muerte del bebé sin nombre” y evocan la tragedia migratoria de la que desde hace décadas somos testigos. No es esta una investigación sobre las migraciones contemporáneas ni tampoco sobre la denominada crisis europea de los refugiados, sino sobre las tensiones y articulaciones entre la violencia y la (des)confi-

¹ Estas palabras pertenecen al texto “Martin Heidegger, octogenario”, recogido en Hannah Arendt, *Hannah Arendt. Martin Heidegger, Correspondencia (1925-1975) y otros documentos de los legados*, trad. Adan Kovacsics (Barcelona: Herder, 2000), 181.

² François Collin, *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad*, ed. M. Segarra (Barcelona: Icaria, 2006), 115.

³ La noticia ha sido publicada en distintos periódicos nacionales, pero procede de *Reuters*. Véase Steve Scherer, “Drowned baby picture captures week of tragedy in Mediterranean”, *Reuters*, 30 de mayo de 2016 Disponible online: <http://www.reuters.com/article/us-europe-migrants-baby-idUSKCN0YL18P> (consultado el 1 de junio de 2016); Alberto Rojas, “La muerte del bebé sin nombre”, *El mundo*, 30 de mayo de 2016 [en línea]. Disponible online: <http://www.elmundo.es/internacional/2016/05/30/574c920822601d23408b4571.html> (consultado el 1 de junio de 2016); “El bebé sin nombre muerto ahogado en alta mar”, *El periódico*, 30 de mayo de 2016. Disponible online: <http://www.elperiodico.com/es/noticias/internacional/bebe-sin-nombre-muerto-ahogado-alta-mar-5169916> (consultado el 1 de junio de 2016).

guración de la identidad personal en el pensamiento político de Hannah Arendt, una filósofa judeo-alemana que fue refugiada y víctima de la violencia de su propio tiempo.

Sin embargo, resulta significativo tomar como punto de partida la escena desoladora que describe esta cita por dos motivos fundamentales:

En primer lugar, porque contrasta drásticamente con los dos principios clave del pensamiento arendtiano, estrechamente vinculados a la conformación y revelación de la identidad personal. Por un lado, el principio ontológico de natalidad que alude siempre a un inicio. En este principio está enraizada la facultad de “actuar” que los seres humanos tenemos para responder al hecho biológico de nuestro nacimiento, comenzando lo imprevisible por iniciativa propia.⁴ Si “el hombre [/mujer] puede empezar”, dirá Arendt, “[es] porque él [/ella] es un comienzo”.⁵ De modo que si bien la llegada de cada vida es en sí misma una novedad que reactiva el mundo, se despliega cuando los individuos participan en el “mundo común”, actuando y dialogando con otros.

La pluralidad es el otro principio que, además de ser un hecho de la vida en la Tierra, es la condición de toda acción. Igualdad y diferencia son las dos características que confluyen en la noción arendtiana de pluralidad y posibilitan la igualdad artificial de suma fragilidad que tenemos para distinguirnos como singularidades únicas, mediante nuestras palabras y acciones. El agente requiere la compañía de los demás no solamente porque con ellos comparte tales acciones y en esa vinculación conforma, transforma y revela quién es, sino también porque son ellos los espectadores y narradores que darán sentido a esas acciones una vez concluidas. Desde esta perspectiva, la identidad personal está ligada a la reciprocidad de poder mostrarnos y ser reconocidos por los demás, una forma de interacción social a la que Arendt confiere un ámbito concreto: el “espacio político de *aparición*”. Si, como ella misma llega a decir, “con cada nacimiento [...] surge a la existencia potencialmente un nuevo mundo”,⁶ el final prematuro e invisibilizado de este “bebé sin nombre” no solo representa la obstrucción del potencial innovador inherente a todo neonato, sino también la erradicación de la primera

⁴ Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 177 (citado a partir de ahora como *HC*). Trad. cast.: *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales (Barcelona: Paidós, 1998), 201 (citado a partir de ahora como *CH*).

⁵ Hannah Arendt, What is Freedom?, en *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought* (Nueva York: Penguin Books, 1993), 167 (citado a partir de ahora como *BPF*). Trad. cast.: ¿Qué es la libertad?, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre reflexión política*, trad. Ana Luisa Pojak (Barcelona: Península, 1996), 180 (citado a partir de ahora como *EPF*).

⁶ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (Nueva York: Harcourt Brace), 465 (citado a partir de ahora como *OT*). Trad. cast.: *Los orígenes del totalitarismo*, trad. Guillermo Solana (Madrid: Alianza, 2010), 624 (citado a partir de ahora como *LOT*).

pregunta que la comunidad le hace cuando aparece: “¿quién eres tú?”⁷ En este caso no hubo pregunta ni posibilidad de respuesta.

El segundo motivo por el cual resulta significativa la noticia se debe a que este recién nacido que murió sin un nombre propio, sin madre y padre conocidos, y sin que nadie allegado pudiera llorarlo, revela una forma de violencia que no remite al daño físico y el cuerpo herido. Las relaciones entre la identidad personal y la violencia que se analizarán en esta tesis no están restringidas a su dimensión física y directa. Incluyen también la dimensión obstructiva ontológico-existencial y excluyente, ligada a la privación de vivir y morir como singularidades reconocidas, que puedan ser recordadas. Y es que Hannah Arendt era plenamente consciente de que para convertirnos en una singularidad diferenciada no basta con ser inicio, hace falta poder iniciar, y sabía que esto requiere de los otros. Pero también sabía que no es suficiente con su simple compañía, hace falta que acojan y reconozcan al recién llegado/a, que muestren hacia él o ella una mirada atenta y una escucha activa, pues a veces basta con ignorar a alguien para hacerlo/a *desaparecer*.

“Identidad personal” (como posibilidad de aparecer ante los demás) y “violencia” (como daño físico, pero fundamentalmente como producción de desaparición) son los dos principales ejes temáticos que articulan esta tesis y que serán abordados con un doble propósito. Por un lado, analizar críticamente la comprensión arendtiana de la violencia, considerando su compleja relación con los procesos de configuración y desconfiguración de la identidad personal. Por otro lado, revalorizar su contribución a los estudios de la violencia contemporánea, que debe ser pensada en su vinculación con la (im)posibilidad de construir intersubjetivamente la identidad personal. Esta (des)construcción intersubjetiva de la identidad personal es uno de los asuntos políticos más conflictivos de la sociedad global actual, y en la época de Arendt se había convertido ya en un fenómeno de masas.

Violencia e identidad en el mundo contemporáneo

“El viejo siglo no ha terminado bien”.⁸ Con estas palabras Eric Hobsbawm concluía la vista panorámica que ofrece como introducción a *Historia del siglo XX* (1994). La drástica confluencia entre devastación y normalidad que se extendió en Europa a partir de la Primera Guerra Mundial acabó por convertirse en una constante en una sociedad habituada al sufri-

⁷ Arendt, *HC*, 178. [Trad. cast.: *CH*, 202].

⁸ Eric J., Hobsbawm, *Historia del Siglo XX*, trad. Juan Faci, Jordi Ainaud y Carme Castells (Buenos Aires: Crítica, 1999), 26.

miento y la muerte en masa. Dos guerras mundiales, el auge de los totalitarismos, los campos de concentración y exterminio, el desarrollo de las armas de destrucción masiva, los bombardeos de Hiroshima y Nagasaki, la Guerra fría y las múltiples guerras periféricas en las que se concretó el enfrentamiento de los bandos ideológicos oriental-comunista y occidental-capitalista, revelan la dimensión cuantitativa y las variaciones cualitativas que alcanzó el fenómeno de la violencia, dejando una huella imborrable para toda reflexión posterior. Hobsbawm concluye su libro con una incertidumbre y una certeza: “No sabemos a dónde vamos, sino tan solo que la historia nos ha llevado hasta este punto [...] y por qué. Sin embargo, una cosa está clara: si la humanidad ha de tener un futuro, no será prolongando el pasado o el presente. Si intentamos construir el tercer milenio sobre estas bases, fracasaremos”.⁹

Más de dos décadas después, estas palabras continúan teniendo una relevancia central, pues, si el siglo/milenio pasado no ha terminado bien, el nuestro no ha empezado mejor. Los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001 marcan un punto de inflexión en la historia de la violencia, que, como ha indicado Adriana Cavarero, llevó a Occidente a “tomar consciencia de su propia vulnerabilidad”.¹⁰ Sin embargo, en lugar de activar una reflexión autocrítica ante la conciencia de su vulnerabilidad, los gobiernos de los países occidentales emprendieron una “guerra contra el terror”. La elección de esta vía fortaleció la narrativa del “nosotros” (como encarnación del bien) frente a “ellos” (como encarnación del mal), en un nuevo contexto global en que la vieja dicotomía ya no se ajustaba a territorios delimitados ni localizaciones fijas. Y desde esta narrativa se llevó a cabo la invasión de Irak, así como también las atrocidades de Abu Ghraib o la creación de la cárcel Guantánamo como un espacio de “detención indefinida” al margen de la ley.¹¹

Desde aquel momento, no han dejado de aparecer estudios sobre la violencia contemporánea, con el fin de dar cuenta de sus nuevos agentes, víctimas y dinámicas. No obstante, el aluvión de investigaciones que desató este acontecimiento trascendió el estudio concreto del terrorismo internacional y de la respuesta violenta de la “guerra contra el terror” e inauguró un periodo de análisis del significado general de la violencia, sus formas y transformaciones, su gestación y repercusiones en los distintos aspectos y ámbitos de la vida humana.

⁹ Hobsbawm, *Historia del Siglo XX*, 576.

¹⁰ Véase el análisis que hace Rosa María Rodríguez de la conferencia de Adriana Cavarero: “Geometrías vulnerables”, en *Cuerpo, memoria y representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*, ed. Begonya Saez Tajafuerce (Barcelona: Icaria, 2014), 43.

¹¹ Véase Judith Butler, “Detención indefinida”, en *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, trad. Fermín Rodríguez (Buenos Aires: Paidós, 2006), 79-132.

Entre las múltiples vías desde las que actualmente se explora el fenómeno de la violencia, la percepción del “otro” como amenaza inminente se ha convertido en eje central para pensar la sociedad global. La vieja dicotomía “nosotros-ellos” ha resurgido con fuerza, dinamitando puentes y alzando muros en un contexto en que la violencia es percibida como interrupción de un supuesto estado de paz, siempre procedente de un exterior, del “otro” violento. La “toma conciencia de la propia vulnerabilidad” fomentó una política de “securitización”¹² como retroalimentación de una ciudadanía cada vez más miedosa, que se siente amenazada ante lo desconocido y reclama a sus gobiernos mayor protección, al mismo tiempo que estos desplazan su atención a esos temores, desde los que articulan un discurso salvífico que “calma” la ansiedad social. Como vemos reproducirse en la actualidad, el resultado es una sociedad esquizofrénica con una elevada sensación de inseguridad, que se siente vulnerable ante todo tipo de “males”, pero paradójicamente y con especial relevancia ante la vulnerabilidad de los otros diferentes, a los que considera encarnaciones de esos males y a los que acaba criminalizando. En este sentido, Zygmunt Bauman advertía en su último libro: “la intensificación del miedo es más duradera cuando se acompaña de un adversario concreto, visible y tangible, que cuando se proyecta sobre temores dispersos y aislados que flotan en el ambiente sin haberse posado todavía en objetos específicos, de origen conocido. Esa es una tendencia que podría incluso inducirnos a tener experiencias perversamente satisfactorias: en cuanto decidimos que hay una tarea que realizar y que estamos capacitados para realizarla, acabamos adquiriendo interés para magnificarla [...]. Cuanto más imponente e indomable parezca nuestra tarea, más probable será que nos sintamos orgullosos y halagados 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”.¹³

Sin embargo, el actual incremento de identidades homogéneas y cerradas que esa perspectiva fomenta, no debería ser considerado como el retorno anómalo de identidades desfasadas que colisionan en el marco de “apertura” de la era global, sino como la aparición de dicotomías transfiguradas por el mismo proceso globalizador, en un mundo en el que, hasta no hace mucho, la reproducción de los muros de la vergüenza coincidía con los discursos de una globalización “sin fronteras”, y los discursos de “tolerancia cero a la violencia” coincidía con su uso indiscriminado como único modo de hacerle frente. Si en una primera instancia esto supuso que en un contexto de aparente apertura y rechazo a la violencia nos viésemos

¹² Sobre la importancia adquirida por la “securitización” de la política nacional e internacional, véase Kees Van Der Pijl, “La disciplina del miedo. La securitización de las Relaciones Internacionales tras el 11-S desde una perspectiva histórica”, *Relaciones Internacionales*, n.º 31 (2016): 153-187.

¹³ Zygmunt Bauman, *Extraños llamando a la puerta*, trad. Albino Santos Mosquera (Barcelona: Paidós, 2017), 35.

avasallados por su presencia, hoy se puede decir que ha sido el caldo de cultivo para su rápida sustitución por un discurso claramente manifiesto de odio y banalización de la violencia hacia el “otro diferente”.

La constelación post-11S ha situado el tema de la “identidad” en el centro de las problemáticas actuales. La proliferación de la percepción del “otro diferente” no solo como amenaza geopolítica para el Estado-nación, sino también como amenaza cultural para la identidad colectiva e individual, ha hecho necesaria la revisión de los procesos de su (des)configuración, del fenómeno de la violencia y de sus complejas articulaciones. Por un lado, el resurgimiento de esas identidades que rechazan la diferencia y bloquean el reconocimiento de los otros en su singularidad única, supone el incremento de formas de violencia obstructiva que llevan a ejercer la violencia física con plena indiferencia. Así, estas identidades homogéneas que reducen el sentido de su propia singularidad a una única pertenencia pueden convertirse en “identidades asesinas”, que, según el pensador franco-libanés Amin Maalouf, matan o dejan matar a los que no son considerados semejantes.¹⁴ Por su parte, las víctimas de esta violencia excluyente y obstructiva, que pierden la capacidad de mostrarse como singularidades únicas y quedan expuestas a la violencia física, en ocasiones reaccionan violentamente para dar visibilidad a su agravio, reclamar reconocimiento o defender su integridad física y psicológica.

Las reflexiones de Arendt sobre violencia e identidad

En este contexto, la obra de Hannah Arendt se ha convertido en un recurso fundamental para pensar la política y el encuentro con los otros más allá del conflicto violento. De hecho, desde hace ya varios años ha sido activamente recuperada porque ofrece un marco teórico para concebir dicho encuentro como condición de la construcción de la identidad comunitaria y personal. Sin pluralidad no hay posibilidad de singularización y la singularidad es *en* la diferencia. Su teorización de la política como espacio de aparición y distinción, además de ir más allá de una comprensión meramente estatal e institucional, permite repensarla como el lugar de articulación y revelación de la identidad de un “nosotros” abierto y plural, así como de los agentes que inter-actúan en él. Sin perder de vista la relación intrínseca entre ambos planos de la identidad, el comunitario y el personal, me centraré concretamente en la dimensión personal, entendida por Arendt como una identidad pública o política, irreductible a “lo privado” o “lo íntimo”. Es esta dimensión personal la que vemos diluirse en las identidades

¹⁴ Véase, Amin Maalouf, *Identidades asesinas*, trad. Fernando Villaverde (Madrid: Alianza, 1999), 43.

homogéneas, excluyentes y violentas, así como también en quienes sufren esa violencia, sin poder revelar quiénes son.

De este modo, Arendt presenta una alternativa para pensar los procesos de configuración de la identidad personal y las relaciones políticas e interhumanas sin negar la diferencia ni recurrir a procesos de extrañamiento, y, en última instancia, a la violencia. No obstante, pocos estudios sobre el pensamiento arendtiano se han detenido a analizar la compleja trama de tensiones y articulaciones que la encrucijada entre la identidad personal y la violencia plantea en su obra. Si la configuración y revelación de quiénes somos requiere del espacio político de aparición, del encuentro intersubjetivo no contaminado por las relaciones destructivas de violencia, ¿cómo pensar la identidad personal de aquellos/as que no pueden acceder al espacio “oficial” de aparición, de aquellos/as que son víctimas de la violencia que los excluye del ámbito político y quedan expuestos a las formas físicas de la violencia “prepolítica”?

Arendt, que desarrolló su propuesta política en tiempos violentos, parece construir una teoría de la violencia siempre destructiva de la identidad y una teoría de la identidad que no dejaría cabida a la revelación de la unicidad de los sujetos desplazados del espacio pacífico de reconocimiento. Hay quienes han interpretado la obra de Arendt en este sentido y consiguientemente han formulado contra ella severas críticas, pues supondría pensar la política y la configuración de la identidad personal sin cuestionar las estructuras de dominación que dejan sin representación a quienes son privados del “derecho a aparecer”. En este sentido, si bien Arendt ofrecería recursos teóricos para pensar la política en términos relacionales, así como a la identidad abierta a los otros o, mejor, atravesada por ellos y, por tanto, sin los binomios nosotros-ellos, amigo-enemigo, que la liga a la confrontación violenta, parecería perder de vista las condiciones que hacen posible el acceso al espacio de aparición y las posibilidades de aparecer en tiempos violentos.

Sin embargo, en esta tesis intentaré demostrar que tan pronto como nos adentramos en la compleja obra de Arendt, descubrimos que la pregunta *¿quién eres tú?* aparece fuertemente vinculada a aquellos contextos que no son los del aparecer ante la mirada de los demás. Las reflexiones arendtianas descentran continuamente los “espacios” y los momentos en los que resurge esta pregunta política de apertura. Asimismo, revelan que la pregunta interpela a los sujetos con especial vehemencia cuando el espacio político de aparición se desvanece y los lleva a posicionarse respecto al “mundo común” en disolución, con más urgencia cuando han sido expulsados de él. También descubrimos que las respuestas más reveladoras e iluminadoras de los “tiempos de oscuridad” se articulan fuera de esos espacios establecidos de aparición, donde paradójicamente predominan las relaciones de violencia.

Los estudios sobre Arendt, la violencia y la identidad

El fenómeno de la violencia es de por sí desbordante. Exige una comprensión amplia y escapa a toda conceptualización cerrada. Siempre cambiante desde la perspectiva del espectador y absoluta desde la perspectiva de la víctima, más que de violencia en singular, debemos hablar de las múltiples formas en que se gesta, manifiesta, oculta y nos atraviesa.¹⁵ El mismo término de violencia es desbordante. Si bien etimológicamente alude a la “brusquedad” que ha sido generalmente asociada a la “fuerza física”, en la actualidad no puede ser pensada sin considerar la pluralidad de modalidades que trascienden su expresión directa, aun sin perder de vista sus vinculaciones con ella. Así, el concepto de violencia está ligado a diversas conductas y situaciones, visibles e invisibilizadas, concretas y continuadas, consideradas excepcionales o normalizadas, que aluden al rechazo, la negación y la erradicación, pero también la indiferencia hacia otros seres humanos o la privación de ser reconocidos en esos términos, causándoles un daño físico, simbólico o ambos al mismo tiempo.¹⁶

A esta complejidad que supone explorar la violencia debido a su propia dinámica hay que añadir la multiplicidad de perspectivas desde las que ha sido y continúa siendo teorizada. Numerosas disciplinas, principalmente de las ciencias sociales y las humanidades, han reflexionado sobre este fenómeno desde distintos marcos, enfoques y dimensiones,¹⁷ generando una

¹⁵ Véase Antonio Campillo Meseguer, “La violencia y la ley”, en *El concepto de lo político en la sociedad global* (Barcelona: Herder, 2008) 147-210; “Diez tesis sobre la violencia”, *Eikasía*, n.º 50 (2013): 65-74 y “Violencia, justicia y perdón”, *Bajo Palabra. Revista de Filosofía, II Época*, n.º 15 (2017): 85-98.

¹⁶ En los últimos años han proliferado los estudios sobre formas de violencia distintas a la física (psicológica, lingüística, estructural, sistémica, simbólica, burocrática, etc.). Sin embargo, es importante no perder de vista sus correlaciones con la dimensión física. Respecto a las relaciones entre violencia simbólica y física, Philippe Braud analiza cómo se establece una “lógica de alimentación recíproca”: “el desprecio permite los excesos; el estado de las víctimas justifica el desprecio y de ese modo se refuerzan los estereotipos de los perseguidores”, Philippe Braud, *Violencias políticas*, trad. Maribel Villarino Rodríguez (Madrid: Alianza, 2006), 208. En su libro sobre la violencia, Richard Bernstein considera también otras modalidades y cómo éstas conducen a su expresión física: “in the popular imagination, physical killing is still the paradigm of violence. But there can be all sort of violence [...] that do not immediately involve physical killing. But what concerns me is how the different types of violence so easily turn into physical violence –bodily harm and ultimately physical killing”, Richard Bernstein, *Violence. Thinking without Banister* (Cambridge: Polity Press, 2013), viii-ix. Además, tampoco podemos perder de vista que toda violencia física siempre trasciende esa dimensión: “la violencia deja huellas profundas. [...] Trastorna al hombre entero por fuera y por dentro”, Wolfgang Sofsky, *Tratado sobre la violencia*, trad. Joaquín Chamorro Mielke (Madrid: Abada, 2006), 78.

¹⁷ En función de sus distintos marcos de aplicación, la violencia puede ser política, social (interétnica, racial, etc.), económica, cultural, doméstica, etc. Teniendo en cuenta los modos en que se ejerce y aparece (o invisibiliza), la violencia puede ser física y directa (esto es, puede recurrir a los implementos que sirven para herir o matar), o indirecta y sutil (sin medios físicos, pero también hiriente y destructiva). Si atendemos a su racionalidad y dinámicas, podemos hablar de violencia pasional, instrumental, intencional, o banal, no intencional, etc. Desde la perspectiva de los agentes de la violencia, es fundamental distinguir entre la dimensión singular y colectiva (ejercida o sufrida por un solo agente o muchos). Desde luego, las vías y enfoques de análisis deben ser diferentes, pero ello no significa que puedan jerarquizarse los sufrimientos. Desde la perspectiva subjetiva de la víctima, la violencia no acepta comparaciones.

bibliografía inagotable. La mayoría de estos estudios lidian, en primer lugar, con la tarea de delimitar su campo de análisis. En este sentido, encontramos que muchos de ellos proponen o directamente asumen algún tipo de clasificación de la violencia, que muchas veces acaba simplificando su carácter complejo. Aun siendo clave y necesaria la delimitación de sus modalidades como concreción del marco de análisis, restringir su estudio a una única tipología como criterio de referencia corre el riesgo de perder de vista su dinamismo y transformación continua. De modo que, si bien toda manifestación de la violencia requiere un análisis que responda a su especificidad, es importante tener en cuenta sus articulaciones con otras formas, pues, tan pronto como hace su aparición, la violencia no es nunca de un solo tipo.

Es igualmente desbordante y escurridiza toda conceptualización de la idea identidad.¹⁸ Apela a cierta unidad y a la mismidad, pero es múltiple y está atravesada por la diferencia. El debate que especialmente desde los años 70 se ha articulado en torno su deconstrucción se debe a que en nombre de la identidad se ha vindicado el reconocimiento y el extrañamiento, la inclusión y la exclusión; la pertenencia y la separación; perpetuando, en cualquier caso, el binomio dentro-fuera, nosotros-ellos, amigo-enemigo. Y ello, tanto desde el plano colectivo (que encarna la dicotomía nacionales-extranjeros), como desde el plano individual (que se instala en las relaciones interpersonales de la vida cotidiana como confrontación del yo al otro, cualquier otro diferente percibido como amenaza) o más adecuadamente, desde la confluencia ineludible que se da entre ambos y que todo estudio de la identidad debe tener presente.

La complejidad del análisis de la identidad está enraizada en su carácter múltiple, que puede percibirse claramente en las identidades colectivas, pero que también constituye a la identidad personal. Estamos atravesados por múltiples “pertenencias”, así como también (des)posesiones, en continua variación, cuya confluencia revela una especificidad siempre precaria, pues no está predeterminada ni es definitiva, no es fija ni cerrada. Al contrario, se articula en apertura a los otros y el mundo que compartimos con ellos, a la imprevisibilidad de lo que activa el encuentro. Desde esta perspectiva, el sujeto moderno, autónomo y soberano, es sustituido por singularidades frágiles, expuestas a esos otros que las atraviesan.

Ahora bien, como dije antes, éstos pueden cuidarnos o herirnos; aceptarnos, rechazar-nos o simplemente ignorarnos. La exposición a los otros puede ser fuente de relaciones de cuidado y respeto, pero también de dominio y violencia, y toda comprensión de los procesos de (des)vinculación interhumana debe tener presente ambas posibilidades. De modo que “identidad” y “violencia” tienen en común mucho más que un carácter desbordante y

¹⁸ Véase Zygmunt Bauman, *Identidad*, trad. Daniel Sarasola (Madrid: Losada, 2005).

la complejidad de su teorización, comparten el lugar de una ex-posición. Si la identidad es una construcción intersubjetiva que, podemos decir con Arendt, “se asoma fuera del yo”,¹⁹ la violencia supone la forma de relación interhumana por la que esa exposición deja de ser la condición para vivir juntos en relaciones de cuidado y respeto, para convertirse en amenaza y fuente de hostilidad. Jerarquiza la interdependencia humana estableciendo una relación de coacción o de violencia gratuita sin objetivo definido, que convierte el hecho de estar expuesto a los otros en una exposición a la muerte física y/o simbólica. Y es en este sentido que la identidad personal, constituida desde y con una exterioridad siempre ambivalente, aparece como punto clave a tener presente en todo análisis de la violencia.

No es mi intención estudiar alguna de las manifestaciones concretas de la violencia, ni tampoco explorar sus inagotables conexiones con la (de)construcción de la identidad. En esta tesis me he centrado en cómo se despliega la tensa confluencia de ambas temáticas en la filosofía política de Hannah Arendt, con el objetivo de revalorizar la vigencia de sus reflexiones desde una perspectiva novedosa y retomarlas para repensar las transformaciones actuales de la violencia.

Es bien conocido que Arendt articula su proyecto político y su teoría de la identidad a partir del encuentro con la violencia totalitaria y la experiencia de exclusión de la comunidad “política” por el *factum* de ser judía. Esta experiencia personal de ser rechazada por esa dimensión, según ella, “prepolítica” de la identidad que había recibido y aceptaba con “gratitud”, pero que no decía quién era en particular porque no era revelada a través de sus acciones, activa dos movimientos en su obra que serán clave para el desarrollo de esta tesis. Por un lado, a partir de aquel momento, la posibilidad de configurar y revelar la identidad personal se convierte en una preocupación constante que queda reflejada en su teorización del espacio político de aparición como el ámbito de la libertad (de acción y de palabra) y del poder que emerge del estar juntos, libres de violencia. Por otro lado, la realidad de la persecución, la exclusión y la violencia por el hecho de ser judía la lleva a reivindicar su derecho a aparecer como tal. Es importante tener esto presente porque, como iremos viendo, la misma experiencia de la violencia activa un proceso (re)politizador de “lo que somos”, que repercute en “quiénes somos”. Además de suavizar la separación entre lo uno y lo otro, esta perspectiva permitirá pensar los procesos de (des)configuración de la identidad personal en relación a los otros, la experiencia de la pluralidad y las exigencias de un mundo común en disolución

¹⁹ Hannah Arendt “Some Questions of Moral Philosophy”, en *Responsibility and Judgment*, ed. Jerome Kohn (Nueva York: Schocken, 2003), 81. Trad. cast.: “Algunas cuestiones de filosofía moral”, en *Responsabilidad y Juicio*, trad. Miguel Candel (Barcelona: Paidós, 2007), 100 (citados a partir de ahora como *RJ*).

que debe ser priorizado. De momento es suficiente enfatizar que la elaboración de una cartografía de la teoría arendtiana de la identidad y la violencia requiere considerar fundamentalmente (si bien no únicamente) sus relaciones con la esfera política de la vida humana, es decir, requiere llevarla a cabo considerando una dimensión política, que en su propuesta trasciende toda concepción restringida al ámbito institucional.

En este sentido, también la violencia debe ser concebida desde una dimensión política que no se corresponde con “la constitución formal de la esfera pública”²⁰, y su análisis no debería restringirse a la que proviene del Estado o se dirige contra él. Se trata de analizarla en función de su tensa (des)vinculación con el espacio de aparición, que precede y trasciende la constitución del orden institucional. Hacerlo, además, desde su relación con los procesos de (des)configuración de la identidad individual, permite perfilar el carácter complejo que la violencia adquiere en la obra de Arendt y repensar el lugar prepolítico que le confiere.

Para ello, será fundamental centrar la atención en su carácter mudo o como interrupción de la palabra que revela la identidad del agente y destruye el espacio político de aparición. Según Arendt, fuera de este ámbito los humanos pierden el derecho a la acción; sin poder actuar, pierden el derecho a revelar quiénes son; y una vez bloqueada su capacidad de revelación, pierden realidad para los demás y el mundo en general. Sumidos en lo que en la segunda parte de la tesis denominaré “espacios de *desaparición*”, quedan todavía más expuestos a una violencia física que hiere y mata de forma anónima, porque las víctimas han sido previamente desingularizadas.

Desde sus escritos de juventud hasta los de vejez, encontramos una reflexión constante sobre la violencia en términos de silencio y silenciamiento. Pero es a partir de los años cincuenta cuando perfila su conceptualización, en función de la contraposición con el poder que emerge de las acciones y las palabras compartidas, y es concebido como sustento del espacio político de aparición. Sin embargo, a diferencia del “mal radical” que expone en *Los orígenes del totalitarismo* y la “banalidad del mal” de la que nos habla en *Eichmann en Jerusalén*, la violencia no es completamente rechazada por esta pensadora que, aunque clara defensora del poder constructivo del diálogo, no fue pacifista porque sabía que en situaciones límite el deber de defenderse y confrontar el mal podía incorporar cierto grado de violencia.²¹ Precisamente porque ésta aparece vinculada a todo tipo de fenómenos destructivos (como el mal, el terror y, veremos, la “vida en el horror” de los campos de concentración y exterminio), pero

²⁰ Arendt, HC, 199. [Trad. cast.: CH, 222].

²¹ Véase Dora Elvira García González, *Del poder político al amor al Mundo* (México: Porrúa, 2005), 167 y Patricia Owens, *Between War and Politics. International Relations and the Thought of Hannah Arendt* (Nueva York: Oxford University Press, 2007), 23.

también como el único recurso que en ocasiones los individuos tienen para enfrentarse a ellos, su carácter complejo adquiere un potencial explicativo atento a las cambiantes circunstancias del mundo.

Esta tensión refleja la dificultad que supuso para Arendt pensar la violencia en relación con el espacio político, y, consiguientemente, la dificultad que supone reconstruir su propia teorización considerando esta vía de acceso. Se ha escrito mucho sobre su comprensión de la violencia en función de su relación antinómica con el poder. Especialmente desde que en 1976 Jürgen Habermas publicase su famoso artículo en el que criticaba el concepto arendtiano de poder,²² no han dejado de aparecer todo tipo de análisis, ya sea para revalorizar la tesis de la contraposición entre el poder y la violencia como alternativa a un modelo de política dominado por la “perspectiva del guerrero”, o bien para enfatizar las carencias de una concepción que perdería de vista las distintas dimensiones y relaciones invisibles de poder y dominio, vinculadas a las de violencia.

Consideradas conjuntamente, ambas perspectivas permiten hacer una lectura atenta tanto a las aportaciones como a las limitaciones de la tesis de Arendt. No obstante, si bien no puede pasarse por alto este postulado básico de su filosofía política, sostendré que el estudio de la violencia restringido a este único enfoque ha desdibujado el carácter complejo y articulador que adquiere en su obra. Siendo una categoría clave en su pensamiento, no ha sido suficientemente estudiada, al menos en lo que respecta a ese carácter embrollado. Aun así, la necesidad acuciante en las últimas décadas de elaborar un nuevo marco teórico desde el que pensar la(s) violencia(s) contemporánea(s), llevó a muchos intelectuales a repensar la contribución de Arendt desde una perspectiva ampliada. Se pueden destacar cinco vías principales, que enumero a continuación.

En primer lugar, no cabe duda que los atentados del 11S impulsaron la recuperación del pensamiento arendtiano para examinar las nuevas formas de ejercer el terror y la violencia. Esto ha llevado a autoras como Adriana Cavarero y Judith Butler²³ a hacer de este tema, la exposición a los otros y la categoría de “vulnerabilidad”, el eje central de sus reflexiones, tomando como referencia gran parte de la red conceptual de la filósofa judeo-alemana. Con especial relevancia las categorías de natalidad, fragilidad y narración, en el caso de la primera; y pluralidad, acción, aparición, en el de la segunda. Otros filósofos como Richard Bernstein,

²² Véase Jürgen Habermas, “El concepto de poder de Hannah Arendt”, en *Perfiles filosófico-políticos*, trad. Miguel Jiménez Redondo (Madrid: Taurus, 1975), 217.

²³ Véase Adriana Cavarero, *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, trad. Saleta de Salvador Agra (Barcelona: Anthropos, 2009) y de Judith Butler, *Vida precaria y Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*, trad. Bernardo Moreno Carrillo (México: Paidós, 2010).

Dana Villa o Young-Bruehl han centrado sus análisis en la violencia posttotalitaria, prestando atención a las semejanzas, pero sobre todo a las diferencias entre el terrorismo contemporáneo y los totalitarismos del siglo pasado. Claramente inspirados en Arendt, se han preocupado por distinguir conceptualmente entre la violencia y el terror totalitario, así como por detectar su estela presente, sin por ello incurrir en meras analogías.²⁴

Sin embargo, la recuperación de su propuesta no se ha limitado a enfatizar la novedad que introdujo el terrorismo transnacional, sino también la variación que experimentó Occidente en sus propios modos de ejercer la violencia y legitimarla. De modo que, en segundo lugar, la obra de Arendt también ha sido retomada para analizar la denominada “guerra contra el terror” y, en general, las transformaciones de la guerra en el marco de la sociedad global. Desde el final del conflicto bipolar, no han dejado de aparecer diversas etiquetas para dar cuenta de estas transformaciones. En 1999 Mary Kaldor diferenciaba entre “viejas” y “nuevas guerras”, con el propósito de enfatizar la novedosa indistinción entre guerra, crimen organizado y violaciones de los derechos humanos,²⁵ que rompía definitivamente con el paradigma clausewitziano. Mucho tiempo antes, la misma Arendt había resaltado la necesidad de pensar los conflictos bélicos más allá de Clausewitz.²⁶ Sin embargo, sus reflexiones han penetrado solo recientemente en los estudios sobre las relaciones internacionales, revelando importantes aportaciones para el análisis crítico de las denominadas guerras “preventivas”, “justas” o “humanitarias”. Y si bien es cierto que no desarrolló un análisis directo de los conflictos bélicos,²⁷ comparto con Patricia Owens que su teoría política está en gran parte enraizada en su comprensión de la guerra y su significado político.²⁸ De hecho, en esta tesis sostengo que es

²⁴ Véase Elisabeth Young-Bruehl, *Why Arendt Matters* (New Haven y Londres: Yale University Press, 2006); Dana Villa, “Political Violence and Terror: Arendtian Reflections”, *Ethics & Global Politics* 1, n.º 3 (2008): 97-113 y Richard Bernstein, “Hannah Arendt on Violence and Power”, en *Violence, op. cit.*, 78-104.

²⁵ Aunque el estudio de Mary Kaldor se centra en África y Europa del Este, da cuenta del carácter general de este tipo de violencia organizada, cuyo principal rasgo es “el desdibujamiento de las distinciones entre guerra (normalmente definida como violencia por motivos políticos entre Estados o grupos políticos organizados), crimen organizado (la violencia por motivos particulares, en general el beneficio económico, ejercida por grupos organizados privados) y violaciones a gran escala de los derechos humanos (la violencia contra personas individuales ejercida por Estados o grupos organizados políticamente)”. Mary Kaldor, *Las nuevas guerras. Violencia organizada en la era global*, trad. María Luisa Rodríguez Tapia, (Barcelona: Tusquets, 2001), 16. En su análisis, Kaldor no recupera tanto las reflexiones de Arendt sobre la guerra y la violencia, como su propuesta cosmopolita. Véanse las páginas 147-148.

²⁶ Véase Hannah Arendt, “On Violence”, en *Crises of the Republic; Lying in politics, Civil Disobedience; On Violence, Thoughts on Politics, and Revolution* (Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972), 110-112 (citado a partir de ahora como “OV” y CR). Trad. cast.: “Sobre la violencia”, en *Crisis de la República*, trad. Guillermo Solana (Madrid: Taurus, 1999), 116-117 (citado a partir de ahora como “SV” y CR); Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, trad. Rosa Sala Carbó (Barcelona: Paidós, 2007), 138 (citado a partir de ahora como QP).

²⁷ Julia Urabayan, “La guerra y el mal en la obra de Hannah Arendt”, en *La cólera de Occidente. Perspectivas filosóficas sobre la guerra y la paz*, ed. Pérez Hernández y Fernando Miguel, (Madrid: Plaza y Valdés, 2013), 138-139.

²⁸ Owens, *Between War and Politics*, 3.

en la comprensión de la violencia —que supera ampliamente los marcos de guerra—, donde está fundamentalmente enraizada la teorización arendtiana de la política y, en particular, de la (de)construcción de la identidad.

Ahora bien, la emergencia de las “nuevas guerras” requiere reflexionar también sobre sus nuevas víctimas. Pero no exclusivamente aquellas que mueren en los “campos de batalla contemporáneos”,²⁹ sino también aquellas que escapan a la violencia de esas guerras, o huyen del hambre y la pobreza extrema, y en su huida encuentran otras formas de violencia basadas en modos de obstrucción físicos y simbólicos. En 2013 se superó la cifra de desplazamientos forzosos alcanzada durante las dos guerras mundiales (más de 60 millones de personas) y desde entonces esa cifra no ha cesado de crecer (en 2018 fueron ya más de 70 millones). Paralelamente, hemos sido testigos del levantamiento de muros a lo largo de todo el planeta. Esta situación ha convertido a los textos de Arendt centrados en las minorías, los refugiados, los apátridas y los excluidos de la comunidad política y humana en general, en guía ineludible para pensar nuestras miserias presentes y las violencias que engendran. Así, en tercer lugar, su reclamo de “una nueva ley en la Tierra”³⁰ que garantice el derecho de todos los seres humanos a tener derechos se ha convertido en referente fundamental para reflexionar sobre la actual situación global. Por mencionar solamente algunos ejemplos recientes, filósofas como Peg Birmingham, Ayten Gündoğdu y Seyla Benhabib³¹ han revalorizado la contribución del pensamiento político arendtiano a la propuesta cosmopolita de los derechos, más allá de los límites territoriales del Estado-Nación y de su restricción a los “nacionales”.³²

Asimismo, la situación de extrema precariedad a la que quedan relegados quienes son expulsados de la comunidad política y, en general, de lo que es definido como “humano”,

²⁹ Con la expresión “campos de batalla contemporáneos” me refiero a los nuevos escenarios de la violencia física, generalmente asimétrica, en los que la víctima inerme aparece como figura predominante (ya sean, por ejemplo, las víctimas de las guerras “humanitarias”, que son concebidas en términos de “daños colaterales”, o las de los atentados terroristas contra la población civil). Auschwitz e Hiroshima han sido consideradas las dos catástrofes que reflejan el protagonismo que adquirió esta víctima “sin capacidad” (o con reducida capacidad) de resistencia. Véase Günther Anders, *La obsolescencia del hombre. (Vol. II) Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución*, trad. Josep Monter Pérez (Valencia: Pretextos, 2011) y el análisis que Enzo Traverso hace de la obra de Anders, *La historia desgarrada: ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, trad. David Chiner (Barcelona: Herder, 2001), 111-155.

³⁰ Arendt, *OT*, ix. [Trad. cast.: *LOT*, 27].

³¹ Peg Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights: The Predicament of Common Responsibility* (Bloomington: Indiana University Press, 2006); Ayten Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights: Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants*, (Nueva York: Oxford University Press, 2015); Seyla Benhabib, *The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizen*, (Nueva York: Cambridge University Press, 2004). Trad. cast.: *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes, ciudadanos*, trad. Gabriel Zadunaisky (Barcelona: Gedisa, 2005) y más recientemente, *Exile, Statelessness, and Migration: Playing Chess with History from Hannah Arendt to Isaiah Berlin* (Princeton: Princeton University Press, 2018).

³² Para el desarrollo de esta temática, véase Antonio Campillo Meseguer, *Un lugar en el mundo. La justicia espacial y el derecho a la ciudad* (Madrid: Los Libros de la Catarata, 2019).

plantea la pregunta de cómo resistir la exclusión, cómo movilizarnos cuando hemos sido apartados de la comunidad política, pero también cómo responder en aquellos casos en los que, desde la inclusión en el espacio político de aparición, somos espectadores de su estrechamiento y de la negación del acceso a quienes han sido privados de formar parte de ella, es decir, ¿cómo movilizarnos cuando disentimos del rumbo que el mundo compartido ha tomado, aunque no hayamos sido expulsados de él? La protección del espacio político de aparición y el papel de la revolución en su (re)constitución, es otra de las vías desde la que el pensamiento de Arendt ha sido activamente recuperado, sobre todo a la luz de las “Primaveras árabes” y los múltiples movimientos sociales de la última década. Tanto el tema de la fundación del espacio político como la función de las protestas públicas en el continuo desplazamiento de sus márgenes, han convertido a sus reflexiones sobre las revoluciones modernas y las revueltas de los años 60 y 70 en clave para volver a pensar el poder como empoderamiento y el complejo rol de la violencia en esos momentos (re)constitutivos.³³

Pero estas reflexiones no solo han sido retomadas con el fin de indagar cómo fundar la comunidad política, sino también (y debería decirse, fundamentalmente), cómo hacerlo sobre la base de pasados traumáticos, atravesados por el odio y la violencia. Así, por último, la necesidad de construir una memoria colectiva que dé cuenta de los procesos de destrucción del sentido de comunidad plural como condición para su posterior reconstrucción,³⁴ pero también como condición para recuperar las voces silenciadas y vindicar el “derecho a ser recordados” como singularidades únicas, ha convertido al estudio arendtiano de la figura ético-política del espectador (de la violencia) y el papel de la narración en foco de atención ineludible.³⁵

³³ Véase Marco Estrada Saavedra y María Teresa Muñoz, comp. *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt* (Ciudad de México: El Colegio de México, 2015).

³⁴ Ha sido especialmente relevante la recuperación de la obra de Arendt sobre este tema en América Latina para repensar sus recientes pasados violentos y construir una memoria que dé cuenta de ellos. En Argentina, destaca el trabajo de Claudia Hilb, véase Claudia Hilb y Daniel Lutzky, *La nueva izquierda argentina 1960-1980. Política y violencia* (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1984); “Virtuous justice, and its price in truth in post-dictatorial Argentina”, *African Yearbook of Rhetoric* 2, n.º 1, (2011): 13-20 y “Justicia, Reconciliación, Perdón. ¿Cómo fundar una comunidad después del crimen?”, en *Lecturas de Arendt. Diálogos con la literatura, filosofía y política*, eds. Julia Smola, Claudia Bacci y Paula Hunziker (Córdoba Argentina: Brujas, 2012), 191-205. En Colombia destaca el trabajo de Laura Quintana, véase Laura Quintana y Vargas Julio (comp.) *Hannah Arendt, violencia, política y memoria*, (Bogotá: Universidad de los Andes, 2012).

³⁵ Para un análisis del rol y la necesidad de la narración, sobre todo en marcos violentos, inspirado en el pensamiento arendtiano, véase Lara, María Pía, *Narrar el mal: Una teoría posmetafísica del juicio reflexionante*, (Barcelona: Gedisa, 2009). Para un estudio a nivel personal, Bat-Ami Bar On, *The Subject of Violence. Arendt's Exercises in Understanding*, (Nueva York: Rowman & Littlefield Publishers, 2002) y Adriana Cavarero, “Narrative Against Destruction”, *New Literary History* 46, n.º 1 (2015): 1-16.

De modo que las nuevas formas de terror, las nuevas guerras y víctimas, la necesidad de repensar los derechos humanos, los nuevos movimientos sociales y revoluciones, así como también la reconstrucción de la memoria colectiva y personal a partir de pasados violentos, han sido los principales ejes desde los cuales se han recuperado las reflexiones arendtianas sobre la violencia, más allá del clásico debate en torno a la tesis que la contrapone al poder, aun sin por ello perderlo de vista. Todas estas relecturas ofrecen perspectivas sugerentes que en uno u otro sentido entran en conexión con los procesos de (de)construcción de la identidad personal, como quedará reflejado a lo largo de la presente tesis.

Sin embargo, no llegan a dar cuenta de la dimensión ni de las implicaciones que tiene la relación entre violencia e identidad en el desarrollo de la propuesta de Arendt, así como tampoco de la contribución que una relectura atenta de esta encrucijada puede ofrecer para repensar dichos procesos como un problema político básico de nuestra época. Se trata de un punto ciego en los estudios sobre la obra de Arendt, o, por lo menos, de una perspectiva interpretativa que no ha sido suficientemente explorada. Y si bien algunos y algunas intelectuales, sobre todo en el campo del pensamiento feminista, se han aproximado a la imbricación de ambas temáticas en los textos arendtianos, lo han hecho desde un enfoque parcial e insuficiente.

Así, por ejemplo, en *Speaking Through The Mask: Hannah Arendt and The Politics of Social Identity*, Norma Claire Moruzzi considera que Arendt intenta excluir “lo abyecto” de la esfera público-política. Si bien ofrece un análisis crítico de la relación entre la violencia (prepolítica, ligada a “lo privado” y “lo social”) y la reducción de los sujetos a sus identidades sociales (también concebidas como prepolíticas: sexo-género, clase social, raza-etnia o religión), no tiene presente una dimensión amplia del tratamiento arendtiano de la identidad, ni de “lo dado”, ni de la “abyección”, que es mucho más compleja que la mera erradicación de la vida política. Así, aunque ofrece una lectura original que repolitiza la dimensión social de la identidad, recurriendo a los conceptos arendtianos de “máscara” y “natalidad”, no llega a percibir el carácter poroso y no meramente dicotómico de sus reflexiones, ni tampoco, como le critica Peg Birmingham, que “la natalidad lleva consigo su propia abyección”³⁶ o, en otros términos, que la dimensión “biológica” y la “lingüística” de la misma se entrecruzan.

En *Hannah Arendt and Human Rights: The Predicament of Common Responsibility*, esta otra filósofa analiza ese cruce para revalorizar el “principio de lo dado”, “el derecho a tener derechos” y la contribución arendtiana para pensar los derechos y la protección política del refugiado. Su análisis también tiene presente el tema de la identidad en relación a la violen-

³⁶ Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights*, nota n.º 2, 152.

cia, pero exclusivamente en términos negativos, para explorar en qué sentido tanto el avance de las posiciones identitarias, como la erradicación de su presencia en la vida política, la racializan. Está especialmente interesada en defender una “singularidad sin identidad”,³⁷ que estaría presente en la obra de Arendt y en su comprensión de la esfera política, enraizada en la natalidad física y en el principio de lo dado, y que permitiría pensar el estatus político de los refugiados que carecen de una comunidad de derechos. Sin embargo, restringe el concepto arendtiano de la “identidad” a la dimensión identitaria homogeneizante, sin detenerse en las posibilidades que las mujeres y los hombres tienen de aparecer como “singularidades únicas”, actuando desde la exclusión de los espacios políticos oficiales que los excluyen.

Probablemente Ayten Gündoğdu sea una de las filósofas que más tiene presente esto último. De hecho, en su libro *Rightlessness in an Age of Rights: Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants*, dedica un capítulo entero a analizar distintas modalidades de la violencia que se pueden extraer del trabajo arendtiano y que dinamitan las condiciones para la acción, sin perder de vista las posibilidades de politizar esa situación de vulnerabilidad y de aparecer en esas adversas condiciones. Sin embargo, no realiza un desarrollo completo del tema de la identidad personal y su estudio está orientado fundamentalmente desde la perspectiva del refugiado o el migrante excluido, sin hacer demasiado hincapié en la dialéctica entre el adentro y el afuera de la delimitación de lo político y del espacio de aparición, una cuestión que también debe considerarse para analizar la complejidad (y en cierto sentido, ambigüedad) de estos temas en la obra Arendt.

Una autora que sí ha abordado específicamente el tema de la violencia y sus repercusiones en la construcción de la identidad personal, es Bat-Ami Bar On en *The Subject of Violence. Arendtean Exercises in Understanding*. Su estudio sobre la crítica de Arendt a la deriva nacionalista del sionismo y las vinculaciones entre la identidad y la violencia en el caso del nacionalismo resulta muy revelador, pero tampoco desarrolla un análisis de las tensiones y articulaciones que se dan en la obra de Arendt, y que una lectura atenta a la encrucijada de la identidad y la violencia permitirían articular. Aún más problemático es que sus conclusiones parecen ir en contra del pensamiento arendtiano, pues enfoca su estudio desde una perspectiva “autobiográfica” que Arendt siempre rechazó, y deriva de sus reflexiones sobre la violencia una justificación ético-política de formar, a través de las artes marciales o clases de defensa personal, “cuerpos de mujeres violentos” para protegerse.

De todas las estudiosas del pensamiento arendtiano que parecen tener en cuenta en algún sentido el encuentro entre la identidad y la violencia, probablemente el diálogo que enta-

³⁷ Véase, Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights*, 87-88.

blan Adriana Cavarero y Judith Butler en el que consideran a Arendt como interlocutora, sea uno de los más fructíferos. En primer lugar, sus propias propuestas permiten repensar la teoría arendtiana de la identidad personal considerando la tensión entre las relaciones de cuidado y responsabilidad por el mundo y los otros, como alternativa al paradigma de la violencia y como condición de la configuración de quiénes somos, (particularmente en el caso de Cavarero); y, por otro lado, las relaciones de dominio y violencia, que pese a ello permanecen latentes (como advierte Butler). En segundo lugar, leídas conjuntamente, las obras de Cavarero y Butler ofrecen recursos para pensar la violencia y la (de)construcción de la identidad en su complementariedad ineludible, una complementariedad que en mi opinión también está presente en la propuesta de la filósofa judeo-alemana. Además, la confluencia de ambas relecturas nos permite explorar la encrucijada de la identidad personal y la violencia desde dos paradojas presentes en los textos de Hannah Arendt, que irán saliendo a lo largo de la tesis y que, en lugar de paralizar el pensamiento, lo activan en toda su contingencia: la paradoja de la aparición y la paradoja del cobijo de la exposición. Estas dos paradojas revelan que es necesario arriesgar la exposición pese a que los otros puedan herirnos, porque solo ellos pueden salvarnos, al actuar con nosotros (como agentes), percibir quienes somos (como espectadores) y recordarnos a través de los relatos (como narradores).

Aunque todos estos estudios son muy útiles para avanzar en el análisis de cómo se entrecruzan la identidad y la violencia en el pensamiento de Arendt, ninguno se ha centrado en ese entrecruzamiento. El propósito de este trabajo consiste precisamente en explorar cómo se despliega esta encrucijada en la compleja obra de Hannah Arendt. La investigación nos ha llevado a lugares inesperados del pensamiento arendtiano y nos ha permitido descubrir que estos “lugares” pueden ayudar a repensar los procesos de (des)configuración de la identidad personal en nuestro tiempo violento.

Consideraciones metodológicas

Llevar a cabo una investigación de este tipo requiere, en primer lugar, reconstruir la red conceptual que enmarca el análisis arendtiano de la violencia, así como su tratamiento de la identidad personal. Por ello este es uno de los aspectos metodológicos principales a tener en cuenta. Como es bien conocido, Arendt hace un uso particular de los conceptos políticos, que si, por un lado, la convierten en una pensadora novedosa, por otro lado, puede dificultar el seguimiento de sus reflexiones, pues suele alternar el uso de sus propias redefiniciones y el significado tradicional de los conceptos, al que a veces se ve obligada a recurrir. En una carta

de 1959 a la Fundación Rockefeller para describir el proyecto de su libro inacabado *Introducción a la política*, Arendt aclaraba el sentido de su análisis: “consiste en un reexamen crítico de los conceptos tradicionales capitales del pensamiento político, así como de sus estructuras conceptuales [...]. Por crítica no entiendo «demolición». Intentaré descubrir de dónde proceden dichos conceptos antes de que se convirtieran en algo así como monedas fuera de curso y generalizaciones abstractas. Por lo tanto, examinaré las experiencias concretas, históricas y políticas en general, que dieron origen a conceptos políticos”.³⁸

Su ensayo “Sobre la violencia” es un ejemplo de su manera de proceder. En él acusaba a la ciencia política de ceguera para explorar este término sin confundirlo con otros como el de poder. Esta capacidad para establecer distinciones conceptuales es, sin duda, una de las mayores aportaciones de su propuesta para confrontar el uso superfluo y a veces inflacionario de los términos, que acaban convertidos en meras abstracciones. No obstante, en lugar de aferrarme a las rígidas distinciones que Arendt propone, pero sin tampoco caer en la simple crítica de redefinición *ad hoc*, exploraré los espacios de mezcla que abren sus propias distinciones. Y para ello será fundamental rastrear el despliegue de estos conceptos en el mismo desarrollo de sus reflexiones.

En el caso de la violencia, será fundamental retrotraernos a *Los orígenes del totalitarismo*, a los textos de juventud y a su periodo de refugiada, previos a la distinción entre el poder y la violencia. Pero, sobre todo, será fundamental prestar atención al modo en que el análisis entrecruzado de la violencia en su relación con la identidad personal permite extraer de las reflexiones de Arendt un marco teórico para pensar esos espacios de mezcla, donde la violencia puede adquirir un significado ambivalente y donde la identidad puede *con-formarse* desde una perspectiva ampliada. No se trata de llegar a nuevas “generalizaciones”, sino de revalorizar el potencial explicativo del pensamiento arendtiano y poder aplicarlo a nuestro propio tiempo violento en toda su complejidad.

El caso de su tratamiento de la identidad es diferente. Arendt no dedica ningún texto específico a definirla o a articular un concepto claro de lo que ella entiende por “identidad” ni, concretamente, de la dimensión personal de la misma. Su tratamiento de la identidad se encuentra disperso a lo largo de su obra y una de las tareas a desarrollar en esta tesis será ordenarlo, sin pretender sistematizarlo, pues la misma Arendt no parece tener ninguna intención de hacerlo. El tratamiento de la identidad responde más bien a una de esas “experiencias concretas, históricas y políticas”, el surgimiento del totalitarismo, que en este caso se cruza con su experiencia personal.

³⁸ Arendt, *QP*, 151.

Esta cuestión de los conceptos arendtianos entra en conexión con un segundo aspecto metodológico a tener en cuenta. Su pensamiento está fuertemente enraizado en los acontecimientos que la interpelan, y tales acontecimientos atraviesan su experiencia biográfica de exclusión, apatridia, persecución y expulsión de la comunidad “política” por el hecho de ser judía, así como también la experiencia de la llegada a Estados Unidos y la obtención de la ciudadanía en 1951. Por eso, será fundamental tener en cuenta cómo repercute todo ello en la construcción de su pensamiento filosófico y político. Ahora bien, sin perder de vista cierta secuencia cronológica en el desarrollo de su teoría de la violencia y de la identidad, estrechamente vinculada a su biografía, seguiré un criterio fundamentalmente temático o problemático, que me permitirá transitar con mayor libertad por los textos de la filósofa.

Tanto la reconstrucción de la red conceptual de su pensamiento, como la priorización del enfoque temático sobre el biográfico, serán clave para desplazar el foco de análisis desde su conocida tesis sobre la contraposición entre el poder y la violencia hasta la compleja trama de relaciones que se teje entre ésta y la identidad. Este desplazamiento, como tercer recurso metodológico a tener en cuenta, requerirá plantear si es posible equiparar los conceptos arendtianos de poder e identidad. En efecto, el énfasis de Arendt en el tratamiento del poder en términos de “empoderamiento”, tanto del grupo o comunidad como de la identidad personal, adquiere una relevancia central. Por un lado, Arendt entiende el poder como “empoderamiento” y sustento del espacio de aparición donde cada individuo puede actuar con los demás y mostrarse en su unicidad; y, por otro lado, entiende la violencia como destrucción de ese poder, de ese sustento, y como privación de la aparición. Por tanto, hablar de identidad y violencia puede convertirse en una vía alternativa para hablar de poder y violencia. Pero, como intentaré demostrar, en lugar de articular una nueva relación antinómica, este nuevo enfoque amplía la perspectiva de análisis tanto del fenómeno de la violencia como de los espacios de empoderamiento, acción, configuración y revelación de la identidad personal. Sobre todo, en la medida en que la pregunta por la identidad *¿quién eres tú?* encuentra sus mejores ejemplos en los periodos en los que se impone el silencio de la violencia al poder de la palabra, esto es, cuando mengua el empoderamiento y se estrechan los espacios de aparición.

El enfoque adoptado en esta tesis no solo permitirá detectar nuevas tensiones en el pensamiento de Hannah Arendt, sino también dar cuenta de nuevas articulaciones que descubren zonas más porosas y abren espacios de transacción entre las múltiples distinciones y dicotomías que lo atraviesan: público/privado, político/prepolítico, poder/violencia, etc. En especial, la distinción/dicotomía que aquí se abordará: la identidad personal como construcción intersubjetiva o posibilidad de “aparecer” y la violencia como destrucción de esa identidad o

activación de procesos de “desaparición”. El cuarto recurso metodológico consistirá en transitar estas zonas porosas de transacción, como una estrategia fundamental para el desarrollo de una cartografía de los muchos cruces y (des)bordamientos que se dan entre la identidad personal y la violencia.

Por último, intentaré explorar esta vía de análisis escasamente estudiada, siguiendo la misma línea que otros intérpretes de su obra han llevado a cabo respecto a otros temas: la de “pensar *con* Arendt *contra* Arendt”. En este caso, he tratado de recuperar su valiosa propuesta teórica para analizar las nuevas formas de la violencia contemporánea en relación a la (des) configuración de la identidad, prestando atención a sus limitaciones e intentando superarlas, pero sin alejarme mucho de ella, es decir, recuperando los recursos teóricos que ofrece su propio pensamiento político e intentando, en ocasiones, ir más allá de él. Y es que, como dice Seyla Benhabib, “no necesitamos simplemente una reinterpretación del pensamiento de Hannah Arendt, sino también una revisión del mismo; porque si pensamos 'con Arendt contra Arendt', debemos dejar atrás las piedades de los análisis textuales, hacernos preguntas arendtianas y estar listos para proporcionar respuestas no arendtianas”.³⁹ En este sentido, no pretendo aplicar directamente sus reflexiones a nuestro propio tiempo violento, ni tampoco detenerme en la mera crítica deconstructiva de los múltiples desajustes que la relectura de la encrucijada de la identidad y la violencia revelan, sino tomar sus ideas como fuente de inspiración para repensarlas, confrontarlas y reactualizarlas.

Estructura de la tesis

Para llevar a cabo este análisis, la tesis está estructurada en dos partes y cinco capítulos. La primera parte, centrada en la articulación arendtiana de lo que denomina *espacios de aparición*, está compuesta por dos capítulos que tienen el objetivo general de analizar su teoría de la configuración y revelación de la identidad personal como respuesta a su encuentro con la violencia totalitaria. En esta primera parte defiende que su conceptualización de la política y del poder como empoderamiento, estrechamente vinculada a su teorización de la identidad personal como construcción siempre intersubjetiva, pública y política, está fuertemente enraizada en su experiencia y comprensión de la violencia. Aunque, en principio, Arendt construye una teoría que parece presentar el poder y la violencia como términos antinómicos, me parece necesario repensarlos conjuntamente.

³⁹ Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (Nueva York: Rowman and Littlefield Publishers, 2003), 198.

El capítulo inicial examina su esfuerzo por recuperar “la dignidad de lo político” como espacio de aparición libre de violencia, en función de un doble objetivo. El primero consiste en explorar el plano individual de la construcción de la identidad, sin perder de vista su conexión con la dimensión grupal, comunitaria. Me parece fundamental analizar cómo Arendt articula ese sentido público y político de la identidad personal desde dos dimensiones complementarias, expositiva y narrativa, que permiten pensarla en su fragilidad y contingencia. El segundo objetivo consiste en analizar críticamente la distinción que establece entre las dimensiones privada (*qué*) y pública (*quién*) de la identidad individual, e indagar posibles vías que permitan establecer puentes entre ambas.

El segundo capítulo analiza las relaciones entre los conceptos arendtianos de poder e identidad, y sus distinciones con el de violencia. Puesto que, según Arendt, la identidad personal se construye a través del empoderamiento que emerge del estar juntos, se explora la posibilidad de equiparar ambos conceptos y de extrapolar la contraposición poder/violencia a la contraposición identidad/violencia, de modo que la conformación y revelación de la identidad personal sería contraria a las relaciones de violencia. Esta posible equiparación entre ambas dicotomías plantea la necesidad de cuestionar si la violencia aparece en la obra de Arendt únicamente en términos destructivos de la identidad personal o si, por el contrario, participa en su conformación. Este cuestionamiento nos lleva a analizar el alcance y las limitaciones de su teorización de la violencia como mera destrucción del espacio político y desconfiguración de la identidad personal.

La segunda parte de la tesis desplaza el foco de atención desde al poder a la violencia, que exploraré considerando lo que denominaré como *espacios de desaparición*. En este segundo bloque llevo a cabo una relectura de las reflexiones arendtianas sobre la violencia, rastreando cómo entran en conexión con su tratamiento de la identidad personal desde tres planos de análisis distintos que su misma obra ofrece para pensar esta encrucijada.

Comienzo explorando la dimensión histórica de su filosofía política de la violencia, a través de una reconstrucción de la genealogía de sus formas extremas, considerada como una genealogía de la desingularización de la identidad. De modo que el tercer capítulo se centra en el análisis arendtiano de las distintas manifestaciones y transformaciones históricas de las violencias en el siglo pasado, con el objetivo de revalorizar sus aportaciones para el estudio de ciertas manifestaciones presentes.

En el capítulo cuarto me centro en la dimensión histórico-antropológica, para dar cuenta de las tres acepciones de las formas y dinámicas de la violencia que se derivan de la relectura de las actividades de la *vita activa* (labor, trabajo y acción) y sus respectivos agentes (*animal*

laborans, *homo faber* y *zoon politikón*), una vez más, en relación con los procesos de (des)configuración de identidad personal. Este cuarto capítulo pretende demostrar que, si en una primera instancia la noción arendtiana de violencia parece estar restringida a la figura del *homo faber* y a su instrumentalidad —esto es, a la construcción-destrucción del mundo artificial, al daño o muerte física de los individuos y a la objetivación de las relaciones interhumanas—, un estudio atento también a sus relaciones con el *animal laborans* y el *zoon politikón*, permite ampliar su sentido físico-instrumental y relativizar los límites anti o a-políticos, e incluso pre-políticos, en los que estaría rígidamente acotada.

Esta última cuestión la desarrollo en el quinto capítulo, dedicado a explorar propiamente la dimensión (pre)política de la violencia en relación a la identidad y a problematizar sus márgenes. Si allí donde hay violencia hay silencio y, por tanto, no es posible la revelación de identidad, ¿cómo continúa o se rehabilita la construcción de la identidad individual, en términos arendtianos de interacción política, donde predominan los espacios de desaparición? Para analizar en qué medida la experiencia de la violencia física, pero también la violencia como desencadenante de la desaparición, es tan significativa para la transformación de la identidad como lo son las relaciones de acción concertada, centraré el foco de análisis en los márgenes del espacio político de aparición, en su violencia y en las figuras fronterizas que los habitan, no solo porque se sitúan en esos márgenes que delimitan la esfera política de aparición, sino también porque con sus acciones los ponen en cuestión.

A través de las dos partes de la tesis pretendo demostrar que no es posible mantener una separación tajante entre los “espacios de aparición” y los “espacios de desaparición” o, al menos, que no hay una regla *a priori* que determine su delimitación siempre contingente, siempre dependiente de las (re)acciones y las (contra)narrativas que constituyen la trama del mundo plural y lo (re)activan continuamente. Esta relectura del pensamiento de Hannah Arendt, atenta sobre todo a su tratamiento de la encrucijada entre la identidad personal y la violencia, tiene la intención de ofrecer un marco teórico para analizar precisamente cómo, a pesar y a partir de la misma experiencia de la violencia, se pueden activar acciones y prácticas mediadoras *entre los espacios de (des)aparición*, que permiten reconfigurar la identidad personal o, en otros términos, (re)aparecer en tiempos violentos.

Comenzaba esta introducción con el relato de un trabajador humanitario incapaz de comprender la escena desgarradora de aquel bebe muerto en altamar, una experiencia dolorosa que nuestro propio tiempo violento le había hecho protagonizar. Su relato nos ha dejado la huella de esa pérdida, de esa “desaparición” de la tierra y del mundo compartido. Me gustaría

concluir recuperando las palabras que Hannah Arendt dedicaba a su amigo Walter Benjamin, tras recibir la noticia de su suicidio en su huida frustrada de la persecución nazi:

[...] Desde la oscuridad suenan suavemente
pequeñas melodías arcaicas. Escuchémoslas,
separémonos,
rompamos por fin las filas.
Voces distantes, tristezas cercanas.
Ésas son las voces y éstos son los muertos
que hemos enviado como mensajeros,
para conducirnos al sueño.⁴⁰

A pesar de haber sido testigo del silenciamiento de voces y de la muerte en masa, en definitiva, de los finales más trágicos del siglo XX, encontramos en los textos de Hannah Arendt una firme confianza en los comienzos. Si de algo estuvo convencida, es que las acciones, incluso en los contextos más extremos, encarnan la esperanza de renovar el mundo común; y que las historias que por sí mismas generan esas acciones requieren ser narradas, si no queremos que la desidia y el olvido hagan insoportable la “carga de nuestro tiempo”.⁴¹ Pero, para ello, hace falta aprender a escuchar esas voces silenciadas de los que han muerto y de los que aún están vivos soportando el mayor peso de la carga, el peso de la violencia.

⁴⁰ Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Una biografía*, trad. Manuel Lloris Valdés, (Paidós: Barcelona, 2006), 589-590.

⁴¹ Como es sabido, *The Burden of Our Time* es el título que llevó la primera publicación de *Los orígenes del totalitarismo* en la edición inglesa de 1951.

I. ESPACIOS DE APARICIÓN. LA TEORÍA ARENDTIANA DE LA IDENTIDAD PERSONAL COMO RESPUESTA A LA EXPERIENCIA DE LA VIOLENCIA

INTRODUCCIÓN. HABITAR, NARRAR, COMPRENDER LA VIOLENCIA

Para Hannah Arendt, la vida es un *habitar*. En su *Diario filosófico* escribe: “todo lo vivo desaparece en la muerte. El hecho de que en el proceso de descomposición lo vivo se deshaga en lo carente de vida, solo significa *que desaparece como eso que ha sido en su individualidad única* [...]. Por eso todo lo vivo, y no solo el hombre, lleva inherente algo no terrestre; de acuerdo con ello *podemos definir la vida realmente como un habitar*”.⁴² Tanto los objetos inanimados como los seres vivos tienen en común que “aparecen”,⁴³ y tanto unos como otros comparten la alteridad (*alteritas, otherness*), pues nada de lo que aparece *es* idéntico a otra cosa y todo lo que “*es*”, lo *es* en tanto hace su aparición ante seres vivos capaces de percibirlo. Según la filósofa, “*ser y aparecer coinciden*”, porque “no existe nada *ni nadie* en este mundo cuya misma existencia no presuponga un espectador”.⁴⁴ Pero, a diferencia de los objetos, únicamente los seres vivos tienen la capacidad de percibir y ser percibidos, de ser sujetos y objetos al mismo tiempo,⁴⁵ esto es, solo ellos tienen la capacidad de distinguirse (*distinctness*); y, a diferencia tanto de las cosas del mundo como de los animales que lo habitan, solamente los seres humanos podemos aparecer como “unicidad” (*uniqueness*), a través de las acciones y las palabras compartidas con otros. En este sentido, se puede decir que la vida propiamente

⁴² Hannah Arendt, *Hannah Arendt. Diario filosófico. 1950-1973*, trad. Raúl Gabás (Barcelona: Herder, 2006), cuaderno XIII [37], 304 (citado a partir de ahora como *DF*). El subrayado es mío. Tiempo después matizará esta definición y dirá que los seres humanos “*viven en la Tierra*” compuesta por una multiplicidad de objetos inorgánicos y otros seres vivos, pero “*habitan el mundo*” con otros hombres y mujeres. Arendt, *HC*, 7. [Trad. cast.: *CH*, 22].

⁴³ Véase Hannah Arendt, *The Life of the Mind* (Nueva York: Harvest Book, 1978), 19 (citado a partir de ahora como *LM*). Trad. cast.: *La vida del espíritu*, trad. Carmen Corral y Fina Birulés (Barcelona: Paidós, 2012), 43 (citado a partir de ahora como *LVE*).

⁴⁴ Arendt, *LM*, 19. [Trad. cast.: *LVE*, 43].

⁴⁵ Véase Arendt, *LM*, 20. [Trad. cast.: *LVE*, 44].

te humana es, para Arendt, un *co-habitar* un “mundo común” en el que podemos revelar la identidad personal y única.⁴⁶

Sin embargo, las acciones que se suceden entre el nacimiento y la muerte de cada individuo no adquieren pleno significado hasta que los espectadores las narran retrospectivamente. De modo que, según Arendt, la vida humana no solamente es un (co)habitar, sino también un *relato*.⁴⁷ Ello significa que las acciones y los discursos reveladores de unicidad se pierden si no son rescatados por una historia (*story*) que les dé cierta coherencia, pero también cierta permanencia. La vida narrada es un “renacer” a través de un relato que se predispone a permanecer. Y es que, allí donde la narración ha tomado “su lugar en el mundo [...], podrá seguir viviendo como una historia entre muchas”;⁴⁸ dará permanencia a la pluralidad de las individualidades únicas, que no desaparecen por completo tras la muerte, siempre y cuando haya una historia que contar (sujetos activos) y predisposición a hacerlo (espectadores-narradores activos).

Este potencial resignificativo de la narración opera tanto a nivel personal como colectivo, construye biografías e historia, y permite captar el modo en que ambas interactúan. En este sentido, cumple una función ética y política, pero también cognoscitiva. No solo favorece la comprensión que acompaña a toda acción e implica asimismo un proceso de auto-comprensión,⁴⁹ sino que se convierte en su condición de posibilidad, pues, “solamente comprendemos lo exteriorizado, lo hablado, lo narrado”.⁵⁰ Permite reflexionar sobre el “suelo de los hechos” sin ceder a su determinismo, es decir, sin quedar atrapados en la aceptación acrítica del mundo que éstos han creado, y da sentido a ese mundo, nos reconcilia con él como un juego de aceptación y resistencia ante la realidad, en el que intervienen la experiencia personal y el pensamiento crítico. Puesto que, para Arendt, “toda persona individual necesita esta reconciliación con un mundo al que nació como un extraño, y en el cual, *en razón de la unicidad de*

⁴⁶ Arendt, *HC*, 176. [Trad. cast.: *CH*, 200].

⁴⁷ Tomo esta idea de Julia Kristeva, *El genio femenino. I. Hannah Arendt*, trad. Jorge Piatigorsky (Buenos Aires: Paidós, 2000), 118. Véase de la misma autora: *Hannah Arendt: Life is a Narrative* (Toronto: University of Toronto Press, 2001). Otras autoras también han subrayado el “pensamiento narrativo” de Arendt: Françoise Collin, Simona Forti, Fina Birulés, Cristina Sánchez, Alicia Poza, etc.

⁴⁸ Hannah Arendt, “On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing”, en *Men in Dark Times* (Nueva York: Harvest, 1968), 22 (citado a partir de ahora como *MDT*). Trad. cast.: “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing”, en *Hombres en tiempos de oscuridad*, trad. Claudia Ferrari (Barcelona: Gedisa, 1990), 32 (citado a partir de ahora como *HTO*).

⁴⁹ Hannah Arendt, “Comprensión y política (Las dificultades de la comprensión)”, en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, trad. Agustín Serrano de Haro (Caparrós: Madrid, 2005), 375 (citado a partir de ahora como *EC*).

⁵⁰ Arendt, *DF*, Cuaderno XXVI [24], 700.

su *persona* sigue siendo por siempre un extraño”, llega a la conclusión de que la *comprensión* es “el modo específicamente humano de estar vivo [...]”.⁵¹

Desde la perspectiva que ofrece la interpretación de la vida humana como un *(co)habitar*, un *relato* y un proceso de *comprensión*, la filósofa nos sitúa ante dos dimensiones semánticas y ontológicas diferentes de lo que entiende por “aparición”, así como de la “pluralidad” y la “natalidad” a las que está intrínsecamente ligada. En primer lugar, destaca la aparición de cada ser humano en la Tierra compartida con otras especies y objetos. En esta primera dimensión, lo inesperado se inserta con cada nacimiento y la pluralidad se expresa como “ley en la *Tierra*”. Si bien ya hay singularidad y percepción, todavía no hay unicidad ni relato. Según Arendt, la vida humana aún no se puede expresar como *biografía*, porque en el mero habitar la tierra sin acciones ni discursos, nadie puede revelarse como singularidad única. En segundo lugar, se puede percibir en sus textos una restricción semántica del término de “aparición”, por la cual los seres humanos “no existen meramente como otras cosas vivas o inanimadas, sino que hacen su aparición de manera explícita”.⁵² En este nivel específicamente humano, cada individuo responde a su “condición natal” insertando la novedad en el mundo mediante la acción, que revela asimismo su identidad personal; y la pluralidad se expresa como “la paradójica pluralidad de los seres únicos”.⁵³

Aunque ambas dimensiones son igualmente relevantes y no pueden ser pensadas de forma separada, Arendt hace coincidir esta última con la esfera política a la que dedica prácticamente su obra entera. La natalidad y la pluralidad que son un hecho del mundo, aparecen asimismo como el fundamento ontológico de lo que ella entiende por “espacio político de aparición”. Precisamente porque “cobra existencia siempre que los hombres se agrupan por el discurso y acción”,⁵⁴ tiene poco que ver con la política profesional. Como desarrollaré en los próximos capítulos, adquiere un sentido mucho más amplio de rango ontológico-existencial. Por eso, es importante tener presente desde ahora que por “espacio” no debería entenderse exclusivamente una situación física concreta. Como señala Simona Forti, siempre que Arendt habla del “espacio de aparición” se refiere a “lo trascendental de la política”,⁵⁵ más que a una

⁵¹ Arendt, “Comprensión y política”, en *EC*, 372. El subrayado es mío.

⁵² Arendt, *HC*, 198-199. [Trad. cast.: *CH*, 221].

⁵³ Arendt, *HC*, 176. [Trad. cast.: *CH*, 200]. Estos dos niveles de aparición enriquecen y, al mismo tiempo, complejizan la propuesta de Arendt. A veces operan de un modo confuso y ambiguo. Véase Arendt, *DE*, cuaderno V [4], 101.

⁵⁴ Arendt, *HC*, 199. [Trad. cast.: *CH*, 222].

⁵⁵ Simona Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, trad. Irene Romera Pintor y Miguel Vega Cernuda (Madrid: Cátedra, 2001), 334. Para un análisis de las relaciones entre espacio y política en Arendt, Laclau, Mouffe y Rancière, véase Mustafa Dikeç, “Space as a Mode of Political Thinking”, *Geoforum* 43, n.º (2012): 669-676.

forma política determinada. Se trata de “la potencialidad de estar juntos”,⁵⁶ que la filósofa intenta dar cuenta recuperando simbólicamente la imagen de la “*polis*” griega. A diferencia de la territorialidad de la “ciudad-estado”, la *polis* era “la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiend[ía] entre las personas que viv[ían] juntas para este propósito, *sin importar dónde estén*”.⁵⁷

Del mismo modo que en su teoría están presentes ambas extensiones semánticas y ontológicas del concepto de “aparición”, deberían considerarse dos dimensiones distintas del concepto de “desaparición”. Aunque Arendt no desarrolla este término en su obra, en un mundo en el que *ser* y *aparecer* coinciden, la muerte física se presenta como “la experiencia más radical de desaparición”.⁵⁸ No obstante, precisamente porque la vida humana es definida como un (co)habitar el mundo con otros agentes y espectadores que nos pueden reconocer, pero también ignorar o rechazar,⁵⁹ pueden surgir lo que en el próximo bloque denominaré como “espacios de desaparición”, que tampoco remiten necesariamente a una dimensión física.

En este punto conviene adelantar una pregunta que recorrerá esta tesis de principio a fin: cuando la amenaza física o simbólica de desaparición se convierte en la única forma factible de vida, ¿puede ésta seguir siendo definida como un “habitar”? Si toda existencia requiere un espectador susceptible de ver y oír, ¿qué “individualidad única” permanece en los contextos en los que no hay percepción, ni escucha, ni la posibilidad de tener una vida narrada?, ¿qué tipo de “reconciliación” con el mundo puede articularse en un mundo violento? o, por decirlo de otro modo, si la realidad del mundo, así como la de quienes es su morada y actúan en él, emerge únicamente de la pluralidad de perspectivas compartidas, cabe preguntarse, como lo hizo la misma Arendt, “¿cuánta realidad debe retenerse incluso en un mundo inhumano si no queremos reducir la humanidad a una frase vacía o un fantasma?”⁶⁰

Mujer judía y alemana, víctima de la violencia totalitaria y apátrida durante más de 18 años, Hannah Arendt construye su propuesta sobre la base de esta pregunta. Su conceptualización de la política como espacio de aparición y, en conexión con ella, la de la identidad personal, está enraizada en su propia experiencia de exclusión de la comunidad política por ser judía. Una dimensión de su identidad que había recibido y compartía con muchos otros,

⁵⁶ Arendt, *HC*, 201. [Trad. cast.: *CH*, 224].

⁵⁷ Arendt, *HC*, 198. [Trad. cast.: *CH*, 221]. El subrayado es mío.

⁵⁸ Arendt, *LM*, 80. [Trad. cast.: *LVE*, 102].

⁵⁹ “El término de «apariencia» carecería de sentido si no existiesen receptores para las apariencias, criaturas vivas capaces de *percibir, reconocer, y reaccionar* —en forma de deseo o huida, aprobación o rechazo, culpa o alabanza—, frente a lo que no solo está ahí, sino que aparece ante ellos y tiene significado para su percepción”. Arendt, *LM*, 19. [Trad. cast.: *LVE*, 43].

⁶⁰ Arendt, “On Humanity in Dark Times”, en *MDT*, 22. [Trad. cast.: *HTO*, 32].

pero que no revelaba quién era ella en singular. En esta encrucijada de encuentro con la violencia totalitaria y la experiencia de (des)configuración de la identidad, hallamos el origen de la politización de su vida y de su obra. El hecho personal de haber nacido judía no había sido un problema para ella hasta que comenzó a ser discriminada y a perder derechos por pertenecer al pueblo judío, esto es, hasta que su propio problema se había convertido en “puramente político”.⁶¹ Como reconocía en una famosa entrevista con Günter Gaus, a partir de aquel momento solo podía preguntarse: “¿qué puedo *hacer yo en concreto como judía?*”⁶² Llegó a la conclusión de que la confrontación con la violencia totalitaria exigía la politización de la dimensión personal de su vida que estaba siendo atacada y actuó en consecuencia.⁶³

Arendt, que habitó, narró e intentó comprender un mundo violento, construyó su teoría de la política como espacio plural de aparición y revelación, de acción concertada y empoderamiento de la identidad (colectiva e individual), libre de toda forma de violencia. En el contexto actual de proliferación de identidades cerradas, de temor al encuentro con la diferencia e incremento de la violencia como desencadenante de la desaparición, su conceptualización del “poder” en tanto acción concertada y sustento del espacio de aparición, de la “pluralidad” como condición para la configuración de la identidad personal y la “natalidad” como comienzo de “algo” y “alguien” nuevo, han sido activamente recuperadas como una vía para salir del paradigma de la violencia y el sujeto soberano (individual y colectivo).⁶⁴

Si bien estas relecturas no suelen profundizar en las complejas articulaciones entre la (des) configuración de la identidad y la violencia en su pensamiento, permiten adentrarnos en las tensiones que emergen del cruce entre ambos temas. Los dos capítulos siguientes pretenden dar cuenta de esas tensiones. El primero reconstruye la teoría arendtiana de la identidad personal en conexión con su conceptualización de la política como un espacio de aparición sin violencia, en diálogo con la recuperación contemporánea que se ha hecho de ella. El segundo capítulo pone en relación sus conceptos de poder e identidad como sustento del espacio de aparición y empoderamiento de la identidad, tanto colectiva como personal, con el objetivo de repensar las tensiones de su propuesta desde un nuevo enfoque que desplaza la

⁶¹ Hannah Arendt, “¿Qué queda? Queda la lengua materna”, en *EC*, 29.

⁶² Arendt, “¿Qué queda? Queda la lengua materna”, en *EC*, 28. El subrayado es mío.

⁶³ Como es bien conocido, Hannah Arendt se unió al movimiento sionista y ayudó a otras personas de origen judío a huir de la Alemania nazi. Más tarde, cuando ella misma tuvo que huir a Francia, comenzó a participar en una organización que trasladaba a niñas y niños judíos a Palestina. No obstante, se trataría de una de las pocas veces que Arendt “actuó”. Como reconocía al final de su vida en un famoso congreso sobre su obra, su primer impulso fue siempre el de la comprensión y solo había actuado cuando las circunstancias la habían obligado a ello. Véase Hannah Arendt, “Arendt sobre Arendt”, en *De la historia a la acción* (Barcelona: Paidós, 1995), 140 (citado a partir de ahora como *DHA*).

⁶⁴ Véase Adriana Cavarero, “Inclinaciones desequilibradas”, en *Cuerpo, memoria y representación, op. cit.*, 22; 31.

atención del debate ya conocido sobre la tesis arendtiana de la contraposición entre el poder y la violencia, a la aparente relación antinómica entre la configuración política de la identidad personal y la violencia prepolítica como destrucción o desconfiguración de dicha identidad.

I. 1. LA CONSTRUCCIÓN INTERSUBJETIVA DE LA IDENTIDAD PERSONAL

Entre lo privado y lo público, lo íntimo y lo social

Como sucede con muchos otros temas del pensamiento de Hannah Arendt, su tratamiento de la identidad se encuentra disperso en distintos textos sin ninguna intención de sistematizarlo. Es bien conocido que no son los conceptos ni las teorías abstractas, sino los hechos que la interpelan, el punto de referencia desde el que inicia sus reflexiones. Fiel a lo que al final de su vida definía como un “pensar sin barandillas”, no encontramos en su estudio de la identidad ninguna vinculación a una tradición intelectual concreta ni tampoco un análisis ordenado de sus distintas dimensiones (política, social, personal) y planos (colectivo e individual), ni mucho menos del modo en que se articulan. Si bien su metodología asistemática ofrece un pensamiento original, en ocasiones resulta ambiguo y no siempre congruente. Sin embargo, como advierte Simona Forti, es un error “acercarse a la filosofía política de Arendt con el intento de arrancarle respuestas precisas [...]. Pues si es posible sacar más de una sugerencia para el presente, de su obra no surge ningún proyecto articulado”⁶⁵

Precisamente porque su pensamiento está fuertemente enraizado en los acontecimientos que la interpelan, retomar su experiencia de expulsión y persecución puede ser un buen punto de partida para detectar las preocupaciones que están en el trasfondo de su teorización de la identidad y toda una serie de aprendizajes que se irán desentrañando a lo largo de este capítulo. La primera lección que aprendió de sus 18 años de apátrida fue que ser “meramente humano” no asegura, de hecho, imposibilita o en todo caso dificulta el reconocimiento de una biografía. Los refugiados de los que ella formaba parte llegaban a los países extranjeros habiendo perdido el entramado de la vida cotidiana que les confería un “lugar diferenciado en el mundo”,⁶⁶ pero también la posibilidad de ser reconocidos como “alguien” en cualquier lugar al que pudieran llegar.

En segundo lugar, comprendió que uno se convierte en “ser humano en general” cuando es expulsado de la comunidad política y que eso puede llevarse a cabo reduciendo a los indi-

⁶⁵ Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, 52.

⁶⁶ Arendt, *OT*, 293. [Trad. cast.: *LOT*, 416].

viduos, grupos y pueblos enteros a lo que les es *dado* (natural o históricamente). El carácter novedoso de esos refugiados es que no eran perseguidos por sus acciones u opiniones, sino por una dimensión colectiva y recibida de su identidad (por ejemplo, el hecho de ser judíos por herencia familiar) que erradicaba *a priori* cualquier posibilidad de revelar su unicidad. Sin embargo, esto no llevó a Hannah Arendt a justificar el rechazo de “lo dado” (como es el caso del *parvenu*), ni el abandono del mundo común (como el paria recluido en su vida íntima).

La tercera lección que extrajo de su condición de paria es que tan dañino para la construcción intersubjetiva de la identidad es la reducción de los seres humanos a lo que es recibido, como pretender evitarlo. Su crítica tanto a la asimilación como a la introspección, está enraizada en el peligro que para ella supone el “escapismo” de la realidad del mundo. En el primer caso, porque distorsiona cómo aparecemos en él, mediante “falsos disfraces”; en el segundo, porque conduce a una “falsa lucha” personal que pierde toda referencia al mundo.⁶⁷ Sin embargo, esta crítica no tiene como correlato una devoción hacia lo recibido. En su lugar, la filósofa propone la idea de “gratitud”.

El cuarto aprendizaje de gran repercusión para el desarrollo de su teoría de la identidad es que cuando un individuo o pueblo es agredido, debe defenderse en los “términos de la identidad que está siendo atacado”.⁶⁸ Pero se negó a aceptar que ello debiera hacerse por amor a lo dado o a la colectividad a la que se pertenece. Según ella, cualquier sentimiento semejante hacia un grupo puede subordinar la identidad personal a la colectiva, en su caso particular, la de la colectividad judía. Supondría, en definitiva, luchar por el reconocimiento de su pertenencia al “pueblo judío” en los mismos términos en que había sido expulsada del “pueblo alemán”.⁶⁹

Ambos planos de la identidad se entrecruzan en la conceptualización arendtiana del espacio público y político de aparición. Tanto la identidad colectiva de las comunidades y sus

⁶⁷ “La lucha de Rahel contra los hechos, sobre todo contra el hecho de haber nacido judía, muy pronto se transformará en una lucha contra sí misma. [...] Ella, la desfavorecida deberá negarse, cambiarse, falsificarse, pues no puede negar sin más el hecho de su existencia [...]. Una vez hemos dicho no a nosotros mismos, no hay elección; solo hay una vía: ser siempre, en cualquier momento, otro”. *Rahel Varnhagen: Vida de una mujer judía*, trad. Daniel Najmías (Barcelona: Lumen 2000), 33-34 (citado a partir de ahora como *RV*).

⁶⁸ Véase Arendt, “On Humanity in Dark Times”, en *MDT*, 18. [Trad. cast.: *HTO*, 28-29].

⁶⁹ En su crítica al rumbo que había tomado el sionismo, afirma: “este nacionalismo no es más que la asunción acrítica de la versión alemana del nacionalismo. Según esta versión, la nación es un organismo eterno, el producto de un inevitable desarrollo natural de cualidades innatas; los pueblos no son entendidos como organizaciones políticas, sino como personalidades sobrehumanas”. Hannah Arendt, “Zionism Reconsidered”, en *The Jewish Writings*, ed. Jerome Kohn y Ron H. Feldman (Nueva York: Schocken Books, 2007), 366-367 (citado a partir de ahora como *JW*). Trad. cast.: “El sionismo. Una retrospectiva”, en *Escritos judíos*, trad. Vicente Gómez Ibáñez (Barcelona: Paidós, 2009), 461 (citado a partir de ahora como *ESJ*).

diversos grupos como la identidad personal de sus miembros, requieren de la esfera política, porque solo mediante la acción conjunta en ella los sujetos encuentran puntos comunes que les permiten constituir un “nosotros” diferenciado, y porque es allí donde cada mujer y cada hombre puede aparecer como un “yo” insustituible en la pluralidad. Una unicidad que, además, no se revela hasta que el sujeto actúa con otros y en ese mismo acto interrumpe cualquier tendencia hacia la paralización de un nosotros uniforme y excluyente. El totalitarismo es la forma de gobierno que llevó más lejos la construcción de un “nosotros” homogéneo y violento, que no acepta la convivencia con otras comunidades ni ninguna singularidad diferenciada.

Con el propósito de confrontar el contexto de completa indistinción que instauró el sistema totalitario, Arendt desarrolla su propuesta política recurriendo a lo que Seyla Benhabib ha denominado “el arte de hacer distinciones”.⁷⁰ A través de toda una serie de conceptos contrapuestos y de la diferenciación entre esferas de la vida humana, configura su propia red conceptual basada en la distinción fundamental entre lo político y lo prepolítico (o antipolítico), que sustenta la separación entre el espacio público y los espacios no políticos o prepolíticos de la vida humana: privado, social e íntimo.

Aunque esta tesis pretende transitar las zonas porosas de su pensamiento, este primer capítulo se centra en su insistencia en delinear las fronteras que habían sido borradas. Iremos viendo cómo aquello que enmarca en el espacio público-político podrá “aparecer”, estará asociado a las acciones y las palabras, a las relaciones horizontales y pacíficas de comunicación, será performativo y creador de nuevas realidades. Por otra parte, lo que quede vinculado a lo prepolítico estará ligado a las relaciones jerárquicas de dominación, a la invisibilidad e imposibilidad de distinguirse, a la imposición de silencio y, en última instancia, a las relaciones de violencia.

Toda su propuesta puede ser pensada desde el esfuerzo por distinguir entre lo público y lo privado, y conceder al primero el privilegio de ser el espacio donde los seres humanos pueden ser libres, sin estar determinados por la coacción que imponen las necesidades biológicas y las relaciones de violencia. Con la finalidad de reivindicar “la dignidad de la política” en un contexto de descrédito absoluto, recupera de la Grecia Antigua la distinción entre *oikos* y *polis*. Si, por un lado, la esfera pública se presenta como un lugar de encuentro y reconocimiento, mediado por las acciones compartidas —siendo éstas y el discurso performativo la forma de actividad más elevada que permite a los humanos iniciar lo inesperado y revelar

⁷⁰ Véase el capítulo “The Art of Making and Subverting Distinctions: With Arendt, Contra Arendt”, en Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, *op. cit.*, 123-171.

quiénes son—, el ámbito privado aparece vinculado a la satisfacción de necesidades y la supervivencia individual y de la vida de la especie. En cualquier caso, este último aparece como un espacio de “privación”, carente, no de discurso, sino de un modo de vida basado en él.⁷¹

Esta distinción entre lo público y lo privado, la ciudad y el hogar, le ha supuesto todo tipo de críticas, especialmente por parte del feminismo. Sin embargo, veremos que no es el único significado que la filósofa concede a lo privado, ni reduce la relación entre ambos a mera contraposición. A pesar de considerarlo como un ámbito sin dimensión intersubjetiva, donde se desarrolla la vida biológica, también lo define como un espacio protector ante la “luz pública”, especialmente cuando ésta se convierte en una forma de vigilancia exhaustiva. Teniendo en mente el sistema totalitario, que encontró los “medios de dominar y aterrorizar a los seres humanos desde dentro”,⁷² enfatiza la relevancia de preservar el espacio privado como reverso de lo político que, hasta cierto punto, permite decidir cómo y cuándo aparecer.

Por todo ello, aunque la vida privada aparece en su obra subordinada a la pública, en ningún momento pierde su relevancia central. La crítica de Arendt se dirige concretamente a la indistinción de las esferas, que ella asocia al surgimiento moderno de la “esfera social”. Si bien la sociedad totalitaria es la que llevó más lejos la destrucción tanto de lo público como de lo privado, el ascenso moderno de “lo social” supuso el advenimiento público de lo privado y la transformación de la vida biológica en un bien supremo. Emerge, de este modo, una sociedad basada en el ritmo cíclico de las necesidades y las dinámicas de consumo incesante, que coinciden con el desarrollo del capitalismo moderno, la reducción de la política a mera “administración doméstica de alcance nacional”⁷³ y la consolidación del Estado-nación como la forma política dominante que intenta hacer coincidir a la “comunidad nacional” con el Estado soberano y a la ciudadanía con una identidad nacional predefinida. En definitiva, un tipo de sociedad que impone uniformidad y hace inviable toda singularización.

Para hacer frente a esta uniformidad, los mismos miembros de la sociedad moderna respondieron con la exaltación de las pasiones y la vindicación de un espacio íntimo. Según Arendt, al igual que el ámbito privado, lo íntimo también permanece oculto. Pero, si el primero se centra en el “metabolismo con la naturaleza [...] o lo necesario”⁷⁴ y tiene un lugar

⁷¹ Véase Arendt, *HC*, 27. [Trad. cast.: *CH*, 41].

⁷² A través de la fusión entre ideología y terror. Arendt, *OT*, 325 [Trad. cast.: *LOT*, 455].

⁷³ Arendt, *HC*, 28. [Trad. cast.: *CH*, 42].

⁷⁴ Sobre la distinción entre lo privado y lo íntimo, véase Arendt, *CH*, 50 y 59. En su diario filosófico aclara: “Lo íntimo y lo privado no son lo mismo. La intimidad es el gran descubrimiento que procede de la experiencia de lo social. La intimidad es lo oculto, de lo que no nos avergonzamos, o que en público no significa vergüenza, Por tanto: A. Privado: metabolismo con la naturaleza, o trabajo, o metabolismo con lo necesario; mejor dicho: sometido a lo coactivo. B. Público: aparecer, mostrarse en libertad, donde lo privado se convierte en vergonzoso [...] C. Sociedad: la unión de la

tangible en el mundo (la propiedad privada), la vida íntima se centra en “los asuntos del corazón” (los sentimientos, el amor, etc.) y carece de toda referencia externa. Por ese motivo, en lugar de detener el avance de “lo social”, acabó impulsándolo. No solo mantuvo la indistinción público-privado y el conformismo de una sociedad pasiva replegada en la calidez de la vida íntima, sino que fomentó el aislamiento y consolidó las bases para el desarrollo del subjetivismo moderno, el auge de la introspección y la pérdida del mundo compartido.⁷⁵

Frente al ámbito prepolítico de lo privado, lo íntimo y lo social, Arendt defiende que es en el espacio público-político de aparición, donde puede configurarse un “nosotros plural” que no obstruya la unicidad de los miembros, ni la diferencia de otros grupos. Considera que fundar una comunidad política en función de los rasgos naturales y culturales recibidos o en función de las necesidades biológicas, no solamente es “abstracto”, sino intrínsecamente excluyente. Sin embargo, veremos que el precio que paga para preservar el espacio político de toda tendencia uniformizante es elevado. Por un lado, no es capaz de percibir que tan peligroso es sentar las bases de la comunidad política en función exclusiva de las necesidades y de lo que nos es dado, como excluirlos del debate político. Por otro lado, la lleva a construir una teoría de la identidad individual escindida entre las dimensiones pública (política) y privada (prepolítica), entre lo que se muestra y puede confirmar su existencia mediante la presencia de los otros, y lo que debe permanecer oculto para no corromper el espacio político de aparición. En definitiva, una identidad que para poder configurarse y revelarse como única, parece (al menos en un principio) tener que relegar u ocultar su dimensión social (clase, etnia, raza, género, sexo, etc.), las necesidades corporales, y las emociones, según ella, uniformizantes.

La “identidad personal” en la que se centra esta tesis es para Hannah Arendt pública y política, y, por lo tanto, no puede entenderse como sinónimo de la “identidad privada”. En este sentido, comparto con Margaret Betz Hull que ha habido una errónea interpretación de la noción arendtiana de “identidad personal”, que identifica “lo personal” con “lo privado” y, por lo tanto, contrapuesto a “lo público”.⁷⁶ Aunque en ocasiones la filósofa utiliza ambos

referencia recíproca en la necesidad. D. Intimidad: amor y amistad. En Rousseau encontramos solamente: sociedad e intimidad como contraposición de aparecer y ser, de inauténtico y auténtico. Lo político, que ha de superar el ‘desgarramiento’, destruye tanto la sociedad como la intimidad”. Arendt, *DF*, cuaderno XXI [38], 513-14.

⁷⁵ Véase Arendt, *HC*, 48. [Trad. cast.: *CH*, 56].

⁷⁶ En esto disiento de Seyla Benhabib, véase “Appendix: The Personal is not the Political”, en *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, *op. cit.*, 221-233. En contraposición, Betz Hull sostiene: “The specific feature of Arendt’s position on the public and the private that is most commonly misunderstood involves the belief that she argued the personal and the public oppose one another, when in fact Arendt maintained that the personal is public. Unlike our colloquial use of the term “personal,” she holds that the private and the personal, not the public and the personal, actually oppose one another [...]. For Arendt, the difference between the private and the personal is that the private constitutes the givens of life (one’s sex, one’s ethnicity, etc.), whereas the personal or the persona, by contrast, represents the publicly created being. The “personal” is literally the formation of the person in public with all the accompanying personal

términos indistintamente fomentando tal confusión, podría decirse que en su propuesta la identidad personal es una construcción política, siempre y cuando entendamos por “personal” aquello que se construye intersubjetivamente, a través de las palabras y acciones.

Hablar de la identidad en términos políticos (identidad política) suele remitir directamente a su dimensión colectiva. La relevancia de enfatizar la dimensión política de la identidad personal, obliga a pensar “lo personal” más allá de lo íntimo, subjetivo o privado y, por supuesto, más allá del sujeto autónomo-soberano moderno que permanece vigente en el imaginario social actual. Pero también invita a reflexionar sobre “lo político” más allá de una dimensión meramente institucional. A través del concepto de “espacio de aparición”, Arendt ofrece un recurso para repensar ambos aspectos. Por ello, a pesar de las limitaciones de su análisis que irán saliendo a la luz en este capítulo, veremos que ofrece una perspectiva lúcida para reconsiderar la identidad en general, y en concreto la (des)construcción de identidad personal, como uno de los problemas *políticos* centrales de nuestro tiempo.

I.1.1. La dimensión privada de la identidad “personal”. Una aproximación crítica

En las primeras páginas de *La condición humana*, Arendt plantea la problemática inherente al concepto de “naturaleza humana” y la necesidad de sustituirlo por las “condiciones de la vida humana” que nunca nos determinan por completo.⁷⁷ En el trasfondo de esta problemática encontramos una de las perplejidades más antiguas de la filosofía: la incapacidad que los seres humanos tenemos para responder algo que, sin embargo, no podemos dejar de preguntar: *¿quiénes somos?* En este contexto escribía: “resulta muy improbable que nosotros, que podemos saber, determinar, definir las esencias naturales de todas las cosas que nos rodean, seamos capaces de hacer lo mismo con nosotros mismos, ya que eso supondría saltar de nuestra propia sombra [...]. Más aún, nada nos da derecho a dar por sentado que el hombre tiene una naturaleza o esencia en el mismo sentido que otras cosas [...]”⁷⁸

Experimentamos una perplejidad semejante cuando intentamos decir quiénes somos en nuestra singularidad. Según Arendt, la identidad personal solo se revela mediante las acciones y las palabras en compañía con otros, pero el propio agente no puede aprehender a ese

characteristics that follow [...]”. Margaret Betz Hull, *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt* (Londres y Nueva York: Routledge, 2002), 129.

⁷⁷ Desarrollo este tema en el capítulo 4.

⁷⁸ Arendt, *HC*, 10. [Trad. cast.: *CH*, 24].

“quién” que se revela en la acción. En su lugar, concede al espectador el punto de vista privilegiado para conocer la identidad de los demás. No obstante, esta perspectiva encuentra su propio límite en el momento en que el espectador intenta articular con palabras “la esencia viva de la persona tal como se muestra en la fusión de acción y discurso”.⁷⁹ La unicidad de la persona parece escapar al lenguaje articulado y, aunque veremos que Arendt encuentra en la narración una solución a esta frustración, la primera tendencia es la de recurrir a la descripción. Entonces nos disponemos a detallar el carácter de la persona y sus habilidades, su apariencia física y la forma de su cuerpo, su edad, sexo y género, su cultura y país de origen, etc. Nos limitamos, diría Arendt, a decir *qué* es, sin poder dar cuenta de *quién* es. Y ello incluye las “cualidades, dotes, talento y defectos que exhibe u oculta”⁸⁰ antes de salir al terreno de la acción y ser atravesados por la mirada de los demás. En definitiva, nos remitimos a aquello que no es “públicamente” constituido, sino “pasivamente” recibido y, precisamente por eso, propio de la esfera prepolítica, ya sea íntima, privada o social.

Desde esta perspectiva, no hay propiamente identidad personal previa al encuentro con los otros en el espacio público-político, porque “recibimos de ellos la mismidad como identidad”⁸¹ y, según Arendt, ese encuentro no puede darse en el ámbito privado dominado por la compulsión de las necesidades corporales (el “yo biológico”); ni en la esfera social como dimensión pública de lo recibido pasivamente, que nos iguala sin posibilidad de distinción (el “yo social”); pero tampoco en la esfera de la vida interna de nuestra psique, como si pudiésemos descubrir en el propio interior algo así como una esencia individual (el “yo psicológico”). Los próximos tres epígrafes tienen como objetivo dar cuenta de cada una de estas dimensiones “prepolíticas” de la identidad.

1.1.1.1. La dimensión social de la identidad personal. Ser mujer, ser judía

“Yo no he pretendido ser otra cosa ni ser de otra manera distinta de como soy, y nunca he sentido la más mínima tentación en ese sentido. Sería como haber dicho que yo era un hombre y no una mujer, es decir, una insensatez”.⁸² Con estas palabras Hannah Arendt respondía a la acusación de traición a su pueblo judío que Gershom Scholem le hizo tras la publicación

⁷⁹ Arendt, *HC*, 181. [Trad. cast.: *CH*, 205].

⁸⁰ Véase Arendt, *HC*, 179. [Trad. cast.: *CH*, 203].

⁸¹ Arendt, *DF*, cuaderno XXVI [39], 13.

⁸² Hannah Arendt, “The Eichmann Controversy: A Letter to Gershom Scholem” en *JW*, 466. [Trad. cast.: “La controversia sobre el caso Eichmann. Carta a Gershom Scholem”, en *ESJ*, trad. Miguel Cancel, 570].

de *Eichmann en Jerusalén*.⁸³ Para ella, ser mujer y ser judía formaba parte de “lo dado”, dos “datos incontrovertibles de su vida”⁸⁴ que en la actualidad podrían enmarcarse en lo que desde la perspectiva interseccional se conoce como marcadores sociales de la diferencia; y desde la óptica arendtiana, es tan imprescindible excluirlos de la esfera política como preservarlos en la esfera social.

Se pueden encontrar al menos tres “marcadores” de identidad social predominantes en su obra (si bien en distintas medidas): sexo/género, etnia y raza. Las reflexiones sobre su condición judía⁸⁵ y su feminidad, así como también su crítica a la “raza” y el “racismo”, comparten una preocupación por la reducción de los individuos a alguna dimensión fáctica de su identidad. Según Arendt, toda categoría de la “identidad social” debe ser excluida del ámbito político para salvaguardar la capacidad de diferenciarnos mediante nuestras acciones, palabras u opiniones, sin importar cuál sea nuestro sexo, raza, etnia, clase, etc. Pero, al mismo tiempo, insiste en la necesidad de preservar estas distinciones en la esfera de la vida social, porque considera que, por muy hiriente que pueda llegar a ser la “discriminación social”, es el precio que a veces hay que pagar para preservar la pluralidad-libertad y evitar la deriva de la sociedad en una masa indistinta.⁸⁶

Ambos postulados están enraizados en su propio encuentro con el totalitarismo y en la negativa a aceptar cualquier tipo de comunidad o grupo basado en algún denominador común natural o históricamente recibido, que pusiese en peligro la “igualdad artificial” de la

⁸³ El enfrentamiento entre Arendt y las autoridades de la comunidad judía es anterior a la publicación de *Eichmann en Jerusalén*, como se puede observar en los textos de los años cuarenta, cuando se distancia del sionismo. No obstante, es en el reporte del juicio a Eichmann, donde acusa a los comités de muchos guetos judíos de no haber actuado para evitar el genocidio nazi, y esta acusación hizo que la calificaran de traidora, antisemita e incluso nazi. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (Nueva York: Penguin Books), 1994. Trad. cast.: Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, trad. Carlos Ribalta (Barcelona: Lumen, 2012) (citados a partir de ahora como *EJ*).

⁸⁴ Arendt, “A Letter to Gershom Scholem” en *JW*, 466. [Trad. cast.: *ESJ*, 570].

⁸⁵ Para Arendt, ser judía formaba parte de su identidad étnica, religiosa y cultural, recibida y privada. Como señala Bat-Ami Bar On, es importante tener presente que el término de “condición” no es sinónimo de “identidad”, puesto que incluye cómo somos estereotipados por los otros, en el caso de Arendt, como judía. Véase Bat-Ami Bar On, *The Subject of Violence. Arendtean Exercises in Understanding*. (Nueva York: Rowman & Littlefield Publishers, 2002), nota n.º 2, 60. Sobre este tema véase también Susan Bickford, “In the Presence of Others: Arendt and Anzaldúa on the Paradox of Public Appearance”, en *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, ed. Bonnie Honig (University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1995), 313-35. Volveremos sobre este tema en el segundo capítulo.

⁸⁶ Esto resulta sumamente controvertido, pero es necesario tener presente el contexto histórico, social y político en el que Arendt escribe, así como repensar si tiene o no potencial para examinar críticamente nuestro presente. No hay que perder de vista que tiene en mente la asimilación judía y que precisamente en su confrontación con ella está basada gran parte de su teoría de la identidad. Frente al intento desesperado de modificar lo dado para ser socialmente aceptado, Arendt opta por preservar la diferencia y soportar el peso de la discriminación. Sobre este tema espinoso, pero no ya referido a los judíos sino a los negros que sufrirían la discriminación racial en Estados Unidos, véase Hannah Arendt. “Reflections on Little Rock”, en *RJ*, 193-213. [Trad. cast.: “Reflexiones sobre Little Rock”, en *RJ*, 187-202].

esfera política. Como veremos detenidamente más adelante, a diferencia de la igualdad natural (*sameness*) basada en lo que nos es otorgado y nos identifica sin posibilidad de distinción, la igualdad política (*equality*) es el “resultado de la organización humana”⁸⁷ como condición para la acción y la posibilidad de diferenciarnos como seres únicos. Sin embargo, las consecuencias de dichos postulados parecen devastadoras. Si bien defiende la igualdad en la esfera política, acepta la discriminación como diferenciación en el ámbito social y descarta la posibilidad de debatir sobre ella en el ámbito político. Ello tiene como correlato algo más que la exclusión de la identidad social del debate público y el rechazo de cualquier tipo de política basada en los intereses de grupos sociales, que parece bloquear toda aspiración de justicia social, también parece perder de vista las articulaciones entre la agencia política y la construcción social de la identidad.⁸⁸

Este ha sido un punto de confrontación irreconciliable con su pensamiento por parte de muchos intelectuales, particularmente por parte de los teóricos de la justicia social, del pensamiento postcolonial y, con especial relevancia, por parte del feminismo. Otros, en cambio, han buscado el modo de “confrontarse con ella de una manera sorprendentemente fructífera”⁸⁹ y han recuperado los recursos que su obra ofrece para trascender sus propias limitaciones. Aunque esta tesis tiene como propósito seguir esta segunda línea de análisis, en este epígrafe me limitaré a señalar los escollos de su tratamiento de la dimensión social de la identidad personal, que se pueden rastrear a través de dos frentes distintos: por un lado, el debate de la filósofa con el sionismo y su deriva nacionalista; por otro lado, el debate con el feminismo como movimiento político.⁹⁰

El análisis de ambos frentes permite comprender en qué sentido su condición de mujer judía aparece en su obra como la suma de dos datos fácticos de su identidad, a los que, no obstante, responde de modo distintivo. Si el hecho ser judía no fue relevante para Arendt hasta que comenzó a ser discriminada por su pertenencia al pueblo judío, el hecho de ser mujer nunca lo consideró un motivo de exclusión. En la entrevista mencionada al comienzo, reconocía que con la llegada del nazismo al poder “la pertenencia al judaísmo se había convertido también en [su] problema” y que su “propio problema era político”.⁹¹ En esta misma entrevista afirmaba que el problema de la emancipación de la mujer nunca le había afectado

⁸⁷ Arendt, *OT*, 301. [Trad. cast.: *LOT*, 426].

⁸⁸ Para un análisis crítico y sugerente de esta problemática, véase Norma Claire Moruzzi, *Speaking through the Mask: Hannah Arendt and the Politics of Social Identity* (Ithaca: Cornell University Press, 2000).

⁸⁹ Collin, *Praxis de la diferencia*, 209.

⁹⁰ Dejo pendiente para el tercer capítulo el análisis de sus reflexiones sobre la raza y el racismo.

⁹¹ Arendt, “¿Qué queda? Queda la lengua materna”, en *EC*, 27-28.

en el plano personal. Y es que, como intentaré demostrar, la misma experiencia totalitaria que la llevó a despolitizar todas las identidades sociales, la llevó a considerar necesaria la politización exclusiva de su identidad judía.

Frente a la asimilación o el abandono del mundo compartido, Arendt vindica la gratitud hacia su identidad judía como una actitud personal y prepolítica, que se politiza cuando comienza a ser excluida por esa condición. Es en ese momento cuando se aproxima al movimiento sionista para reivindicar el derecho a ser judía y la fundación de un Estado judío. Si a lo largo de los siglos XVIII y XIX las respuestas a la cuestión judía se habían planteado en el plano social, Arendt defenderá que su propio tiempo exigía una salida política.⁹² Solo la fundación de un nuevo Estado permitiría a los supervivientes del genocidio nazi recuperar la dignidad de vivir como pueblo diferenciado, pero también de “morir con dignidad: en caso de ser atacados”.⁹³ Una fundación que, según ella, al estar sustentada en la experiencia de absoluta indefensión hizo viable el asesinato de millones de personas y exigía una llamada a la “solidaridad internacional” de todos supervivientes con las víctimas, llegando a decir en 1946 que “el centro de la política judía está constituido por los restos de la judería europea que ahora se encuentra en los campos de Alemania. [...] Toda nuestra perspectiva política surge necesariamente de sus experiencias, de nuestra solidaridad con ellos”.⁹⁴ La “patria judía” (*the Jewish homeland*) no solamente daría realidad política a su pueblo paria, sino también demostraría al mundo que es posible la convivencia con los árabes palestinos, y que “no existen diferencias insalvables entre ambos pueblos”.⁹⁵ Precisamente por ese motivo, sus escritos de los años cuarenta enfatizan una y otra vez que el deseo de vivir y poder morir con dignidad, en ningún caso debe conducir a la búsqueda de la “dignidad a cualquier precio”.⁹⁶

Nunca aceptó acríticamente el sionismo y se enfrentó al cambio de rumbo que había tomado el activismo político judío de aquellos años, basado en el reclamo de “todo o nada

⁹² Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 38.

⁹³ Hannah Arendt, “The Jewish State: Fifty Years After, Where Have Herzl’s Politics Led?”, en *JW*, 386. [Trad. cast.: “El Estado judío: cincuenta años después. ¿A dónde ha llevado la política de Herzl?”, en *ESJ*, trad. Miguel Cancel, 482].

⁹⁴ Arendt, “The Jewish State”, en *JW*, 385. [Trad. cast.: *ESJ*, 482]. Para un estudio detallado del análisis arendtiano sobre el sionismo y su violencia, véase particularmente el sexto capítulo de Bar On, *The Subject of Violence*, titulado: “Violence in the Intersection of Nationalism and the State Form”, 119-146.

⁹⁵ A pesar de su postura conciliadora y federal, y de la defensa de un estado binacional, el tipo de “cooperación judeo-árabe” que defiende Arendt está contaminado por una perspectiva eurocéntrica que distingue entre ambos pueblos del siguiente modo: “uno [...] incorpora los rasgos más avanzados de la civilización europea, el otro, una antigua víctima de la opresión colonial y el atraso”. Hannah Arendt, “To Save the Jewish Homeland”, en *JW*, 395-396. [Trad. cast.: “Salvar la patria judía”, en *ESJ*, trad. Miguel Cancel, 493]. Desarrollaré este tema en el capítulo 3.

⁹⁶ Arendt, “The Jewish State”, en *JW*, 386. [Trad. cast.: *ESJ*, 482].

contra todos y todo”,⁹⁷ una postura sesgada y devastadora sobre la que el sionismo articuló su relación con los árabes palestinos. Rechazó la deriva organicista, excluyente y violenta que había tomado el movimiento sionista⁹⁸ y la formación de un Estado nacionalista que no dejaba espacio para la distinción entre sus miembros y hacía inviable la convivencia pacífica con cualquier otro pueblo. En definitiva, se negó a aceptar lo que era una amenaza y hoy es una realidad consumada: la fundación de un Estado-nación completamente militarizado, basado en la pertenencia al pueblo judío, que, lejos de convertirse en un ejemplo de convivencia,⁹⁹ es un ejemplo vigente del nacionalismo estatalista y su vinculación intrínseca con el ciclo indefinido de violencia y contraviolenca, como la misma Arendt previó con una lucidez sorprendente: “aun cuando los judíos hubieran de ganar la guerra, su final dejaría destruidas las posibilidades y logros sin parangón del sionismo en Israel. Los judíos “victoriosos” vivirían rodeados por una población árabe totalmente hostil, encerrados en unas fronteras permanentemente amenazadas [...]. El pensamiento político se centraría en la estrategia militar; el desarrollo económico estaría determinado exclusivamente por las necesidades de la guerra”.¹⁰⁰

La confrontación de Arendt con el talante chovinista y racista del sionismo dominante —que, como ella misma llega a decir, “no se diferencia de otras teorías de la raza dominante”¹⁰¹— se enmarca en la crítica mucho más amplia a toda forma de nacionalismo, fuertemente inspirada en Rosa Luxemburgo. Ambas pensadoras vieron en el nacionalismo, en su erradicación de las diferencias entre los individuos y de la pluralidad de sus distintos grupos sociales, una conexión sustancial con la violencia orgánica.¹⁰² Una vez que un sujeto o pueblo

⁹⁷ Arendt, “The Jewish State”, en *JW*, 386. [Trad. cast.: *ESJ*, 483].

⁹⁸ En su crítica al sionismo de Theodor Herzl rechaza la tesis que ve a la nación como “un organismo eterno, el producto de un inevitable desarrollo natural de cualidades innatas; los pueblos no son entendidos como organizaciones políticas, sino como personalidades biológicas sobrehumanas”. Arendt, “Zionism Reconsidered”, en *JW*, 367. [Trad. cast.: *ESJ*, 461].

⁹⁹ Pero también Arendt ve en este caso concreto, y en cualquier otro caso de nacionalismo excluyente, un fenómeno más general: “la unanimidad de las masas [...] [como] expresión de fanatismo e histeria”. Arendt está adelantando lo que tiempo después articulará en su crítica a la uniformidad de la sociedad de masas moderna. Véase Arendt, “To Save the Jewish Homeland”, en *JW*, 391-392. [Trad. cast.: “Salvar la patria judía”, en *ESJ*, 488]. De ahí que viera en el “experimento judío en Palestina [una] esperanza de soluciones que serán aceptables y aplicables, no solo en casos individuales, sino también para la gran masa de hombres en todas partes cuya dignidad y humanidad en nuestro tiempo se ven seriamente amenazadas por las presiones de la vida moderna y sus problemas no resueltos”, Arendt, “To Save the Jewish Homeland”, en *JW*, 395. [Trad. cast.: *ESJ*, 493].

¹⁰⁰ Arendt, “To Save the Jewish Homeland”, en *JW*, 396. [Trad. cast.: *ESJ*, 494]. Lo que Arendt no pudo prever es el nivel extremo que ha alcanzado la opresión de los judíos hacia el pueblo palestino.

¹⁰¹ Arendt, “To Save the Jewish Homeland”, en *JW*, 393. [Trad. cast.: *ESJ*, 490].

¹⁰² Véase Bar On, *The Subject of Violence*, 131. Sobre la relación y diferencia entre Arendt y Luxemburgo, véase también Sidonia Blättler, Irene M. Marti y Senem Saner, “Rosa Luxemburg and Hannah Arendt: Against the Destruction of Political Spheres of Freedom”, *Hypatia* 20, n.º 2 (2005): 88-101.

entero es reducido a un aspecto concreto que lo vincula a algún tipo de filiación etno-racial, (e incluso cultural, como la filiación lingüística o religiosa, pero en todo caso concebida como natural),¹⁰³ no solo pierde ocasión para alcanzar su singularidad, sino que intentará erradicar todo “elemento” o sujeto extraño que contamine la pureza de la comunidad nacional. El nacimiento del Estado-nación como fusión de un determinado ordenamiento político-jurídico soberano de un territorio y la “nación” —que, como dice Benedict Anderson, se imagina como una comunidad natural-fraternal limitada y soberana—¹⁰⁴ representa para Arendt “la tragedia” del Estado puesto al servicio de la voluntad de la “comunidad nacional”.¹⁰⁵ Por eso, el nacionalismo aparece en su obra como “la expresión de esta perversión del Estado en un instrumento de la nación y de la identificación del ciudadano con el miembro de la nación”.¹⁰⁶

En el tercer capítulo veremos que esta deriva organicista del sionismo es la misma que había contaminado la atmósfera europea a lo largo del siglo XIX, particularmente al *volk* alemán, con el desarrollo del imperialismo continental sustentado en un nacionalismo racial, y eclosiona en siglo XX con la llegada masiva de refugiados tras la disolución de los imperios multiétnicos en la Primera Guerra Mundial. Aquí es importante acentuar que, si la experiencia biográfica como judía en la Alemania nazi llevó a Hannah Arendt a responder políticamente, uniéndose al sionismo, el tratamiento de su identidad femenina sigue un camino distinto.

Al igual que su identidad judía, ser mujer era para ella uno de esos dones recibidos “por naturaleza” (*physei*) hacia los que una solo puede mostrar gratitud. No obstante, su miopía para percibir el sexismo en la vida diaria,¹⁰⁷ la llevó a ver en su identidad femenina uno de aquellos aspectos privados que debía permanecer al margen de la política. No solamente no lo vivió como un problema personal ni reclamó el derecho a pertenecer a la colectividad de

¹⁰³ Como señala Joan Cocks, Arendt estudia el peligro inherente de esta reducción tanto respecto a las identidades colectivas como respecto a la identidad individual en la que me centro: “Arendt highlights the special dangers, in an age of political equality, of defining selves in terms of the ‘whatness of being’, which prevents individuals from disclosing themselves through the ‘whoness of acting’. She also counters that essentialist definition by investigating collective identities as they are determined in specific socio-historical relations with other identities, fractured by a variety of distinctions within the collective group, and transfigured from one region and age to the next as a consequence of particular constellations of conditions and events”. Joan Cocks, “On Commonality, Nationalism, and Violence: Hannah Arendt, Rosa Luxemburg, and Frantz Fanon”, *Women in German Yearbook* 12, (1996): 41.

¹⁰⁴ Véase Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, trad. Eduardo L. Suarez (México: Fondo de Cultura Económica), 1993. Véase también Eric Hobsbawm y Terence Ranger eds. *La invención de la tradición*, trad. Omar Rodríguez (Barcelona: Crítica, 2002).

¹⁰⁵ Arendt, *OT*, 230. [Trad. cast.: *LOT*, 340].

¹⁰⁶ Arendt, *OT*, 231. [Trad. cast.: *LOT*, 341].

¹⁰⁷ Elisabeth Young-Bruehl, “Hannah Arendt among Feminists”, en *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, ed. Larry May y Jerome Kohn, (Cambridge: MIT Press, 1997), 323.

las mujeres, sino que nunca llegó a considerarlo un problema propiamente político, más aún, vio en el tratamiento politizado del mismo una amenaza para la vida pública por tres motivos principales. En primer lugar, porque introducía la “discriminación/diferenciación social” en la esfera política de igualdad artificial, cuyo acceso pasaría a estar determinado por un parámetro *a priori* excluyente. Quien habla y actúa dejaría de ser reconocido/a desde la espontaneidad inherente a sus acciones u opiniones, para ser considerado/a en función de un dato otorgado a su existencia. Además, la acción conjunta perdería su carácter novedoso e imprevisible, y estaría orientada siempre en una misma dirección, en este caso, “solo a favor de la mujer”.¹⁰⁸ Finalmente, supondría la sustitución de la igualdad política por la uniformidad, que lleva a Arendt a considerar el intento de fundar un partido político de mujeres como un movimiento “abstracto”.¹⁰⁹ Del mismo modo que rechazó la constitución de toda comunidad o grupo a partir de la pertenencia etno-racial, creía que la fundación de un partido político basado en el hecho de ser mujer arrasaría la multiplicidad de formas en que las diferencias pueden manifestarse. De ahí su distanciamiento del feminismo como movimiento político y de ahí también la relegación de las cuestiones de género a la esfera de la vida privada.

Si bien estuvo a favor de la lucha de emancipación de las mujeres, lo consideró un asunto económico-privado e, incluso, natural, desvinculado de la vida política.¹¹⁰ De este modo, perdió de vista su mutua articulación, dificultando el análisis de esta dimensión de la identidad, cuya opresión reside precisamente en la imposibilidad de hacer públicas sus demandas. Fue incapaz de percibir que “ser mujer” también es una diferencia social y políticamente construida, y que el espacio privado tradicionalmente asociado a ella es continuamente rearticulado por lo público.¹¹¹ En resumen, que “lo personal” (o, para ser precisos, lo que Arendt denomina “privado”) “es político” y que lo político es personal.

La crítica del feminismo a su filosofía política se articula en torno a ambos aspectos. Tanto el no haber percibido la discriminación hacia la mujer como un problema personal, como el haber concebido la lucha de liberación femenina como una cuestión privada-prepolítica, han llevado a muchas intelectuales a considerarla una “enemiga” del feminismo. La recuperación arendtiana de la antigua distinción entre “la luz” de la *polis* “artificial” y “la oscuridad” del *oikos* “natural” generalmente percibido en términos negativos, así como también todas aque-

¹⁰⁸ Hannah Arendt, “Acerca de la emancipación de la mujer”, en *EC*, 89.

¹⁰⁹ *Ídem*.

¹¹⁰ O que, en todo caso, debía canalizarse “como objetivos políticos [concretos] [...] que estuvieran coordinados con los objetivos de otros grupos políticos”. Así lo señala su biógrafa Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Una biografía*, 164.

¹¹¹ Véase Julia Urabayen, “La autonomía de lo político frente a lo personal y lo social-económico en la obra de Arendt”, *Revista de Filosofía* 39, n.º 1 (2014): 14.

llas actividades tradicionalmente asociadas a la mujer (la reproducción y el mantenimiento de la vida, e incluso el cuidado de los otros, que la filósofa pasa por alto), tampoco ha sido una ayuda para suavizar la tensa relación entre Arendt y el feminismo que, solo después de un largo periodo de desencuentro, ha sido rearticulada.¹¹²

Aunque algunas pensadoras han visto en la necesidad de responder políticamente al ataque de su condición judía el principal motivo de su desinterés por las cuestiones de género, lo cierto es que la explicación no puede reducirse exclusivamente a ello. Si bien permitiría justificar el hecho de que haya politizado su identidad judía, deja sin explicar el tratamiento despolitizado de todas las otras identidades sociales, a menos que fuesen atacadas. En este punto es importante tener presente la crítica arendtiana a toda ideología, que, según ella, difiere de una simple opinión, pretende explicar “el curso de los acontecimientos” a partir de una sola idea y está estrechamente conectada con la violencia.

Desde su punto de vista, tanto el nacionalismo como el feminismo y, en general, todo “-ismo” representan una amenaza para la esfera política, porque construyen sistemas unitarios que atentan contra la pluralidad de la vida política. Cuando, además, esos sistemas están basados en algún aspecto biológico e introducen “metáforas biológicas” en el discurso político, el surgimiento de la violencia está asegurado.¹¹³ Como recuerda Elizabeth Frazer [...], “en opinión de Arendt, las formaciones sociales y las ideologías seccionales aumentan la probabilidad de violencia. Y son vehículos para el tipo de ideologías de violencia —que es una fuerza limpiadora, o impulsada biológicamente, o expresiva de libertad— que ella identifica como elementos importantes de la escena moderna”.¹¹⁴

Este tratamiento despolitizado de las identidades sociales y su negativa a aceptar cualquier tipo de “política seccional” es uno de los aspectos más controvertidos de su pensamiento.

¹¹² Para profundizar en algunas de las críticas feministas que han visto en la obra de Arendt un “pensamiento masculino”, véase Adrienne Rich, *Sobre mentiras, secretos y silencios*, trad. Margarita Dalton (Barcelona: Icaria, 1983), 250-251 y Mary O'Brien, *The Politics of Reproduction* (Boston: Routledge and Kegan Paul, 1981). No obstante, esta perspectiva ha sido subvertida por otras teóricas feministas. Algunos de los nombres que irán apareciendo a lo largo de la tesis son: Nancy Hartsock, Françoise Collin, Seyla Benhabib, Bat-Ami Bar On, Joan Cocks, Adriana Cavarero, Judith Butler, Iris Marion Young, Fina Birulés, Cristina Sánchez Muñoz, entre otras. Finalmente, para un estado de la cuestión sobre la recepción feminista de Arendt, además del texto ya citado de Young-Bruehl, “Hannah Arendt among Feminists”, en *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, op. cit., 308-324, véase Mary G. Dietz, “Feminist Receptions of Hannah Arendt”, en *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, op. cit., 17-50; Mary Dietz, *Turning Operations: Feminism, Arendt, and Politics* (Nueva York: Routledge, 2002), particularmente los capítulos quinto y sexto; Fina Birulés, “Notas sobre Arendt y los feminismos”, en *Entreactos. En torno a la política, el feminismo y el pensamiento* (Madrid: Katz, 2015) y de esta misma autora “Hannah Arendt. Modernidad, identidad y acción”, en *Pensar las diferencias*, comp. Mercedes Villanova (Barcelona: Universidad de Barcelona. Instituto Catalá de la Dona, 1994), 21-29.

¹¹³ Me detendré en ello en el cuarto capítulo.

¹¹⁴ Elizabeth Frazer, “Power and Violence”, en *Hannah Arendt. Key Concepts*, ed. Patrick Hayden (Londres: Routledge, 2014), 165.

Así lo demuestran las abundantes críticas por parte del feminismo (particularmente del feminismo radical de las décadas de los setenta y los ochenta), pero también de “socialistas, cualquier activista de clase, activistas por la justicia étnica o racial”¹¹⁵, que no ven cómo su propuesta podría contribuir a sus demandas ni cómo podría responder con medidas públicas a las formas de opresión que impiden a ciertos grupos acceder a la esfera pública en igualdad de condiciones.¹¹⁶

Al final del capítulo, recuperaré estas limitaciones de la perspectiva de Arendt, pero es importante no pasar por alto sus contribuciones. La misma crítica de las identidades sociales como base para la construcción del espacio político, que abrió una brecha entre Arendt y el feminismo, se ha convertido en una de sus principales aportaciones para éste y para reflexionar sobre las “políticas de la identidad” (*identity politics*) en general. Aunque la filósofa se equivocó en despolitizar las identidades, no lo hizo en advertir el peligro que supone convertirlas en fundamento de la comunidad política, así como de la identidad colectiva y personal. En este sentido, podemos decir con Bonnie Honig que es precisamente debido a su rechazo de una “*identity-based politics* (identidad común —ya sea de raza, lenguaje, etnicidad— como base de la política [...]) que su teoría tiene valor para el feminismo”.¹¹⁷ Si hace ya unas cuantas décadas se convirtió en “una aliada”, no es porque en sus textos pueda encontrarse una defensa del feminismo, sino porque ofrece recursos para repensar de forma autocrítica el rumbo que debería tomar la lucha feminista a partir de una concepción relacional de la política y la identidad. Una concepción que prioriza la pluralidad e intenta garantizar la posibilidad de “aparecer” sin que la “apariencia física” determine *a priori* las posibilidades de actuar y hablar, así como tampoco el contenido de los discursos ni los acuerdos que se puedan alcanzar con ellos.

Y la relevancia del “cuerpo” es central en este sentido. Como dice Norma Moruzzi, en el trasfondo de la perspectiva de Arendt está la experiencia del totalitarismo como el caso más extremo donde “todas las posibilidades de identidad ya están inscritas en el cuerpo; las categorías de identidad social [...] se convierten en absolutos encarnados, y el destino de cualquier individuo está simplemente determinado por las políticas de un sistema abarcador en el que el cuerpo está confinado”.¹¹⁸ A ello se debe el rechazo arendtiano de la interferencia en

¹¹⁵ Frazer, “Power and Violence”, en *Hannah Arendt. Key Concepts, op. cit.*, 165.

¹¹⁶ Véase Urabayen, “La autonomía de lo político frente a lo personal y lo social-económico en la obra de Arendt”, 11.

¹¹⁷ Honig, “Toward an Agonistic Feminism”, en *Feminist Interpretations of Hannah Arendt, op. cit.*, 136.

¹¹⁸ Moruzzi, *Speaking through the Mask*, 115.

la esfera política de las diferencias sociales incorporadas (“*embodied*”). Veamos cómo también supuso la exclusión del mismo “cuerpo abyecto” y sus necesidades biológicas.

1.1.1.2. La identidad personal y el cuerpo abyecto como amenaza de lo político

El tema del cuerpo es otro de los ejes fundamentales que articula el debate del feminismo con la propuesta arendtiana. Destacan dos vías principales desde las que es posible explorarlo. Por un lado, el rechazo feminista de la distinción entre las esferas pública y doméstica, así como la reducción de las actividades desarrolladas en ésta, tradicionalmente asociadas a las mujeres, y del cuerpo (femenino) que las sustenta, a un supuesto nivel inferior de la existencia humana. Por otro lado, las consecuencias que tiene la relegación del cuerpo al ámbito privado-prepolítico para la propia esfera política (y también para la privada); entre ellas, la aparente incapacidad de su teoría para dar cuenta de cómo participa en el espacio político y, lo que aquí interesa, en qué sentido estaría integrado en la construcción intersubjetiva de la identidad personal.

Al igual que el hecho de ser mujer y judía, el cuerpo era para Arendt uno de esos aspectos prepolíticos de su existencia que, si bien decía algo de *lo que* era, no revelaba “su única y personal identidad”.¹¹⁹ En los próximos apartados precisaremos la tesis arendtiana de que la revelación de la identidad se alcanza mediante la acción y el discurso en el espacio político de aparición. De momento es suficiente tener presente que, según la filósofa, la identidad física se presenta, por el contrario, “bajo la forma única del cuerpo [...], sin necesidad de ninguna actividad propia”¹²⁰ y que esto deriva en la paradoja de pensar el espacio político como un lugar en que “aparece” un *quién*, en principio, desligado de su dimensión corporal. Esta tensión enraizada en la distinción entre aquello *que somos* y *quiénes somos*, sitúa al cuerpo en un lugar problemático en su obra, aparentemente desvinculado de la esfera política y, por lo tanto, de la revelación de la identidad. Si bien en los próximos apartados matizaré el sentido de esta reticencia arendtiana, es importante tener presente en qué sentido también tiene su origen en el encuentro con el nacionalsocialismo.

Ya en *Los orígenes del totalitarismo* (1951), el cuerpo aparece entre aquellas “cualidades” recibidas “que normalmente solo pueden destacar en la esfera de la vida privada”,¹²¹ porque cualquier clasificación política de las diferencias encarnadas corre el riesgo de reducir a los

¹¹⁹ Arendt, *HC*, 179. [Trad. cast.: *CH*, 203].

¹²⁰ *Ídem*.

¹²¹ Arendt, *OT*, 301. [Trad. cast.: *LOT*, 425].

individuos a algún aspecto exclusivamente físico¹²² e introducir una forma de violencia que determina biológicamente sus objetivos y transforma a “la práctica política en una aplicación mortal o degenerada de las políticas de la identidad esencializadas”.¹²³ Esta conexión entre el cuerpo y el ámbito de la vida privada adelanta su separación de la esfera pública-política y refleja una contraposición presente en su pensamiento mucho más profunda entre la naturaleza y la política,¹²⁴ la necesidad y la libertad, los “procesos devoradores de la vida” a los que queda vinculado el “cuerpo abyecto” y la acción como la ruptura de esos procesos, plenamente desarrollada en *La condición humana*.

En esta obra, la filósofa ya no centra su análisis en la absoluta racialización del cuerpo humano y su exposición a la violencia totalitaria,¹²⁵ sino en su desempeño como “agente del proceso vital”.¹²⁶ Por primera vez aparece claramente relegado a la esfera de la vida privada, vinculado a la compulsión de las necesidades biológicas y a un tipo de actividad concreta que parece alejarlo de la esfera política a la que Arendt consagra la revelación de la identidad personal. Desde esta perspectiva, no puede ser vivido como lugar de libertad ni, por tanto, de realización/revelación de la identidad personal, porque pertenece a la dimensión pre-política de la “simple existencia”, en principio, sin capacidad de iniciativa.¹²⁷

Como veremos detenidamente en el cuarto capítulo, en *La condición humana* se dedica a explorar las tres actividades de lo que denomina la “vida activa” o, en otros términos, la dimensión de la vida en cuanto a aquello que los seres humanos hacemos para mantenernos vivos (labor), para construir un mundo artificial de objetos (trabajo) y para poder superar las diferencias naturales e interrumpir los procesos naturales, iniciando lo inesperado (acción).

¹²² Como aclara Peg Birmingham, “The given and, most especially, embodied differences of all kinds must not be taken up in politically qualified ways. To do so would be to politicize embodiment in the most dangerous of ways, the racialization of the body being the most prominent abuse in her analyses”. Peg Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights: The Predicament of Common Responsibility* (Bloomington: Indiana University Press, 2006), 83. Volveremos sobre esto al final del capítulo.

¹²³ Moruzzi, *Speaking through the Mask*, 152.

¹²⁴ Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, 307. Forti enfatiza: “[...] todo cuanto atañe a lo económico está marcado por un carácter finalista que tiende a la satisfacción de las necesidades naturales”. Véase el análisis completo pp. 287-317 y véase también Fina Birulés, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt* (Barcelona: Herder, 2007), 143.

¹²⁵ Una vez (pre)determinada la identidad de la víctima en función de su cuerpo racializado y definido como impuro, débil, enfermo, degenerado, etc., puede ser concebido como mero “material humano”. En los capítulos 3 y 4 analizaré qué tipo de violencia introduce el totalitarismo, a través de toda una serie de métodos orientados a matar, en primer lugar, al “hombre/mujer *qua* hombre/mujer” y, solo como correlato, el cuerpo físico. Véase Arendt, *HC*, nota n.º 15, 188. [Trad. cast.: *CH*, 268].

¹²⁶ “La filósofa considera que el *cuerpo*, contrariamente al ‘quién’, es el agente del proceso vital, bajo los dos aspectos de la fertilidad y el trabajo. Al asegurar el metabolismo de la naturaleza, el cuerpo realiza la reproducción de las necesidades y la satisfacción de las necesidades”. Kristeva, *El genio femenino. Hannah Arendt*, 194.

¹²⁷ Neus Campillo Iborra, *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político* (Valencia: Universitat de València, 2013), 114.

La labor, el trabajo y la acción representan distintas dimensiones de la existencia humana dispuestas jerárquicamente en función de su proximidad a lo que Arendt entiende por “libertad”. La acción como iniciativa supone el “grado máximo de aparición” y de distinción específicamente humana: la unicidad.¹²⁸ De estas tres actividades, la labor es la única esencialmente ligada al cuerpo y es también considerada la menos humana y más apolítica, porque es la “actividad en la que el hombre no está junto con el mundo ni con los demás, sino solo con su cuerpo, frente a la desnuda necesidad de mantenerse vivo”.¹²⁹ Si bien el “trabajo” también debería ser pensado en función de la implicación y el desgaste del cuerpo, Arendt recupera la distinción lockiana entre “la *labor* de nuestros cuerpos” y “el *trabajo* de nuestras manos”, para enfatizar la diferencia entre ambos tipos de actividades, sus respectivas temporalidades (proyectual o cíclica), lógicas (instrumental o procesual), y agentes (*animal laborans* y *homo faber*).

La labor, por un lado, abarca todo tipo de actividades vinculadas al mantenimiento y cuidado del cuerpo, la satisfacción de las necesidades vitales y la reproducción de la vida, tanto individual como de la especie en general. En esta dimensión de la existencia humana, el cuerpo aparece ligado al ritmo cíclico de la vida orgánica que los seres humanos experimentan en soledad, y, si se unen para laborar conjuntamente, lo hacen en términos de identificación (*sameness*), sin distinción entre ellos ni tampoco entre el comienzo y el fin de la propia actividad laboral. La actividad productiva, por otra parte, se rige por la lógica de medios y fines, que permite al *homo faber* proyectar la fabricación de objetos más o menos duraderos. Precisamente porque el impulso de su actividad es la empleabilidad de los objetos y no la urgencia de las necesidades biológicas, enfatiza el trabajo de “las manos” que remite a la imagen del “artesano”¹³⁰ y, si considera al cuerpo en algún sentido, es en relación a su implicación en la transformación de la materia prima en producto.¹³¹

Así definidos, la labor y el trabajo parecen reflejar la división sexual del trabajo. El cuerpo sometido a las necesidades biológicas —y a todas las actividades dedicadas a sustentarlas— se

¹²⁸ Véase Noelia Bueno Gómez, “La estructura ontológica del pensamiento de Hannah Arendt”, *Eikasía*, n.º 48, (2013): 79-94 y de la misma autora, *Acción y biografía: de la política a la historia. La identidad individual en Hannah Arendt* (Valencia: Tirant Humanidades, 2017), 65-75.

¹²⁹ Arendt, *HC*, 212. [Trad. cast.: *CH*, 235].

¹³⁰ Para abordar la relevancia de esta figura, véase el trabajo de uno de los discípulos más destacados de Arendt: Richard Sennett, *El artesano*, (Barcelona: Anagrama, 2009).

¹³¹ De hecho, cuando se centra en el análisis del trabajo, prácticamente no menciona al cuerpo. Para un análisis crítico de las consecuencias de la distinción entre la labor del cuerpo y el trabajo de las manos (que, no obstante, siguen siendo parte del cuerpo) en la noción sesgada del cuerpo humano en Arendt, véase Robert Major “A Reading of Hannah Arendt’s ‘Unusual’ Distinction Between Labor and Work”, en *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, ed. Melvyn A. Hill (Nueva York: St. Martin’s, 1979), 131-155.

identificaría con el cuerpo femenino, absorto en la función reproductiva y el sostenimiento de la vida. La mujer encarnaría la figura del *animal laborans* recluido en la esfera doméstica y privado de aparición. El *homo faber*, por su parte, coincidiría con la figura del hombre trabajador, que en la teoría arendtiana representa el primer paso para distanciarse de la fatiga propia de la labor y poder aparecer públicamente. Estas coincidencias han sido consideradas una de las consecuencias más problemáticas de la recuperación arendtiana de la separación entre el *oikos* y la *polis* para pensar la política contemporánea, y ha llevado a algunas feministas a ver en las distinciones de *La condición humana* “la tragedia de una mente femenina impregnada de ideología masculina”.¹³²

No obstante, una lectura atenta corrobora, como han señalado otras pensadoras, que “en sus análisis no encontramos una asignación expresa a uno u otro sexo de cada una de las actividades”.¹³³ Más adelante especificaré en qué sentido deben entenderse como distintas “mentalidades”, “formas de vida” o, según Benhabib, “orientaciones actitudinales”,¹³⁴ que no solamente atraviesan a cada ser humano y cada sociedad, sino que, además, varían con las condiciones históricas y los cambios sociopolíticos, sin poder ser esencializadas en función de la diferencia sexual. Por ahora, es suficiente tener presente que la reticencia de Arendt a aceptar una dimensión política del cuerpo se debe a su vinculación a la “igualdad primaria” del proceso vital¹³⁵, sin importar si se trata de un cuerpo femenino, masculino, transexual, etc. No es concretamente el cuerpo femenino el que queda excluido de la esfera política, sino el cuerpo en sí mismo, que es visto como una amenaza para la política por el hecho de estar vinculado a las necesidades fisiológicas. En esta dimensión de la vida orgánica, cualquier diferenciación carece de sentido. Pero, justamente por ello, se convierte en una amenaza para

¹³² Adrienne Rich, *Sobre mentiras, secretos y silencios*, 250. Para un análisis detallado del “cuerpo con género” (*gendered body*) en la obra de Arendt (especialmente en *La condición humana* y *Sobre la revolución*), véase Moruzzi, *Speaking through the Mask*.

¹³³ Cristina Sánchez Muñoz, “Hannah Arendt”, en *Pensadoras del siglo XX, Tomo I*, eds. M^a José Guerra y Ana Har-disson (Oviedo: Nobel, 2006), 129. En esta misma línea, véase Mary Dietz “Feminist Receptions of Hannah Arendt”, en *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, *op. cit.*, 17- 50; Amy Allen, “Solidarity after Identity Politics: Hannah Arendt and the Power of Feminist Theory”, *Philosophy and social criticism* 25, n.º 1 (1999): 103. Otras filósofas, como Linda Zerilli, han visto en el tratamiento arendtiano del cuerpo sin género, una debilidad: “ignora toda la cuestión de la asociación cultural de los procesos cíclicos de la vida con el cuerpo femenino”. No obstante, esta misma autora considera que puede convertirse en una fortaleza si se lo toma en consideración para trascender la misma visión restringida que distingue exclusivamente entre sexo masculino y femenino. Linda Zerilli “The Arendtian body”, en *Feminist interpretations of Hannah Arendt*, *op. cit.*, 174.

¹³⁴ Aunque Seyla Benhabib es conocida por denominar a la distinción arendtiana entre las actividades de la vida activa un “esencialismo fenomenológico”, también habla de “orientaciones actitudinales” cuando analiza la distinción entre lo político y lo social o lo privado y lo público. Esto podría extenderse a las actividades que se dan en dichos ámbitos. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 139-156. Retomaré la relevancia de esta interpretación “actitudinal” en el último capítulo: “II.5.1.3. Difuminando fronteras. Pensando con-contra Arendt”.

¹³⁵ Arendt, “La imagen del infierno”, en *EC*, 246.

la pluralidad del espacio político. Es la preocupación por el carácter irresistible y homogeneizante de las necesidades en sí mismas o, mejor aún, por el avance de las mismas y su extrapolación a todos los ámbitos de la vida, lo que está en el trasfondo de la crítica arendtiana del “cuerpo abyecto” y que se convierte en su obra en una clara insistencia en contenerlo en la esfera privada.¹³⁶

En *La condición humana* la crítica del cuerpo como amenaza del espacio político se enmarca en el análisis de las inversiones de la jerarquía entre las diferentes esferas de la vida activa, como un proceso de despolitización de Occidente que alcanza su máxima expresión en la época moderna, con el ascenso del *animal laborans* y la expansión de su propia “mentalidad” al resto de actividades. Sin embargo, es en *Sobre la revolución* donde su crítica al cuerpo humano aparece más polémicamente desarrollada. En esta obra, la sustitución de la acción por la labor es repensada a través de la aparición pública de los cuerpos hambrientos y la confrontación directa entre la compulsión de las necesidades biológicas y la libertad del espacio político,¹³⁷ entre el cuerpo abyecto homogeneizador y la palabra reveladora de la identidad personal.¹³⁸

Tomando como punto de partida la distinción entre “el fracaso” de la Revolución francesa y “el triunfo” (aunque temporal) de la Revolución americana, Arendt sostiene la controvertida tesis de que las revoluciones no se originan por “cuestiones sociales” (esto es, el problema de la pobreza) ni tampoco tienen potencial para resolverlas. De hecho, cualquier intento de hacerlo supone para ella la despolitización de la revolución y su deriva violenta.¹³⁹ Este habría sido el caso de la Revolución francesa que, tras un breve período de búsqueda de la libertad política, interpuso el “bienestar del pueblo” y la satisfacción de sus necesidades materiales, sustituyendo el “espíritu revolucionario” basado en los contratos mutuos, por el “terror revolucionario”.

¹³⁶ Zerilli, “The Arendtian Body”, en *Feminist interpretations of Hannah Arendt*, op. cit., 176.

¹³⁷ Véase Moruzzi, *Speaking through the Mask*, 14.

¹³⁸ Para un análisis del cuerpo en la obra de Arendt desde la distinción entre “lo performativo de la palabra” y “lo constatativo” de las necesidades corporales, véase Honig, “Toward an Agonistic Feminism”, en *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, op. cit., 135-166. Retomaré esto en el próximo capítulo.

¹³⁹ “Ninguna revolución ha resuelto nunca la «cuestión de la pobreza», ni ha liberado al hombre de las exigencias de la necesidad, pero todas ellas, a excepción de la húngara de 1956, han seguido el ejemplo de la Revolución francesa y han usado y abusado de las potentes fuerzas de la miseria y la indigencia en su lucha contra la tiranía y la opresión. Aunque toda la historia de las revoluciones del pasado demuestra sin lugar a dudas que todos los intentos realizados para resolver la cuestión social con medios políticos conducen al terror y que es el terror el que envía las revoluciones al cadalso, no puede negarse que resulta casi imposible evitar este terror fatal cuando una revolución estalla en una situación de pobreza de masas”. Hannah Arendt, *On Revolution*, (Nueva York: Penguin Books, 1990), 112 (citado a partir de ahora como OR). Trad. cast.: *Sobre la revolución*, trad. Pedro Bravo (Madrid: Alianza, 1988), 112 (citado a partir de ahora como SR).

Aunque desarrollaré la problemática inherente a esta tesis más adelante, conviene adelantar que, para Arendt, hay una conexión directa entre la lucha que emana de las necesidades no saciadas y el surgimiento de una violencia “aparentemente irresistible”, porque “vive y se nutre de la necesidad de la misma vida biológica”.¹⁴⁰ Esto la lleva a distinguir entre el carácter positivo de las revoluciones contra la opresión política (la tiranía) y el carácter destructivo de la lucha contra la opresión social. Se trata de una distinción sustentada en la separación entre lo político y lo social-económico no menos problemática que la distinción entre lo público y lo privado. En este caso, ya no son las identidades sociales, sino la misma pobreza, “cuya ignominia consiste en su poder deshumanizante [...]”,¹⁴¹ la que queda relegada a la oscuridad de la esfera privada y excluida del debate político. Así lo reflejan los pasajes del libro en que la filósofa relata la aparición pública de los “cuerpos impotentes”, como “una masa que se mueve como un cuerpo y [...] actúa como si estuviese poseída por una voluntad”,¹⁴² la de satisfacer las necesidades que coaccionan a todos por igual y que, además, lo hacen violentamente porque actúan con la misma constricción de la necesidad que las compele.¹⁴³

No es mi intención desarrollar aquí las polémicas tesis de este libro ni las numerosas críticas que se le han planteado, tanto desde una perspectiva histórica como desde las teorías de la justicia social.¹⁴⁴ Pero es importante tener presente desde ahora que en su relato de la despolitización de la Revolución francesa, reconstruido a través de la entrada en la escena política de la masa indistinta de hombres y mujeres puestos “bajo el imperio absoluto de sus cuerpos, esto es bajo el imperio absoluto de la necesidad”,¹⁴⁵ reaparece la perspectiva sesgada del cuerpo humano reducido a una dimensión exclusivamente biológica-funcional, aparentemente incapaz de integrarlo en una teorización de la identidad personal.

Precisamente porque para Arendt la revelación de la unicidad requiere un espacio político de aparición y éste “solo empieza donde acaba el reino de las necesidades materiales y la violencia física”,¹⁴⁶ el “quién” solo podría revelarse una vez liberado del cuerpo abyecto, con-

¹⁴⁰ Arendt, *OR*, 112. [Trad. cast.: *SR* 112].

¹⁴¹ Arendt, *OR*, 60. [Trad. cast.: *SR*, 61].

¹⁴² Arendt, *OR*, 94. [Trad. cast.: *SR*, 95].

¹⁴³ “Una violencia y una necesidad que se movían y arrastraban a todos y con todo en su oleaje”. Arendt, *OR*, 113. [Trad. cast.: *SR*, 113]. Desarrollaré este tema en el apartado II.4.2. Para Arendt, la irresistibilidad de la necesidad hizo parecer a la violencia también irresistible.

¹⁴⁴ Sobre las críticas históricas véase, por ejemplo, “Hannah Arendt on Revolution”, en Eric J. Hobsbawm, *Revolutionaries* (Londres: Weidenfeld and Nicholson, 1972) y Jürgen Habermas, “La historia de las dos revoluciones” (1966), en *Perfiles filosófico-políticos, op. cit.*, 200-205. Sobre las críticas más teóricas, véase el quinto capítulo de esta tesis.

¹⁴⁵ Arendt, *OR*, 60. [Trad. cast.: *SR*, 61].

¹⁴⁶ Arendt, *QP*, 71.

siderado como lugar de necesidad y susceptible de violencia. En este planteamiento habría un proceso de naturalización y desingularización del cuerpo humano que lo inscribe en el orden de lo que nos es “dado” y “lo general”,¹⁴⁷ sin alcance para la acción, ni por tanto para la revelación de la identidad personal, que acabaría situándolo, como dice Julia Kristeva, “en las antípodas del quién”.¹⁴⁸

Al final del capítulo, veremos que esta no es la única dimensión del cuerpo presente en la obra de Arendt, pero es la que predomina cuando centra su atención en su dimensión puramente introspectiva, esto es, “el proceso vital que anima nuestros cuerpos y los mantiene en un estado constante de cambio cuyos movimientos son automáticos, independientes e irresistibles [...]”.¹⁴⁹ Y esta misma perspectiva introspectiva es la que está en el trasfondo de su crítica a la vida psíquica, “la vida interior del yo”. Así lo expresaba en su diario, cuando comparando el cuerpo con ésta escribía: “pienso con frecuencia que interiormente todos los hombres son iguales, tan aproximadamente idénticos como el interior de sus cuerpos. Solo eso que impulsa a la aparición, o sea, precisamente lo exterior, se distingue, es único [...]”.¹⁵⁰

I.1.1.3. La identidad personal y la introspección: el “desierto en el interior” o “los ruidos del alma”

Si, para Arendt, la configuración y revelación de la identidad personal no tiene relación con el “cuerpo abyecto” sumido en el metabolismo de la naturaleza consigo mismo, tampoco cree que la unicidad del “quién” pueda hallarse en la vida interior del “yo”. En una carta de 1969, reconocía a su amiga Mary McCarthy haber leído con “gran entusiasmo” su reseña sobre *Entre la vida y la muerte* (1968) de Nathalie Sarraute,¹⁵¹ debido a una frase que resumía gran parte de los temas en los que la misma Arendt había estado interesada: “en su interior... no existen diferencias: todos son iguales”.¹⁵² Años después, reintegra estas palabras en su últi-

¹⁴⁷ Kristeva, *El genio femenino*. Hannah Arendt, 196.

¹⁴⁸ Kristeva, *El genio femenino*. Hannah Arendt, 195-196.

¹⁴⁹ Arendt, *OR*, 59. [Trad. cast.: *SR*, 60].

¹⁵⁰ Arendt, *DF*, cuaderno XXV [16], 645.

¹⁵¹ Mary McCarthy, “Colgando de un hilo”, en *Escritos en la pared y otros ensayos literarios*, trad. Gabriel Ferrater (Barcelona: Lumen, 1972).

¹⁵² Hannah Arendt y Mary McCarthy, *Between Friends. The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy, 1949-1975*, ed. Carol Brightman (Nueva York: Harcourt Brace, 1995), 241 (citado a partir de ahora como *BF*). Trad. cast.: *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy, 1949-1975*, trad. Ana María Becciu (Barcelona: Lumen, 1998), 291 (citado a partir de ahora como *EA*).

ma obra para distinguir entre la “vida del espíritu” y la “vida psíquica” o, en otros términos, entre las actividades mentales y las “pasiones y emociones del alma”.

Desde que la experiencia totalitaria convirtió el hecho personal de ser judía en un problema político, orientó su trabajo al estudio de la “vida activa”, dejando parcialmente a un lado cuestiones filosóficas que finalmente retoma durante sus últimos años en *La vida del espíritu*. Este libro, publicado póstumamente en 1978, es conocido por representar un viraje hacia la “vida contemplativa”, sin por ello perder de vista la conexión entre ambas dimensiones.¹⁵³ Así como la labor, el trabajo y la acción habían estructurado su análisis de aquello que los humanos “hacemos” cuando estamos activos, el pensamiento, la voluntad y el juicio son las tres actividades mentales que conforman el entramado de aquello que “hacemos” precisamente cuando “no hacemos nada” y estamos con nosotros mismos.¹⁵⁴ Estas tres últimas actividades suponen una retirada del mundo compartido, pero en ningún caso su abandono completo, pues no es un retiro al “interior del yo”, sino al pensamiento que, como veremos a continuación, es el diálogo silencioso del yo consigo mismo (crítico y singularizador) que no pierde de vista el exterior.¹⁵⁵

No sucede lo mismo cuando nos replegamos en la vida psíquica, que integra todo tipo de sensaciones y emociones. Estas se encuentran estrechamente ligadas a la vida orgánica de nuestros cuerpos, que cumplen su misma función de “sustento y conservación de la vida”.¹⁵⁶ Para Arendt, “[...] no hay sensaciones que correspondan a las actividades mentales; y las sensaciones de la psique, del alma, son sensaciones que experimentamos con los órganos corporales [...]”,¹⁵⁷ sin articulación discursiva ni, por tanto, distinción. Cada emoción repre-

¹⁵³ Aunque hoy en día parece haber consenso en que hay una conexión entre sus reflexiones sobre la vida activa y la vida contemplativa, y una coherencia ineludible entre *La condición humana* y *La vida del espíritu*, existe un importante debate sobre ello. Con respecto a esto, centrado en el tema de la voluntad y la identidad, véase particularmente el debate entre Bonnie Honig, “Arendt, Identity, and Difference”, *Political Theory* 16, n.º 1, (1988): 77-98 y Suzanne Duvall Jacobitti, “Hannah Arendt and the Will”, *Political Theory* 16, (1988), 53-76. De esta misma autora, véanse las matizaciones de su planteamiento en “Thinking about the Self”, en *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, op. cit., 199-219. Volveremos sobre ello en I.1.3.1. Por último, para un análisis de estas cuestiones, véase Ángel Prior, “Revisitando el *bios theoretikós*: Hannah Arendt y la complejidad de las actividades mentales”, *Daimon*, suplemento 2, (2008): 271-282. Y para un análisis profundo de la “voluntad” en Arendt, véase del mismo autor *Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2009).

¹⁵⁴ La pregunta por la “vida del espíritu” ya es anticipada en las últimas palabras de *La condición humana*, cuando después de haber hecho su análisis exhaustivo de las tres actividades de la vida activa, Arendt cita a Catón: «Nunca está nadie más activo que cuando no hace nada, nunca está menos solo que cuando está consigo mismo». Arendt, *HC*, 325. [Trad. cast.: *CH*, 349]. Primero tendrá que participar como periodista en el juicio de Eichmann, para que la indagación sobre las actividades mentales se convierta en una necesidad. Finalmente, *La vida del espíritu* es la obra donde Arendt lleva a cabo esa labor, muriendo antes de empezar la última parte sobre el juicio, en 1975.

¹⁵⁵ Arendt, *LM*, 32. [Trad. cast.: *LVE*, 56].

¹⁵⁶ Arendt, *LM*, 35. [Trad. cast.: *LVE*, 59].

¹⁵⁷ Arendt, *LM*, 34. [Trad. cast.: *LVE*, 58].

senta una experiencia somática y su individualización solo podría representar algún tipo de desorden, a menos que entre en conexión con el lenguaje, empezando por el diálogo entre el yo y el sí mismo. Y es que, según ella, “la distinción y la individualización se dan gracias al discurso [...] que no son producto o «símbolos del alma», sino del espíritu [...]”.¹⁵⁸

Solo de este modo, las emociones dejan de ser puras experiencias somáticas, para convertirse en actividades de la mente que pueden representarse, hacer su aparición, singularizarse y mostrarse en su diversidad. De ahí que, por ejemplo, en *La vida del espíritu* diga: “el amor no existiría sin la necesidad sexual que emerge de los órganos reproductivos; pero, mientras que esta necesidad siempre es la misma, ¡qué gran variedad de apariencias tiene el amor!”.¹⁵⁹ De ahí también el distanciamiento crítico que toma de la psicología y especialmente del psicoanálisis, que intenta descubrir la identidad personal mirando hacia el interior y lo hace, además, considerando que ese “interior, el cual no aparece de por sí, está sometido a los mismos estándares que la aparición misma”,¹⁶⁰ como aclararé a continuación.

No obstante, su crítica a la introspección y a toda teoría de la identidad personal como búsqueda de un “yo interior” es muy anterior a *La vida del espíritu*. De hecho, se trata un tema constante en la obra de la filósofa, incluso antes de orientarla a la teoría política. La biografía de Rahel Varnhagen refleja mejor que cualquier otro texto el desplazamiento de su propio interés por los asuntos íntimos al interés por la vida política; y representa, asimismo, el punto donde confluyen la crítica a la forma vida introspectiva y su necesidad biográfica de responder al avance del totalitarismo que la había obligado a mirar al mundo exterior. Iniciada en la Alemania nazi tras una compleja relación amorosa con Martin Heidegger,¹⁶¹ desarrollada en el contexto de su persecución por ser judía y en el transcurso de su primer matrimonio frustrado con Günther Anders, concluida en su exilio en Francia y finalmente publicada en Estados Unidos veinte años después, *Rahel Varnhagen. La vida de una mujer*

¹⁵⁸ *Ídem.*

¹⁵⁹ Arendt, *LM*, 35. [Trad. cast.: *LVE*, 60].

¹⁶⁰ Arendt, *DF*, cuaderno XXIV [62], 627.

¹⁶¹ La distinción entre el adentro y el afuera, lo interno y lo externo, lo que debe permanecer oculto y lo que reclama la luz pública, en definitiva, su distinción entre la vida privada-íntima-interna y la pública, (así como su teorización de la identidad, que no es reclusa en la vida interior sino “dependiente de la manifestación”) está enraizada tanto en su experiencia como refugiada y su crítica a la asimilación, como en su traumática relación amorosa con Heidegger. Como relata su biografía, y es un acuerdo entre las estudiosas de su obra, Arendt narra a través de Rahel su propia historia de desamor: “A través de la experiencia de un amor imposible, sufrida en carne propia, Hannah Arendt llegó a la conclusión general de que el sufrimiento es el sentido de todas las cosas y su recompensa; sintió que su tímida ternura por el mundo había sido arruinada, que había sido despojada de su sentimiento de estar en casa [...]. Precisamente esto mismo es lo que encontró en las cartas y diarios de Rahel Varnhagen [...]. La descripción que Arendt hace del talante introspectivo de Rahel en su primera época, es muy similar a la descripción [...] de su propia autoabsorción juvenil”. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Una biografía*, 121. Sin embargo, así como Arendt evitó “psicologizar” el pensamiento de Rahel, es necesario ser cautos con cualquier intento de hacerlo con su propia obra.

judía es un relato complejo y discontinuo sobre la historia de una mujer asimilada del siglo XVII, atravesado (y rearticulado) por las vicisitudes de la propia vida de su biógrafa. Esto ha llevado a muchos comentaristas a ver en este libro una autobiografía camuflada, llegando a la conclusión de que “a través de la máscara de la historia de Rahel, Arendt está escribiendo la suya propia”.¹⁶²

Para este apartado resulta relevante que el punto de conexión entre la crítica arendtiana de la introspección en *Rahel Varnhagen* y la crítica a la psicología en *La vida del espíritu* (pasando por el análisis del auge de la introspección en la época moderna en *La condición humana*) es la tesis de que la identidad personal no puede ser pensada como una esencia individual que pueda hallarse en la vida interior, ni tampoco puede ser pensada como la simple exposición de ese interior.

Esta distinción entre lo interno y lo externo, el adentro y el afuera, lo oculto y lo que aparece, central para su teoría política y de la identidad, debe mucho a las reflexiones del zoólogo y biólogo Adolf Portmann sobre la primacía de la variedad de formas en que aparecen los seres vivos, frente a los procesos uniformes internos de su vida orgánica. A primera vista, puede sorprender que esta filósofa sumamente crítica con el uso de metáforas biológicas en teoría política,¹⁶³ recupere el estudio de un biólogo para sustentar su tesis de que ser y aparecer coinciden, y que “solo eso que *aparece* fuera es distinto, diferente, único”.¹⁶⁴ Sin embargo, en este caso no se trataría de una metáfora. Como llega a decir a su amiga en la carta mencionada antes, que no existen las diferencias en el interior es “literalmente cierto”. En esta misma carta, Arendt menciona el carácter innovador de la revalorización del “afuera” que hace Portmann y que integra en *La vida del espíritu* años más tarde.

Frente al predominio de las teorías funcionalistas que consideran a lo externo como mera expresión del proceso vital, guiado por los propósitos de autoconservación y de supervivencia de la especie,¹⁶⁵ Portmann centra su análisis en la multiplicidad de aspectos físicos en que la vida animal se manifiesta y sostiene que es la apariencia la que condiciona o “da sentido”¹⁶⁶

¹⁶² Moruzzi, *Speaking through the Mask*, 53. Particularmente, véase el cuarto capítulo: “Speaking as Rahel: A Feminine Masquerade”. Sobre este tema véase también Young-Bruehl, “La biografía como autobiografía”, en *Hannah Arendt. Una biografía*, *op. cit.*, 152-159; Benhabib, “The Pariah and her Shadow. Hannah Arendt’s Biography of Rahel Varnhagen”, en *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, *op. cit.*, 1-31; Hanna Pitkin, “Conformism, Housekeeping and the Attack of the Blob: The Origins of Hannah Arendt’s Concept of the Social”, en *Feminist interpretation of Hannah Arendt*, *op. cit.*, 51-81.

¹⁶³ La crítica de Arendt a las metáforas biológicas se aprecia especialmente en su crítica a la “sociobiología” y las teorías naturalistas de la violencia, en su ensayo dedicado a este tema. Desarrollaré esto en el cuarto capítulo.

¹⁶⁴ Arendt y McCarthy, *BF*, 241. [Trad. cast.: *EA*, 291].

¹⁶⁵ Arendt, *LM*, 27. [Trad. cast.: *LVE*, 51].

¹⁶⁶ Véase Arendt, *LM*, 27. [Trad. cast.: *LVE*, 51].

a las funciones biológicas. Así, además de dar mayor relevancia y cierta independencia a lo que “aparece”, pone en cuestión el prejuicio metafísico predominante en la ciencia y en la tradición del pensamiento filosófico occidental, que considera a lo interno, oculto e invisible, como fundamento de lo visible y de mayor rango ontológico.¹⁶⁷

Especialmente relevante para el estudio de Hannah Arendt es la distinción que el biólogo suizo establece entre “aparición auténtica” e “inauténtica”, según la cual “aparece propiamente *lo que está dispuesto para hacerse visible*, o sea, *el afuera*, y aparece inauténticamente lo que nosotros hemos de abrir y destruir para hacerlo visible, o sea *lo interior*, las entrañas”.¹⁶⁸ Aquello que está *dispuesto* a aparecer se presenta de forma armoniosa y en su absoluta singularidad (con un color, una forma específica, etc.). Pero también es fundamental para la filósofa la tesis de que hay un “impulso a la aparición”¹⁶⁹ inherente a todo lo viviente. Arendt comparte con Portmann que esta “necesidad de autoexhibirse” (*self-display*), de mostrarse y hacer su aparición en el mundo, no se debe a la pulsión de una esencia interna, ni a la intención o motivación, ni tampoco a que esa manifestación favorezca su supervivencia, sino al mismo hecho de “desplegar” su presencia singular y, en ese acto, responde espontáneamente a la correspondencia entre su exhibición y los sentidos de otros seres vivos dispuestos a percibirla. De este modo, llega a la conclusión de que “todo aquello que puede ver desea ser visto, todo aquello que puede oír emite sonido para que lo oigan, todo aquello que puede tocar se ofrece para ser tocado”.¹⁷⁰ En cambio, lo que es llevado al mundo de forma “inauténtica”, no espontánea o, si se quiere, de forma forzada y violenta, además de no resultar agradable a la vista,¹⁷¹ no puede diferenciarse, carece de individuación (como, por ejemplo, las vísceras de los animales y del propio cuerpo humano).¹⁷²

Desde luego, Arendt no estaba tan interesada en la dimensión físico-biológica de ambos postulados, como en las aportaciones para su teoría política, la distinción entre las esferas de la vida humana, y, lo que aquí importa, su conceptualización de la identidad personal, que

¹⁶⁷ Véase Arendt, *LM*, 27-28. [Trad. cast.: *LVE*, 51-52]. Antes de hablar de Portmann, Arendt dedica un apartado a criticar la tesis platónica de los dos mundos, visible e invisible. En el trasfondo de esta distinción entre el afuera y el adentro, lo externo y lo interno, está presente la crítica a la metafísica, que había distinguido entre ser y aparecer, y otorgaba primacía al “ser” (no visible) como esencia.

¹⁶⁸ Arendt, *DF*, cuaderno XXIV [62], 626-627. Véase también Arendt, *LM*, 28-29. [Trad. cast.: *LVE*, 52-53].

¹⁶⁹ Arendt, *DF*, cuaderno XXV [58], 665.

¹⁷⁰ Arendt, *LM*, 29. [Trad. cast.: *LVE*, 53].

¹⁷¹ *Ídem*.

¹⁷² “Todo lo que aparece propiamente: 1) está dispuesto de manera simétrica, 2) es individualmente diferente, 3) está coloreado específicamente en modelos. Todo lo que es llevado «impropiamente» a la aparición no es simétrico, es idéntico en el aspecto [...] no tiene modelos coloridos”. Arendt, *DF*, cuaderno XXIV [62], 626-627. Véase también Arendt, *LM*, 27-28. [Trad. cast.: *LVE*, 52-53].

“depende de la manifestación y la manifestación es ante todo exterior”,¹⁷³ pero en ningún caso mera expresión de un interior. Éste es un error en el que incluso incurre el propio Portmann. Si bien revaloriza el exterior y enfatiza la necesidad que las “apariencias auténticas” tienen que hacerse presentes e invierte la jerarquía metafísica entre el “adentro” y “afuera”, continúa pensando que “en la autorrepresentación de todo lo que aparece, «aparece» un interior”¹⁷⁴ o, en otros términos, aunque considera a lo externo como “[máximo poder de] expresión”, continúa pensándolo como expresión de un interior. Pero, si esto fuese realmente así, dice Arendt, “no nos diferenciaríamos unos de otros”.¹⁷⁵

Decía que sentimientos y emociones son pensados en gran parte de su obra en términos semejantes a las necesidades fisiológicas que nos igualan en la uniformidad de la vida de la especie. Una vida totalmente desarrollada “a merced de su proceso de vida interna, [es una vida] cuyo cambio continuo no se diferencia en nada del cambio continuo de los órganos corporales”¹⁷⁶ y permanecería inmersa en el vaivén de sus cambios, sin posibilidad de diferenciación. En los procesos internos de la vida psíquica no hay unicidad, sino una multiplicación del yo (*self*) y, si ésta se mostrase, aparecería informe, abstracta.

Frente a la “expresión” del interior, Arendt enfatiza que “la *expresividad* de una apariencia [...] no expresa nada más que a sí misma, se exhibe o despliega”,¹⁷⁷ y su correspondencia con los órganos receptores de otros seres vivos, remite a un mundo compartido.¹⁷⁸ En el caso de los seres humanos, esta correlación es aún más intensa porque está mediada por las acciones conjuntas y las palabras. Por un lado, más adelante veremos que los seres humanos “hasta cierto punto” podemos decidir cómo aparecer. Aunque todos compartamos las mismas emociones, “la diferencia está en cuáles permitimos que aparezcan y de qué manera”.¹⁷⁹ Además, puesto que, para ella, “la forma humana de aparecer es el habla”¹⁸⁰ y ésta trasciende el mero sentido comunicativo, así como toda intencionalidad, “tiene cualidad de apertura”,¹⁸¹ revela,

¹⁷³ Arendt y McCarthy, *BF*, 242. [Trad. cast.: *EA*, 292].

¹⁷⁴ Arendt, *DF*, cuaderno XXIV [70], 630.

¹⁷⁵ Arendt, *LM*, 29. [Trad. cast.: *LVE*, 53].

¹⁷⁶ Arendt, *LM*, 32. [Trad. cast.: *LVE*, 57].

¹⁷⁷ Arendt, *LM*, 30. [Trad. cast.: *LVE*, 54].

¹⁷⁸ “Lo que en nosotros es aparición representa, entre otras cosas, una «emisión para aparatos receptores» (Portmann), o sea, indica un mundo común”. Arendt, *DF*, cuaderno XXIV [64], 628.

¹⁷⁹ Arendt y McCarthy, *BF*, 241. [Trad. cast.: *EA*, 291]. Véase también Arendt, *LM*, 34. [Trad. cast.: *LVE*, 58].

¹⁸⁰ Arendt, *DF*, cuaderno XXV [58], 665.

¹⁸¹ “En mi opinión una palabra tiene una relación con lo que denota, o con lo que es, mucho más fuerte que el mero uso que de ella hacemos. Es decir, usted atiende solamente al valor comunicativo de la palabra; yo me ocupo de su cualidad de apertura (revelación). Y esta cualidad tiene siempre naturalmente por supuesto un fondo histórico”. Se trata de la respuesta que da a Machpperson en “Arendt sobre Arendt”, en *DHA*, 157.

muestra y añade algo inesperado al mundo: “y es esta manifestación lo que cambia el interior informe y caótico hasta el punto de volverlo apto para que aparezca, para que se haga ver y oír”.¹⁸²

Ahora bien, para que esto sea posible, es necesaria la receptividad de los espectadores. Ser y aparecer coinciden, porque hay un espectador al que se le aparece “alguien” al que puede nombrar. Así, veremos que la identidad personal no nos es dada ni se desarrolla de forma autónoma en el interior, sino que se expresa, manifiesta, configura y revela en el exterior junto a otros. Su crítica a las ciencias del comportamiento y, especialmente, a la psicología moderna, está enraizada en la ceguera para percibir ambos aspectos e intentar hallar una respuesta a la pregunta por el “quién” en la vida interior de cada individuo (como es el caso del psicoanálisis), así como también intentar exteriorizarla (como es el caso del conductismo). Particularmente, el psicoanálisis es para ella una (pseudo)ciencia centrada exclusivamente en la vida psíquica y, si tiene en cuenta el exterior, es únicamente para ajustar la vida a las condiciones del mundo, especialmente cuando se trata de las condiciones del “desierto”. A través de este término, Arendt alude a la pérdida del “mundo común” propia de la época moderna, que es la pérdida del espacio *entre* los seres humanos y, como desarrollaré en los próximos apartados, “nos junta y no obstante impide que caigamos unos sobre otros”.¹⁸³

Con la mirada puesta en las sociedades totalitarias como ejemplo más extremo de desertización, en 1955 Arendt concluía un curso sobre historia de la teoría política, enfatizando que el gran error de la psicología moderna fue haber desplazado el desierto al interior de los corazones. De este modo, había sustraído a los individuos de la única esperanza que cabe esperar: “que nosotros, que no pertenecemos al desierto aunque vivamos en él, somos capaces de transformarlo en un mundo humano”.¹⁸⁴ Ese retiro hacia el interior de un “yo” habituado a la soledad del desierto, que permite a los humanos sentirse cómodos en un mundo en disolución y acaba favoreciendo su avance, pone en evidencia el carácter puramente apolítico e incluso antipolítico de esta disciplina, que, además de perder de vista toda pluralidad, es incapaz de dar cuenta de la propia individualidad.

A la apoliticidad de la psicología moderna se suma, según Arendt, el carácter fraudulento de intentar “desenmascarar los secretos ajenos y aspira[r] a saber más o cree[r] descubrir

¹⁸² Arendt y McCarthy, *BF*, 242. [Trad. cast.: *EA*, 292].

¹⁸³ Arendt, *HC*, 52. [Trad. cast.: *CH*, 62].

¹⁸⁴ Hannah Arendt, *The Promise of Politics*, (ed.) Jerome Kohn (Nueva York: Schocken Books, 2005), 201 (citado a partir de ahora como *PP*). [Trad. cast.: *La promesa de la política*, trad. Eduardo Cañas (Barcelona: Paidós, 2008): 225 (citado a partir de ahora como *LPP*).

más cosas que las que el otro supo o estuvo dispuesto a revelar”.¹⁸⁵ Al mirar hacia adentro y hacerlo como si se tratase del exterior, la psicología, y especialmente el psicoanálisis, se convierte para Arendt en una contradicción en sus términos que acaba perdiendo de vista al propio individuo: “si me hundo en la reflexión pura”, esto es, sin ninguna referencia al mundo común,¹⁸⁶ el yo se multiplica y, por tanto, “ya no soy yo”.¹⁸⁷ En el momento en que se repliega sobre sí mismo, desciende hacia un abismo sin fondo que convierte el diálogo del yo consigo mismo en un “murmullo” o “ruido del alma”.¹⁸⁸ Si el “yo” pierde de vista el mundo compartido y solo mira hacia el interior “cae en el acto en la regresión sin fin”,¹⁸⁹ que solo experimenta su multiplicación interna, y, si mira al exterior es para proyectar su “falta de forma” en el mundo.

Probablemente no haya un libro que ejemplifique más claramente esta regresión ilimitada del yo que la biografía sobre Rahel Varnhagen. La lucha interna que esta mujer del siglo XVIII libró contra el hecho de haber nacido judía,¹⁹⁰ queda reflejada en el camino introspectivo que tomó como reacción ante un mundo que no la deseaba.¹⁹¹ Al perder todo interés en él, transforma el pensamiento en una reflexión que “adquiere [...] una apariencia de poder ilimitado [...], levanta una barrera protectora ante el único objeto «interesante»: la propia interioridad [...]. La autonomía del ser humano se vuelve tiranía de las posibilidades, contra la cual rebota toda realidad”.¹⁹²

Además, del mismo modo que la reflexión corrompe la realidad del mundo, la confusión interior es percibida como algo objetivo y extrapolado al exterior. El resultado de este proceso es la indistinción entre lo público y lo íntimo,¹⁹³ que se manifiesta a través de una doble pérdida: la pérdida del “mundo común”, puesto que el sujeto lo abandona para sumergirse en su propio interior, sin intentar transformarlo; y la del propio “yo”, ya que en “la oscuridad de nuestro solitario corazón [estamos] condenados a vagar desesperados, sin dirección fija [...],

¹⁸⁵ Arendt, *RV*, 18.

¹⁸⁶ Para una reflexión sobre la distinción entre pensamiento como diálogo entre el yo y el sí mismo, que mira al exterior, y la reflexión como “el pensamiento [que] se repliega sobre sí mismo y encuentra en la propia alma su único objeto”, véase Arendt, *RV*, 30 y, en general todo el primer capítulo. Véase también la distinción que hace entre “el yo de la reflexión” y el “yo de la apercepción” o el “yo que piensa” en Arendt, *DF*, cuaderno XXIV [66], 629.

¹⁸⁷ Arendt, *DF*, cuaderno XXIV [62], 628.

¹⁸⁸ Arendt y McCarthy, *BF*, 243. [Trad. cast.: *EA*, 293]. Toma este concepto de Broch, que lo llamaba “Seelenlärm”.

¹⁸⁹ Arendt y McCarthy, *BF*, 242. [Trad. cast.: *EA*, 292].

¹⁹⁰ Arendt, *RV*, 33.

¹⁹¹ Arendt, *RV*, 35.

¹⁹² Arendt, *RV*, 30.

¹⁹³ “Así como la reflexión destruye la situación real, existente, y la disuelve en el estado de ánimo, también envuelve al mismo tiempo todo lo subjetivo con la aureola de lo objetivo, lo público [...]. En el estado de ánimo se desvanecen las fronteras que separan lo íntimo de lo público; lo íntimo se hace público, lo público solo puede experimentarse y expresarse como algo íntimo; al final, se vuelve puro cotilleo”. Arendt, *RV*, 43.

atrapados en sus contradicciones y equívocos”.¹⁹⁴ Una oscuridad que, para ella, “solo desaparece con la luz de la esfera pública mediante la presencia de los demás”.¹⁹⁵

No en vano, este “mundo común” será el punto de referencia sobre el que articula toda su teoría filosófica y política. La intersección entre la biografía que escribe sobre esta mujer judía, que vivió en su propia piel la experiencia de la discriminación y encontró un antídoto contra el sufrimiento en la vida interior del yo, y su crítica al psicoanálisis como pseudo-ciencia que indaga en ese interior, es precisamente la pérdida del mundo compartido que es condición para la construcción intersubjetiva del “yo” y que queda reflejada en la incapacidad para pensar y actuar políticamente. Como dice la propia biógrafa de Arendt, Young-Bruehl, su crítica a la introspección es una advertencia de su gran potencial para “impedir la comprensión de lo político”,¹⁹⁶ esto es, la comprensión de cómo acontece el mundo y cómo podemos responder ante él. La identidad personal solo puede ser pensada en relación a esta respuesta, que supone la presencia de otros agentes y espectadores, “aunque solo sea porque nuestro sentido de la realidad inequívoca está tan ligado a la presencia de otros que nosotros nunca podemos estar seguros de aquello que solo nosotros, y nadie más, conocemos”,¹⁹⁷ ni siquiera de la realidad de nosotros mismos.

¹⁹⁴ Arendt, *HC*, 237. [Trad. cast.: *CH*, 257]. Como aclararé en II.5.2.2, para Arendt hay una “responsabilidad” por *lo que es* (Arendt, *RV*, 46), que Rahel Varnhagen solo asume en su vejez. Y según la filósofa, el psicoanálisis pretende precisamente “encontrar circunstancias que esclarezcan y esculpen lo que somos, para deshacernos de esta responsabilidad innata” Arendt, *DF*, Cuaderno XXVII [43], 747.

¹⁹⁵ *Ídem*.

¹⁹⁶ Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Una biografía*, 154.

¹⁹⁷ Arendt, *OR*, 96. [Trad. cast.: *SR*, 97].

I.1.2. La dimensión pública de la identidad personal

I.1.2.1. El mundo, la pluralidad, la (inter)acción y las palabras

Frente a la “«*opacidad triste*» de una vida privada centrada en sí misma”,¹⁹⁸ Arendt vindica la luz que emana del espacio público¹⁹⁹ y “la alegría de no estar solos en el mundo”.²⁰⁰ Como ya he adelantado, solo la esfera pública es considerada como el espacio de plena realización humana, que emerge del encuentro intersubjetivo, actualizado en la acción conjunta. A diferencia de la actividad productiva orientada a un fin definido y del comportamiento repetitivo de la labor, la acción (*praxis*), y el discurso (*lexis*) como una forma de actuar, es la capacidad que los humanos tenemos de interrumpir el automatismo de los procesos naturales y sociales con el comienzo de otros nuevos.²⁰¹ De este modo, permite superar la determinación que impone la pertenencia a un grupo predefinido por algún aspecto naturalmente heredado, las necesidades corporales o una vida sumida en los altibajos de las emociones, antes de ser articuladas por el lenguaje.

La “acción” aparece en su obra como aquello que rescata a los seres humanos de su “ser natural” para poder pensarlos como seres libres.²⁰² Pero una libertad que no puede entenderse como soberanía absoluta, a la manera de Dios, ni en términos de libre albedrío —como la capacidad de elegir entre dos opciones determinadas—, ni tampoco como un asunto privado,

¹⁹⁸ Hannah Arendt, “Preface: The Gap between Past and Future”, en *BPF*, 4. [Trad. cast.: “Prefacio: La brecha entre el pasado y el futuro”, en *EPF*, 9].

¹⁹⁹ Arendt alude a un doble significado del “espacio público” que iré desarrollando a continuación sin establecer una tajante distinción. Pues, aunque no son exactamente idénticos, ambos están intrínsecamente vinculados. Por un lado, lo que aparece en público tiene una existencia iluminada por la “mayor publicidad posible”: todos y todas deben poder oír y ver lo que se desarrolla en el mundo. Véase Arendt, *HC*, 50. [Trad. cast.: *CH*, 59]. Por otro lado, “público” “significa el propio mundo, en cuanto es común a todos y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él”. Arendt, *HC*, 52. [Trad. cast.: *CH*, 61]. A lo largo de los siguientes capítulos, también se irá precisando el concepto arendtiano de “mundo”.

²⁰⁰ Arendt, *OR*, 30-31. [Trad. cast.: *SR*, 30-31].

²⁰¹ Arendt era consciente de la peligrosidad de la capacidad de actuar, pero enfatizó su grandeza. Mientras que “el proceso” se centra en el automatismo de su propia dinámica, sin dejar cabida a la acción como ruptura, por su parte, la noción arendtiana de acción no pretende negar la idea de proceso. Sin embargo, aunque ésta inicie procesos, el acento está en su capacidad de interrumpirlos. Véase Arendt, “The Concept of History: Ancient and Modern”, en *BPF*, 63-64. [Trad. cast.: “El concepto de historia: antiguo y moderno”, en *EPF*, 72-73]. Para una crítica de la paradójica noción arendtiana de proceso y su problemática relación con la acción, véase Mauricio Passerin d'Entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt* (Londres: Routledge, 1994), 53-58.

²⁰² Véase Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, 320- 321.

sin interferencia de otros individuos.²⁰³ La libertad en sentido arendtiano es precisamente la libertad del inicio, que nos pone en relación con los otros y con la contingencia de un mundo común e incierto, donde lo que prima es la novedad que introducen las acciones y los acontecimientos, así como la singularidad que revelan.²⁰⁴ De ahí que sea sumamente frágil y específicamente política. De ahí también que Arendt llegue a decir que “ser libres y actuar son la misma cosa”.²⁰⁵

Como se deduce de lo anterior, la acción en tanto libertad no puede experimentarse en aislamiento o soledad. El agente nunca es soberano de sus actos porque toda acción repercute en otros agentes, pero también porque requiere de ellos para poder llevarse a cabo y ser recordada. Ambos aspectos están integrados en el mismo concepto de “acción” que la filósofa recupera de la Grecia Antigua, como confluencia de los verbos *archein* (“comenzar”, “guiar”, “gobernar”), que puede ser iniciado por un solo individuo, y *prattrein* (“atravesar”, “realizar”, “acabar”), que requiere de la pluralidad de los diversos. Esto significa que, si bien su presencia puede motivar la acción, no la originan. Según Arendt, 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”.²⁰⁶ Pero la acción, sin compañía, no puede desplegarse. Así como emerge, desaparece sin reconocimiento ni repercusión. De modo que, si la acción está enraizada ontológicamente en la “natalidad”, la “pluralidad” es la condición *sin la cual* no sería posible, pero también *por la cual* ésta y la vida política son posibles en cuanto tales.²⁰⁷

En este sentido, toda acción debe ser pensada como una *inter-acción* que tiene poco que ver con la relación bidireccional e interpersonal “yo-tú”;²⁰⁸ y la pluralidad en ningún caso representa una simple ampliación de la misma. A medida que Arendt perfila su teoría política, se distancia tanto de la teoría comunicativa de su maestro Karl Jaspers como de la filosofía de Martin Buber, que consideran a “la intimidad del diálogo, la «acción interior» en la que «apelo» a mí mismo o al «otro yo», [... como] paradigmática para la esfera política”.²⁰⁹ En su lugar, enfatiza la idea de un “Nosotros plural” que emana de la acción intersubjetiva, así como de la multiplicidad de perspectivas compartidas desde las distintas posiciones en el mundo que

²⁰³ Arendt, *QP*, 66.

²⁰⁴ Esto no significa que la acción nunca sea intencional, sino que cualquier intención siempre es superada por el propio despliegue de la acción, que afecta y moviliza de forma inesperada a una pluralidad de agentes, desencadenando, al mismo tiempo, nuevos comienzos.

²⁰⁵ Arendt, *What is Freedom?*, en *BPF*, 153. [Trad. cast.: *EPF*, 165].

²⁰⁶ Arendt, *HC*, 177. [Trad. cast.: *CH*, 201].

²⁰⁷ Véase Arendt, *HC*, 7. [Trad. cast.: *CH*, 22].

²⁰⁸ Que, en opinión de Arendt, es una extensión de la relación del yo consigo mismo, tal como se da en el pensamiento.

²⁰⁹ Arendt, *LM*, 200. [Trad. cast.: *LVE*, 434].

se tiene en común, y permite desarrollar lo que denominaré, siguiendo a Kant, una “mentalidad ampliada”, más que algún tipo de empatía con “el otro” concreto. En todo caso, es en este “Nosotros plural”, público y político, donde tiene lugar la *con-formación* y revelación de la identidad personal.²¹⁰

De este modo, lleva razón Susan Bickford cuando dice que “su análisis de las características y condiciones de la identidad personal política la llevan a una comprensión de la política en que la subjetividad e intersubjetividad —nuestro sentido del yo y la presencia y receptividad de los demás— están profunda pero paradójicamente enredadas entre sí”.²¹¹ El concepto de “pluralidad”, en tanto condición *sine qua non* y *per quam* de la acción y la vida pública es precisamente el que mejor refleja esa conexión y esa paradoja,²¹² a través de la confluencia de sus dos componentes básicos, la igualdad y la distinción: “si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse”.²¹³

Frente a la igualdad natural que Arendt encuentra en la vida orgánica en general, pero también en la pertenencia a algún grupo social por un aspecto dado, en una sociedad centrada en la actividad laboral, en la uniformidad de las emociones y en todo tipo de agrupación homogénea que quede enmarcada en el concepto de *sameness* (identificación); la pluralidad remite a la igualdad política artificialmente constituida, que no solo acepta la diferencia, sino que se convierte en su condición de posibilidad. Con el término de *equality* Arendt apunta a esta igualdad entre pares, cuyo criterio de igualación consiste en tener las mismas oportunidades para poder diferenciarse y mostrarse como unicidad (no como mera alteridad), a través de las acciones y palabras. La filósofa tenía en mente la *isonomía* y la *isegoría* griegas, por las que todos los integrantes de la asamblea tenían el mismo tiempo para tomar palabra, exponer sus ideas y “sobresalir” o distinguirse, exponiéndose ellos mismos ante sus iguales.

²¹⁰ De hecho, para Arendt, la pluralidad comienza con el número tres y el “principio de individuación” viene siempre de un tercero. Véase Arendt, *DF*, cuaderno III [8] 60.

²¹¹ Bickford, “In the Presence of Others”, en *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, *op. cit.*, 315.

²¹² La “pluralidad” es un concepto amplio que abarca distintas dimensiones: como *hecho* ontológico compartido por todos los seres vivos e inanimados, pero como *condición* de la acción, de la vida política, conlleva la correlación entre igualdad y diferencia, así como las condiciones concretas en que la identidad personal podría revelarse. Véase “Pluralität/Spontaneität” en *Arendt Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, (coords.) Wolfgang Heuer, Bern Heiter y Stefanie Rosenmüller (Stuttgart: J.B Metzler, 2011), 306-307.

²¹³ Véase Arendt, *HC*, 175-176. [Trad. cast.: *CH*, 200].

Una de las críticas más habituales a su concepto de igualdad política es que, además de estar sustentado en la separación entre el *oikos* y la *polis*, Arendt pasa demasiado rápido por el hecho de que la paridad de la esfera política estaba sustentada sobre la exclusión de mujeres y esclavos, así como también de extranjeros y bárbaros. De momento es importante no perder de vista que recupera ese modelo para repensar la política contemporánea en un contexto en que los nuevos excluidos de la comunidad política (parias, apátridas, refugiados, etc.) también habían quedado fuera de la comunidad humana. Estaba especialmente interesada en acentuar el carácter existencial, pero también artificial, de la forma de convivencia política.

A ello se debe su insistencia en que “no nacemos iguales; llegamos a ser iguales como miembros de un grupo por la fuerza de nuestra decisión de concedernos mutuamente derechos iguales”,²¹⁴ sobre la que articulará su ideal asociativo de la identidad como reverso de la violencia. Y a ello se debe su insistencia en la necesidad de instituir y proteger un espacio plural que garantice la igualdad en la posibilidad de diferenciarnos, y que siendo la condición de lo que “humano”, no refleja ninguna “esencia humana”.²¹⁵ Si bien toma como punto de partida de su análisis el 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”²¹⁶ o, en otras palabras, de que *los hombres y las mujeres* en plural viven en la “tierra” antes de habitar el “mundo”, era plenamente consciente de que pierde su potencial si estos carecen de un espacio en que la pluralidad como condición existencial de la igualdad en la diferencia se convierte en una realidad viva.

Arendt vincula la experiencia viva de la pluralidad concretamente al espacio *público* y *político* de *aparición*. Estas tres locuciones inseparables, en ocasiones enfatizan distintos aspectos o ciertos matices de un mismo ámbito.²¹⁷ En primer lugar, el “espacio público” al que ya hemos aludido y ahora podemos definir como “la condición para la posibilidad de estar juntos”,²¹⁸ acentúa la luminosidad de una esfera en la que todo puede ser visto y oído por los demás. Salir del confort (y la oscuridad) de la vida privada es el primer paso para encon-

²¹⁴ Arendt, *OT*, 301. [Trad. cast.: *LOT*, 426].

²¹⁵ Susan Bickford dice: “Plurality is not an essential equality for Arendt, but an existential one: it comes from the fact that we exist in the world in the presence of others. It is a central condition of human existence but is also fragile; it can disappear under conditions of tyranny, mass society, or any time the public realm is supplanted or destroyed”. Bickford, “In the Presence of Others”, en *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, *op. cit.*, 316.

²¹⁶ Arendt, *HC*, 8. [Trad. cast.: *CH*, 22].

²¹⁷ Sobre estas tres locuciones y sus distintas extensiones semánticas, véase Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, 333. Véase también Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 127, que distingue entre una dimensión fenomenológica del “espacio de aparición” y una dimensión institucional del “espacio público”. Por último, para un análisis del propio concepto de “espacio de aparición”, véase Antonio Campillo Meseguer, “Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt”, *Daimon* 6, (2002): 184-185.

²¹⁸ Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, 334.

trarnos con nuestros pares, compartir, exponer o confrontar nuestras diferencias y adquirir visibilidad.

Esta forma de convivencia, que no se da necesariamente ni es inherente a toda convivencia humana, coincide con el concepto de “espacio político” que suele variar sus extensiones semánticas, a veces sin demasiado rigor. En los casos que utiliza esta segunda acepción, predominan las referencias a su dimensión institucional y concreción espacial, pero también temporal y generacional.²¹⁹ Así lo demuestra cuando recupera la idea de fundación de la *polis*, “físicamente asegurada por la muralla que la rodeaba y fisonómicamente garantizada por sus leyes”,²²⁰ como solución a la futilidad de la acción y la garantía de un “recuerdo organizado” que permitía no depender exclusivamente de los relatos del poeta o el historiador de las grandes gestas. En esta línea, dice que el “espacio público solo llega a ser político cuando se establece en una ciudad, cuando se liga a un sitio concreto que sobreviva tanto a las gestas memorables como a los nombres de sus autores, y los transmita a la posteridad en la sucesión de las generaciones”.²²¹

Finalmente, coincide también con la noción de “espacio de aparición” que ha ido esbozándose en los apartados anteriores como una categoría central para esta tesis. Este concepto es el que más ampliaciones semánticas admite y más acentúa la dimensión fenoménica, ontológica y existencial²²² de lo que entiende por política y, como veremos detenidamente en el próximo capítulo, es anterior a toda constitución formal de la misma. Lo que aquí resulta importante es que el espacio público y político de aparición alude a un ámbito extremadamente frágil, que es necesario constituir y proteger, porque implica mucho más que un encuentro intersubjetivo. En la medida que supone “la presencia de otros que ven lo que vemos y oyen lo que oímos nos asegura, [dice Arendt], de la realidad del mundo y de nosotros mismos”.²²³

Antes de indagar en qué sentido la presencia de los otros en el espacio público confirma y garantiza la realidad de nosotros mismos, es preciso aclarar por qué la filósofa lo considera “el lugar en el que la realidad del mundo se manifiesta a sí misma”.²²⁴ La realidad, dice Arendt, “surge de la suma total de aspectos presentada por un objeto a una multitud de espectado-

²¹⁹ Véase Campillo, “Espacios de aparición”, 164.

²²⁰ Arendt, *HC*, 198. [Trad. cast.: *CH*, 220].

²²¹ Arendt, *QP*, 74. En este sentido, es importante tener presente que puede haber espacios públicos no políticos (como, por ejemplo, el mercado), pero no puede haber un espacio político que no sea público. Véase también Birulés, *Una herencia sin testamento*, 70-71.

²²² Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, 333-334.

²²³ Arendt, *HC*, 50. [Trad. cast.: *CH*, 60].

²²⁴ Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, 345.

res”.²²⁵ Cuanto más plural sea el mundo compartido, más puntos de vista podrán ponerse en común y “solo donde las cosas pueden verse por muchos en una variedad de aspectos y sin cambiar su identidad, de manera que quienes se agrupan a su alrededor sepan que ven lo mismo en total diversidad, solo allí aparece auténtica y verdaderamente la realidad mundana”.²²⁶

La revalorización del espacio público como el lugar donde confluyen la multiplicidad de perspectivas desde las distintas posiciones en el mundo que los seres humanos tenemos en común, le permite redefinir los conceptos de “verdad” y “opinión”, así como adelantar la estrecha vinculación entre esta última y la revelación de quién la expone. Se distancia de la idea de “verdad absoluta” (*aletheia*), que, al menos desde Parménides y especialmente desde Platón, habría supuesto un desprecio total de la “mera opinión” (*doxa*), enraizado en la distinción entre el ser y la apariencia, y la primacía del primero sobre la segunda.²²⁷ Pero también se enfrenta a la “fantasía subjetiva”, estrechamente ligada a la introspección, que considera a la propia *doxa* “como la única posible” y puede derivar en la actitud arbitraria de exigir a los otros que la acepten de tal modo. Algo que, según Arendt, “solo es posible por la violencia”.²²⁸

En contraposición a ambas posturas, la *doxa* arendtiana está intrínsecamente vinculada a la apariencia que coincide con el ser e integra la pluralidad. Representa el modo en que el mundo se nos aparece a cada uno desde el lugar que ocupamos en él (me aparece/ *dokei moi*)²²⁹ y se expresa a través del habla. En este sentido, escribe en su diario: “en el hablar [...] revelo mi *doxa*. Esto es tanto mi parte del mundo como la manera en que el mundo entero aparece desde mi posición. En el oír experimento el mundo desde la posición de los otros”.²³⁰ Y es en ese intercambio de perspectivas, mediante el cual revelamos, pero también contrastamos, trans-

²²⁵ Arendt, *HC*, 57. [Trad. cast.: *CH*, 66].

²²⁶ *Ídem*.

²²⁷ Para la crítica de Arendt a Platón y su recuperación de la práctica socrática como modelo de su epistemología y ontología, véase Arendt, *PP*, 14ss. [Trad. cast.: *LPP*, 52ss.].

²²⁸ Arendt, *DF*, cuaderno XVII [4], 387.

²²⁹ “Para Sócrates, como para sus conciudadanos, la *doxa* era la formulación en el discurso de lo que *dokei moi*, esto es, de «lo que me parece a mí» [*it seems to me*]. Esta *doxa* no versaba sobre lo que Aristóteles denomina el *eikos*, lo probable, los múltiples *verisimilia* (distintos del *unum verum*, la verdad única, por un lado, y de las falsedades sin límite, las *falsa infinita*, por el otro), sino sobre la comprensión del mundo «tal y como se me muestra a mí». Por tanto, no era arbitrariedad y fantasía subjetiva, pero tampoco algo absoluto y válido para todos. Se asumía que el mundo se muestra de modo diferente a cada hombre en función de la posición que ocupa dentro de él, y que la «mismidad» del mundo, su rasgo común (*koinon*, como dirían los griegos, «común a todos») u objetividad (como diríamos nosotros desde el punto de vista subjetivo de la filosofía moderna), reside en el hecho de que el mismo mundo se muestra a cada cual y que, a pesar de todas las diferencias entre los hombres y sus posiciones en el mundo —y por tanto de sus *doxai* (opiniones)— «tanto tú como yo somos humanos». Arendt, *PP*, 14. [Trad. cast.: *LPP*, 51-52]. Véase también Arendt, *LM*, 21. [Trad. cast.: *LVE*, 45-46]; Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, 340-342; Laura Quintana, “Identidad sin sujeto: Arendt y el mutuo reconocimiento”, *Ética & Política* XII, 2 (2010): 437- 438.

²³⁰ Arendt, *DF*, cuaderno XVII [4], 387. El subrayado es mío.

formamos y ampliamos nuestra propia *doxa*, que podemos mostrar algo más que un punto de vista, mostramos algo de mundo y nos mostramos nosotros mismos.

Recuperando la etimología del término, Hannah Arendt señala que, además de “opinión”, la *doxa* significaba esplendor y fama. Para los griegos, “declarar la propia opinión guardaba relación con ser capaz de mostrarse uno mismo, de ser visto y oído”.²³¹ A ello se debe su estrecha vinculación con la esfera política, así como su intrínseca relación con la aparición, tanto la del mundo a cada sujeto como la del mismo sujeto que lo percibe. De modo que la realidad de ese mundo traspasa la dimensión objetiva y confluye con la dimensión (inter)subjetiva.

Se pueden percibir dos ampliaciones semánticas del concepto arendtiano de “mundo”, que además de dar cuenta de su propia complejidad, nos aproximan a su vinculación con la revelación de la identidad personal. Por un lado, el mundo común tangible de cosas o “mundo artificial”, que emerge de la actividad productiva del *homo faber* y da estabilidad a la naturaleza, así como continuidad a las acciones. Por otro lado, el “mundo común” intangible que emerge de esas acciones y palabras compartidas y remite propiamente al espacio público-político de aparición.²³² La realidad mundana de la que Arendt nos habla, representa la confluencia de ambas dimensiones, que integra tanto a los “objetos fabricados por las manos del hombre, así como [...] los asuntos de quienes habitan juntos en el mundo hecho por [él]”.²³³ En este sentido, aparece como el espacio *entre* los humanos que nos une y, al mismo tiempo, nos mantiene separados, diferenciados, únicos.

Sin embargo, Arendt enfatiza la distinción entre ambas dimensiones para conceder al “mundo común” el rango más elevado de realización humana y el privilegio de la revelación de los agentes.²³⁴ Siempre que los seres humanos nos ponemos en relación a través de las acciones y los discursos, no solo se revela algo del mundo, sino también quién habla y actúa en él. Y, “puesto que este descubrimiento del sujeto es una parte integrante del todo, incluso la comunicación más «objetiva», el físico, mundano *en medio de* junto con sus intereses queda sobrepuesto y, como si dijéramos, sobrecrecido por otro *en medio de* absolutamente distinto, formado por hechos y palabras [...]”.²³⁵ A la realidad que surge de este segundo “en medio de” hechos, discursos, historias, e inter-acciones imprevisibles y contingentes, Arendt la deno-

²³¹ Arendt, *PP*, 14. [Trad. cast.: *LPP*, 52].

²³² Desarrollaré ambas dimensiones en el capítulo 4.

²³³ Arendt, *HC*, 52. [Trad. cast.: *CH*, 62].

²³⁴ La prioridad que le da al “mundo común” no significa autonomía. Aunque los estudios sobre su pensamiento enfatizan las distinciones, es necesario hacer un esfuerzo para acentuar las articulaciones que, aunque escasas, también están presentes en su obra y permiten analizar el mundo en su complejidad.

²³⁵ Arendt, *HC*, 182-183. [Trad. cast.: *CH*, 207].

mina la “«trama» de las relaciones humanas”. Trama en la que cada acción se despliega y entretreje con otras acciones, pero que en todo caso precede y sobrevive a la vida de los agentes que las emprenden. Trama productora de historias, fuente ilimitada de nuevos relatos, que, aun excediendo la extensión semántica de lo que Arendt entiende por “espacio político de aparición”, viene a representar el sentido amplio de la realidad que se expresa en él, así como el cruce entre las dos dimensiones que articulan su teoría de la identidad personal: expositiva y narrativa.

1.1.2.2. La dimensión ex-posit-iva de la identidad personal

En contraposición a Heidegger que creía que estamos “arrojados al mundo”, Arendt exclama en su diario: “¡Ay de nosotros si somos arrojados al mundo!”.²³⁶ En todo caso, dice, estamos arrojados en la Tierra, que remite a “la condición general de la vida orgánica”.²³⁷ En el mundo somos recibidos (si es que no hemos sido excluidos) con la pregunta “¿quién eres tú?”. Y, para ella, “el *descubrimiento* de «quién» en contradistinción al «qué» es alguien [...] está implícito en todo lo que ese alguien dice y hace”.²³⁸ A través de las acciones y los discursos, nos adentramos en el mundo propiamente humano, como si se tratase de un “segundo nacimiento”²³⁹ que, a diferencia de la “alteridad” compartida con todo lo que es y de la “distinción” que compartimos con todos los seres vivos,²⁴⁰ permite revelar nuestra identidad personal, única e insustituible.

Esta cualidad reveladora de las acciones y los discursos es central para comprender la dimensión *ex-posit-iva* de la identidad personal.²⁴¹ Y por “exposición” debemos entender “po-

²³⁶ Arendt, *DF*, cuaderno XXI [68], 533. La cita continúa, “en el mundo precisamente el hombre es conducido, no arrojado, precisamente allí se establece su continuidad y se revela su pertenencia”. Mundo en su doble sentido, común y artificial.

²³⁷ Arendt, *HC*, 52. [Trad. cast.: *CH*, 62]. Para un análisis de la distinción entre “tierra” y “mundo”, véase Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 105-110.

²³⁸ Arendt, *HC*, 179. [Trad. cast.: *CH*, 203].

²³⁹ Véase Arendt, *HC*, 178-177. [Trad. cast.: *CH*, 201-202].

²⁴⁰ En el caso del hombre o la mujer, “la alteridad que comparte con todo lo que es, y la distinción, que comparte con todo lo vivo, se convierte en unicidad”, Arendt, *HC*, 176. [Trad. cast.: *CH*, 200].

²⁴¹ En el próximo apartado veremos la dimensión narrativa de la identidad personal. Esta doble dimensión expositiva y narrativa de la identidad personal ha sido analizada por algunos estudiosos del pensamiento arendtiano, como Étienne Tassin y Anabella Di Pego. Respecto a la primera, Tassin ha optado por utilizar el concepto “identidad discursiva”, para enfatizar la importancia que Arendt concede al lenguaje en la revelación, mientras que Di Pego utiliza el término de “identidad fenoménica” para enfatizar la importancia que concede a la misma aparición en el mundo. Frente a ambos, he preferido utilizar el término de “identidad *ex-positi-va*”, ya que denota algo que aparece en el mun-

ner a la vista algo” que no preexiste a la acción. No consiste en hacer visible un “yo” interior previo a la aparición en la escena pública o el mundo común. Como se ha señalado antes, si miramos hacia “adentro” no hallamos diferencias, únicamente los altibajos de la vida psíquica común a todos los seres humanos y la multiplicación del “yo”. De modo que, el “descubrimiento” de quién es alguien al que alude Arendt, no remite a la “desvelación” de su identidad originaria, ni da visibilidad a algo que estaba oculto. En contraposición a todo esencialismo y a la idea de una identidad autorreferencial que pueda prescindir de la presencia de los otros, recupera el significado de “revelación” en el sentido del término en inglés: como “*dis-closure*”, “*dis-close*”, esto es, no-cierre o, en otros términos, como apertura del sujeto *en* acción, al mundo y la pluralidad que lo atraviesa.

En este punto es importante no perder de vista que el carácter revelador de las acciones y las palabras no las convierte en simple medio para la exposición de la unicidad, como si cada sujeto en soledad pudiese mostrarla u ocultarla según su voluntad. No solamente no “desvelan” ninguna identidad esencial, sino que carecen de toda funcionalidad externa a su propio despliegue. Al igual que “la expresividad de una apariencia”, es ese mismo despliegue imprevisible tanto para los demás como para el propio agente el que hace que las acciones y los discursos muestren alguien nuevo al mundo, inaprensible para el propio actor. En este sentido, *Étienne Tassin* dice que “en la acción, quien actúa es contemporáneo de sus actos, sus actos nacen de él [o ella] tanto como él [o ella] de ellos”.²⁴² Pero, puesto que esa acción solo es posible en un mundo compartido con otros, el actor que nace de ella lo hace a partir de cierta receptividad. La identidad personal solo “aparece” en la acción como comienzo de alguien nuevo, porque se (re)configura y recibe en la pluralidad. Además de ser “confirmada” por los otros en el espacio de aparición, es con-formada y trans-formada en la misma inter-acción con ellos: “mi identidad está ligada a mi aparición y, con ello, a los otros a los que aparezco. Recibo precisamente de los otros mi «mismidad como identidad»”.²⁴³

Esto no significa que la teoría arendtiana de la identidad personal no admita ningún tipo de descubrimiento del “sí mismo” en la acción.²⁴⁴ Incluso, podría decirse con Fina Birulés

do, y, a su vez, requiere cierta participación activa, en la que el lenguaje cumple un papel central. Véase *Étienne Tassin*, “El hombre sin cualidad”, *Eidos. Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, Colombia, n.º 2, (2004): 124-149; y Anabella Di Pego, “La identidad “narrativa” en Hannah Arendt. Una crítica de la interpretación de Paul Ricoeur”, en *VII Jornadas de Investigación en Filosofía*. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Filosofía (La Plata: Universidad Nacional de La Plata, 2008.) Disponible online: <http://www.academica.org/000-077/39.pdf>

²⁴² Tassin, “El hombre sin cualidad”, 141.

²⁴³ Arendt, *DF*, cuaderno XXVI [39], 713.

²⁴⁴ Esta es una de las principales preguntas que suscita el análisis arendtiano de la identidad y en la que está especialmente interesada Neus Campillo, llegando a decir que en la teoría arendtiana: “la identidad no es un *sí mismo* perma-

que, “al tomar la iniciativa, quien actúa no solo cambia el mundo puesto que se halla siempre entre otros [...], sino que *se cambia también a sí mismo, al revelar más acerca de lo que antes de actuar sabía de su propia identidad*”.²⁴⁵ No obstante, se trata de un “sí mismo” siempre variable y de un acercamiento que en ningún caso se corresponde con el descubrimiento de “quién” se revela a los demás. Como desarrollaré en el próximo apartado, esto es inaprensible para el propio agente, del mismo modo que lo era “el *daimon* de la religión griega que acompañaba a todo hombre a lo largo de su vida, siempre mirando desde atrás por encima del hombro del ser humano y por lo tanto solo visible a los que éste encontraba de frente”.²⁴⁶

Si bien la revelación de quién es alguien se manifiesta en todo lo que dice y hace, la afinidad entre revelación y discurso es mucho más intensa que con la acción. Ello es así, porque las palabras funcionan como verdaderos actos, pero sobre todo porque permiten nombrar al agente, “decir” quién es, identificándolo con sus propias acciones.²⁴⁷ A través de la mayor proximidad que Arendt establece entre la pluralidad, la capacidad de distinción y el discurso (*lexis*), por un lado, y la natalidad, la capacidad de inicio y la acción (*praxis*), por otro, no pretende tanto enfatizar sus diferencias como la necesidad de pensarlas conjuntamente. Precisamente porque es posible desvincularlas, resulta fundamental mantenerlas unidas.

Sin estar acompañadas de las palabras que permiten nombrar al agente, las acciones pierden su potencial de inicio y se convierten en un tipo de actividad orientada a un fin (*póiesis*). Asimismo, el lenguaje puede ser utilizado para múltiples fines, pero cuando no es él mismo una forma de acción o no la acompaña para identificar al actor, pierde su potencial revelador y se convierte en estrategia, mentira, hipocresía, etc., en definitiva, en un medio de ocultación. En este sentido, Arendt llega a decir que, “*si no hubiera nada más en juego que el uso de la acción como medio para alcanzar un fin, está claro que el mismo fin podría alcanzarse mucho más fácilmente en muda violencia [...], al igual que el discurso, desde el punto de vista de la pura utilidad, se presenta como un difícil sustituto del lenguaje de signos*”.²⁴⁸ Y eso

nente y único, pero hay una individualidad”. Neus Campillo, *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, 12. De la misma autora, véase también “Identidad oculta y pensar en la fenomenología de lo político de Hannah Arendt”, en *Hannah Arendt. El sentido de la política*, coord. Dora Elvira García (México: Porrúa/Tecnológico de Monterrey, 2007) 13-35.

²⁴⁵ Birulés, *Una herencia sin testamento*, 84. El subrayado es mío.

²⁴⁶ Arendt, *HC*, 179-180. [Trad. cast.: *CH*, 203].

²⁴⁷ Si bien, para Arendt, la revelación del “quién” se produce en la mención del propio nombre, cuando el agente “dice” su nombre y se identifica con sus propios actos, en su diario aclara: “un nombre *se recibe*: por primera vez los otros hacen a uno unívoco, lo fijan [y]; cada vez que decimos quién somos repetimos esa fijación inequívoca” Arendt, *DF*, cuaderno XVII [4], 386-387.

²⁴⁸ Arendt, *HC*, 179. [Trad. cast.: *CH*, 203]. El subrayado es mío.

“más” que está en juego es la realidad del mundo, así como la realidad del agente que revela su unicidad en él.

Cada vez que abandonamos el mundo común o dejamos de actuar, “caemos en la ambigüedad de la soledad [y] perdemos nuestro nombre”.²⁴⁹ Por su parte, “la acción sin un nombre, un «quién» unido a ella, carece de significado”,²⁵⁰ no comienza ni muestra nada nuevo, se convierte en una actividad productiva que amenaza con su deriva violenta y destruir el mundo común; y como la misma Arendt concluye: “sin el acompañamiento del discurso, la acción no solo perdería su carácter revelador, sino también su sujeto”.²⁵¹ Si la identidad personal, única e irremplazable, solo se revela allí donde las palabras y las acciones permanecen unidas, esto es, en el momento de la acción, siempre contingente e incierta; si, además, aquello que revela es percibido por los otros, pero inaprensible para el propio actor porque no se puede calcular ni prever su resultado y, si, por tanto, como dice Tassin, “el actor que somos nace de su acción, como en una dehiscencia inesperada que es comienzo de un ser nuevo”,²⁵² ¿cómo establecer una correlación entre la mismidad del agente y sus acciones? ¿cómo dar cierta continuidad a sus acciones, que permita revelar algo más que una “identidad” distinta con cada nueva acción?

Se pueden encontrar al menos cuatro “estabilizadores” (en cualquier caso, precarios) de la identidad personal en la obra de Hannah Arendt, que irán saliendo a luz a lo largo de la tesis. En primer lugar, destaca “la conciencia de sí” que funciona “como testigo de nuestro yo”,²⁵³ cuando la retirada del mundo de las apariencias no se corresponde con su pérdida total y el desdoblamiento del diálogo del “yo” consigo mismo no se ha convertido en una “regresión infinita”. Volveré sobre este tema más adelante, pero es importante tener en cuenta desde ahora que, si bien es en “el afuera”, a través de la mirada de los otros, donde la filósofa sitúa la posibilidad de alcanzar la identidad personal, en más de una ocasión la “consciencia de sí” permite alcanzar cierta continuidad, a través de la coherencia en nuestra limitada capacidad de elegir cómo deseamos aparecer en el mundo.

En segundo lugar, el artificio humano construido para estabilizar la naturaleza permite, asimismo, dar estabilidad a la identidad “que surge del confrontar[nos] a la mismidad del mundo”.²⁵⁴ Como analizaré en el cuarto capítulo, los objetos de uso y las obras de arte se con-

²⁴⁹ Arendt, *DF*, cuaderno XVII [4], 387.

²⁵⁰ Arendt, *HC*, 180-181. [Trad. cast.: *CH*, 204-205].

²⁵¹ Arendt, *HC*, 178. [Trad. cast.: *CH*, 202].

²⁵² Tassin, “El hombre sin cualidad”, 143.

²⁵³ Véase Arendt, *OR*, 102-103. [Trad. cast.: *SR*, 103-104].

²⁵⁴ Arendt, “Labor, trabajo, acción. Una conferencia”, en *DHA*.

vierten en un punto referencia continuo, que permite a los individuos “recuperar su identidad gracias a sus relaciones con la persistente mismidad de los objetos”.²⁵⁵ Pero Arendt insiste en la necesidad de distinguir esta dimensión objetiva de la identidad de su dimensión (inter) subjetiva, “lograda por la sujeción a las promesas”.²⁵⁶

De modo que, en tercer lugar, y de gran relevancia para su teoría política y de la identidad, destaca el potencial de las promesas. Si, como veremos, la facultad de hacer y mantener promesas es una de las soluciones inherentes de la propia acción para confrontar su imprevisibilidad, también permite mantener cierta coherencia entre lo que prometemos y lo que hacemos. Algo que solo puede ser confirmado por los otros en el mundo común. De hecho, Arendt llega a decir que, “sin estar obligados a cumplir las promesas, no podríamos mantener nuestras identidades porque estaríamos condenados a vagar desesperados, sin dirección fija, en la oscuridad de nuestro solitario corazón, atrapados en sus contradicciones y equívocos”,²⁵⁷ sin que nadie pudiera confirmarlas. Pero, además, “no seríamos nunca capaces de lograr el grado de identidad y continuidad que conjuntamente producen la «persona» acerca de la cual se puede contar una historia”.²⁵⁸

El relato es precisamente el último y más importante estabilizador de la identidad personal porque, además de concederle cierta coherencia, le da unidad y un sentido hasta cierto punto “completo”, que amplía el momento intersubjetivo, intangible y fútil de la revelación del sujeto en la acción. No son los actores, sino los espectadores que tienen una perspectiva amplia del despliegue de las acciones, las palabras y sus repercusiones, a los que Arendt concede el papel de narradores. En este sentido, si bien la pluralidad de actores con los que cada agente comparte el mundo común puede captar la revelación de su identidad en el momento expositivo de la acción, no cuentan con la distancia necesaria para poder convertir las acciones de un agente en el relato de su vida. A través de la escucha activa y la mirada atenta de los espectadores que se (pre)disponen a contar una historia, el “sujeto único” que aparece con cada acción puede convertirse en “sujeto biográfico”. Llegamos, de este modo, a la segunda dimensión de la identidad personal presente en la obra de la filósofa: la identidad narrativa.

²⁵⁵ Arendt, “Labor, trabajo, acción”, en *DHA*, 97.

²⁵⁶ Arendt, “Labor, trabajo, acción”, en *DHA*, 107.

²⁵⁷ Arendt, *HC*, 237. [Trad. cast.: *CH*, 257].

²⁵⁸ Arendt, “Labor, trabajo, acción”, en *DHA*, 106.

1.1.2.3. La dimensión narrativa de la identidad personal

“La historia [*story*] revela el significado de aquello que de otra manera seguiría una secuencia insoportable de meros acontecimientos”.²⁵⁹ Con estas palabras dedicadas a la obra de Karen Blixen (conocida como Isak Dinesen), Hannah Arendt precisa el papel central que concede a la narración en su propia obra: hace surgir el significado “completo” de lo particular, que de otro modo se perdería en la indistinción de lo general, sin perder de vista la pluralidad que lo atraviesa. En este sentido, Françoise Collin llega a decir que la “pasión arendtiana” por contar historias “es la pasión por lo individual que brilla en la pluralidad”,²⁶⁰ que se corresponde con su forma de comprender tanto los acontecimientos históricos (historia) como los sucesos de una vida concreta (biografía).

No es posible detenernos en la repercusión que esta pasión tiene en el conjunto de su teoría política y ética, así como en su propia metodología de estudio, pero el análisis del lugar que ocupa la narración en su conceptualización de la acción y la identidad personal, permitirá especificar algunos de los rasgos de su “pensamiento narrativo”,²⁶¹ que coincide con su modo de “pensar políticamente”.

Si mediante las palabras y las acciones comenzamos a formar parte de la trama humana revelando quiénes somos, únicamente al final de nuestra vida es posible reaparecer a través del relato que otros hacen de ella y que revela el sentido de nuestras acciones. A diferencia del mundo artificial que pone en relación a las mujeres y los hombres mediante los objetos que producen, la “trama humana” los vincula como una red de infinitas e incontrolables relaciones mediadas por dichas acciones y, si puede decirse que “produce” algo, son las historias que se perderían en la volatilidad de esa trama si no fuese posible narrarlas.²⁶²

En este sentido, el primer aspecto a destacar de la dimensión narrativa de la identidad es que se trata de una identidad *ex post facto*.²⁶³ Precisamente porque mientras somos agentes

²⁵⁹ Hannah Arendt, “Isak Dinesen. 1885-1963”, en *MDT*, 104. [Trad. cast.: *HTO*, 90].

²⁶⁰ Collin, *Praxis de la diferencia*, 202.

²⁶¹ Para un recorrido de la forma de pensar narrativamente desde una dimensión biográfica, histórica y como método de comprensión del terror, véase Alicia Poza, “Hannah Arendt: un pensamiento narrativo”, en *La mela proibita. Saggi e pensieri di Scrittrici del Novecento*, eds. María Belén Hernández González y María Gloria Ríos Guardiola (Roma: Aracne, 2015), 233-256.

²⁶² A continuación, veremos que la trama produce historias, pero no son los agentes los que las producen. Ellos las inician o padecen, son los protagonistas, pero no los autores de las mismas. Arendt habla de la distinta naturaleza de las historias: por un lado, las historias surgidas en el mundo común como resultado de las acciones conjuntas (intencionadamente o no). Por otro lado, las historias reificadas a través la obra de arte o cualquier otra forma de reificación. Véase Arendt, *HC*, 184. [Trad. cast.: *CH*, 208].

²⁶³ Arendt, *HC*, 186. [Trad. cast.: *CH*, 210].

activos estamos vinculados a la imprevisibilidad de las acciones, solo la perspectiva que proporciona el final del recorrido permite mirar retrospectivamente el curso de las acciones y sus repercusiones, así como la “coherencia” o el hilo conductual que pueda desprenderse de ellas. En definitiva, una vez que nos hemos desvinculado de los “procesos” iniciados por nuestras acciones (pero en ningún caso finalizados con ellas), se puede captar el rastro, la estela o, como sugiere Adriana Cavarero, “la figura o algo de lo cual se puede discernir la unidad de un diseño al contar la historia”.²⁶⁴

Esto no significa que la identidad narrativa sea de rango superior a la dimensión *ex-positiva* que por sí misma tiene potencial para revelar la identidad de la persona, pero le da unidad, tangibilidad y permanencia. Muestra algo más que “el *quién*” del agente en el momento de la acción, revela el significado de una vida concluida,²⁶⁵ haciéndola comprensible.²⁶⁶ Como adelantaba en el epígrafe anterior, si en el mundo común no hubiese más que (inter)acción, no se podría estabilizar la identidad personal. Sin embargo, el potencial de la narración supera dicha estabilidad o coherencia, que también puede adquirirse a través de la consciencia de sí, el mundo artificial y las promesas. Al revelar la unidad y el sentido de las acciones y la vida del agente, lo rescata de la “secuencia insoportable de meros acontecimientos” y de la futilidad de las acciones.

Ahora bien, no se trata de una unidad uniformizante, porque en ningún caso revela un “yo” centralizado. Como dice Cavarero en perspectiva arendtiana, debido a que “la esencia de la acción es contextual y mutable, la realidad del yo es necesariamente intermitente y fragmentaria. La historia que resulta, por lo tanto, no tiene en su centro una identidad compacta [...]. Más bien, tiene en su centro [si es que puede tener alguno] una *unidad inestable e insustancial*”.²⁶⁷ Únicamente la narración tiene la capacidad de captar y mostrar esta unidad sin eliminar su heterogeneidad. Así, Arendt llega a decir que “el hecho de relatar una historia *revela*

²⁶⁴ Adriana Cavarero, *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood*, trad. inglesa Paul A. Kottman (Nueva York: Routledge, 2000), 2. Por “diseño” no debemos entender “proyecto”, sino traza o delineación, en este caso, de una biografía.

²⁶⁵ Según la interpretación de Kristeva, es este potencial revelador inherente a la propia narración lo que realmente importa a Arendt, más que la aspiración de coherencia de la historia: “Having noted the discordance between lived history and narrated history, Arendt does not think that what is essential in narration is to be found in the construction of a cohesion, internal to the story, in narrative art. [...]. The art of narrative resides in the ability of condense the action into an exemplary moment, to extract it from the continuous flow time, and reveal a who”. Kristeva, *Life is a narrative*, 17.

²⁶⁶ La relación entre comprensión y narración es central en la obra de Arendt. Forti lo sintetiza del siguiente modo: “solo en el interior del artificio narrativo los sucesos particulares pierden el aspecto de sucesos contingentes para asumir, al menos parcialmente, un significado comprensible”. Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, 277.

²⁶⁷ Cavarero, *Relating Narratives*, 63.

significado sin cometer el error de definirlo”²⁶⁸ y, en este mismo sentido, se puede decir que la unidad otorgada al sujeto no lo determina ni expresa un cierre, sino una nueva apertura al mundo a través del relato. Si, tal y como afirma en *La condición humana*, “la esencia humana [...] nace cuando la vida parte, no dejando tras de sí más que una historia”,²⁶⁹ su relato podría ser pensado como un “tercer nacimiento”, que no se corresponde con la dimensión biológica —el comienzo que insertó en la tierra con “el hecho desnudo de nuestra original apariencia física”²⁷⁰— pero tampoco con la dimensión fenoménico-política —la iniciativa que tomamos los seres humanos como respuesta a esa primera aparición—; sino con el nacimiento del sujeto biográfico, cuya historia pasa a formar parte de la trama humana y de sus ilimitadas reapropiaciones como recuerdo.

Desde esta perspectiva, la red de relaciones humanas que antecede nuestra llegada al mundo y sobrevive a nuestra muerte, no agota la posibilidad de permanecer (o reinsertarse) en ella como relato de una vida concluida;²⁷¹ y su carácter “unificador” en ningún momento pierde de vista la pluralidad. Además de ser la condición para la revelación/configuración del sujeto mientras vive y actúa, la pluralidad de la trama humana es la condición para que las acciones y biografías puedan ser recordadas, rememoradas y reinterpretadas. Únicamente si la historia del agente es narrada, puede mantener vivo el significado de los eventos y de su vida,²⁷² que otros captan y cuentan de ella.

Este significado y esta relativa unidad que se alcanza, revela, transmite, recuerda y reinterpreta a través del relato, no puede ser proyectada ni percibida por el propio agente. Una de las tesis principales de la teoría arendtiana de la identidad es que el actor no es el autor de su propia historia. Desde luego, es su protagonista incuestionable. Inicia y padece las acciones que revelan su unicidad e incluso pueden estar originadas en determinadas motivaciones o intenciones. Pero ello no lo convierte en dueño o dueña de sus acciones, ni “productor[a] de

²⁶⁸ Arendt, “Isak Dinesen”, en *MDT*, 105. [Trad. cast.: *HTO*, 91]. El subrayado es mío. Y esto se aplica tanto a la *history* como a las *stories*. Véase también Fina Birulés, “Contingencia, historia y narración en Hannah Arendt”, *Congreso Internacional: La filosofía de Ágnes Heller y su diálogo con Hannah Arendt*, coord. Ángel Prior Olmos y Ángel Rivero Rodríguez (Murcia: Universidad de Murcia, octubre de 2009).

²⁶⁹ Arendt, *HC*, 193. [Trad. cast.: *CH*, 216]. Respecto al uso del concepto de “esencia” en este contexto, aclara: “no la naturaleza humana en general (que no existe) ni la suma total de cualidades y defectos de un individuo, sino la esencia de quién es alguien”.

²⁷⁰ Arendt, *HC*, 176-177. [Trad. cast.: *CH*, 201].

²⁷¹ “El muerto desaparece de la tierra, no de la historia, por cuanto se ha dejado a sí mismo en ella”. Arendt, *DF*, cuaderno XXIII [5], 583.

²⁷² Bueno, *Acción y biografía: de la política a la historia*, 324. Véase también Julia Urabayan, “Identidad narrativa y vida humana en la obra de Hannah Arendt”, *Eikasía* I, n.º 50, (2013): 161-168.

la historia de su propia vida”.²⁷³ Puesto que actúa en un mundo plural de agentes e historias entrelazadas, no puede proyectar la historia que dejará tras de sí. Y, puesto que el sentido unitario de su vida solo emerge cuando ésta ha concluido, carece de la perspectiva desde la que puede conocer su significado. Esta doble carencia quedaba reflejada en el carácter retrospectivo de la narración, que preserva la contingencia de la *praxis* y se pierde siempre que la pensamos en términos de fabricación o *póiesis*.²⁷⁴ Tanto respecto a la biografía como a la historia en general, Arendt sostiene que “la historia real en la que estamos metidos mientras vivimos carece de autor visible o invisible porque no está hecha”.²⁷⁵ No es un producto de los hombres y las mujeres, sino el fruto imprevisto de sus acciones y discursos compartidos.

Ahora bien, esto no significa que la filósofa rechace la posibilidad de narrar la propia historia, no como “conocimiento inmediato de sí”, pero, al menos, como “continuas re-apropiaciones por medio del relato”,²⁷⁶ tal y como explica Fina Birulés. Incluso, Arendt reconoce que la comprensión de los hechos en general y de la propia experiencia en particular, sustentada en su articulación narrativa, “supone, quizá en primer lugar un *proceso de autocomprensión*”.²⁷⁷ Sin embargo, ni este proceso, ni las continuas re-apropiaciones del sí, pueden responder a la pregunta *¿quién soy yo?* Cualquier respuesta estará sesgada por la posición de actor inmerso en su relación con lo ilimitado e imprevisible de su actividad y la historia que pueda contarse de una vida activa (sobre todo si se trata de la autobiografía) nunca será capaz de completar su propósito.²⁷⁸ Del mismo modo que el actor podía descubrirse a sí mismo en la acción, pero

²⁷³ Véase Arendt, *HC*, 184. [Trad. cast.: *CH*, 208].

²⁷⁴ La confusión entre *praxis* y *póiesis* trasciende la dimensión individual de una vida autoconcebida soberana de sí misma y se remonta a los orígenes de la filosofía política. Volveré sobre este punto en los capítulos segundo y cuarto. De momento es importante tener presente su vinculación con lo que, en una famosa carta a Jaspers del 4 de marzo de 1951, Arendt denominó “la ilusión de la omnipotencia” y, se puede añadir, la ilusión de la impotencia absoluta como aparente única alternativa posible. Véase *Arendt-Jaspers Correspondence 1926-1969*, ed. Lotte Kohler y Hans Saner, trad. inglesa de Robert y Rita Kimber (Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1992), 166. La primera se corresponde con la mentalidad instrumental aplicada a los asuntos humanos, que considera a los hombres y las mujeres como “autores visibles” de sus acciones, y acaba considerando que ellos “hacen” la historia. En el segundo caso, seguiría operando la racionalidad instrumental pero desplazada a un autor invisible por el que los seres humanos seríamos conducidos. Según Arendt, este modelo del concepto moderno de historia, que se remonta a Platón, “interpreta erróneamente [...] [a] la historia resultante de la acción como una historia ficticia, donde el autor tira de los hilos y dirige la obra”. Arendt, *HC*, 185. [Trad. cast.: *CH*, 209]. Ambos reflejan un rechazo a la fragilidad de las acciones y la espontaneidad humana.

²⁷⁵ Arendt, “Labor, trabajo, acción”, en *DHA*, 105.

²⁷⁶ Fina Birulés, “Introducción”, en Arendt, *QP*, 23.

²⁷⁷ Arendt, “Comprensión y política”, en *EC*, 375.

²⁷⁸ En este punto Cavarero elabora una interesante crítica a Hannah Arendt. Aunque está de acuerdo con la alemana en que el actor no es autor de su propia vida, no comparte su reticencia a aceptar la posibilidad del relato de la vida antes de su fin: “A life —while always having its most suited narrator in other— is not totally foreign to the protagonist as Arendt would have us believe. [...] Every human being, without even wanting to know it, is aware of being a narratable self —immersed in the spontaneous auto-narration of memory. [...] This is why we have defined the self as

era incapaz de conocer a *quién* revelaba en ella, uno puede narrar sus propias acciones, pero se tratará de un relato parcial e incapaz de alcanzar la posición desde la que se puede iluminar el sentido de su propia vida y de cómo ella ilumina su propio tiempo. En este sentido, Arendt llega a la conclusión de que: “todos los relatos contados por los propios actores, aunque pueden en raros casos dar una exposición enteramente digna de confianza sobre intenciones, objetivos y motivos, pasan a ser simple fuente de material en manos del historiador y jamás pueden igualar la historia de éste en significación y veracidad. *Lo que el narrador cuenta ha de estar necesariamente oculto para el propio actor*, al menos mientras realiza el acto o se halla atrapado en sus consecuencias [...]. Aunque las historias son los resultados inevitables de la acción, no es el actor, sino el narrador, quien capta y «hace» la historia”.²⁷⁹ Solo su mirada retrospectiva es capaz de captar el sentido “completo” de la vida de los actores, solo sus palabras pueden revelarlo y en ese “acto” reinserta a los agentes en la trama humana a través del relato de sus vidas. Es así como Hannah Arendt “rehabilita la *praxis* narrativa”²⁸⁰ convirtiéndola en una forma de acción.

Desde esta perspectiva, la pregunta *¿quién soy yo?* nos devuelve una y otra vez al mundo común para ser reformulada desde la perspectiva de los otros: *¿quién eres tú?* Aunque es el sujeto activo el que revela la respuesta mediante sus acciones y discursos, como nos recuerda Collin, “el «*tú eres*» emana de los otros”.²⁸¹ Y esos “otros” son los actores con los que compartimos activamente el mundo común y revelamos nuestra identidad personal en su dimensión puramente expositiva, pero también son los espectadores-narradores, que precisamente porque no están implicados en la acción, podrán juzgar los actos de los agentes, así como revelar su identidad narrativa.

Las tensiones entre ambas dimensiones públicas de la identidad pueden abordarse desde diversas perspectivas. No obstante, uno de los debates que mejor refleja sus divergencias es el que surgió a la luz de “los dos modelos de la acción” presentes en la propuesta de Arendt y que, en cierto sentido, pueden reinterpretarse en función de las dimensiones expositiva y

narratable instead of narrated [...]. The narratable self —as “the house of uniqueness”— is for this reason not the fruit of an intimate and separated experience or the product of memory [...]. It is rather the familiar sense of every self, in the temporal extension of a life-story that is this and not another. [...] The other always has a life-story and is a narratable identity whose uniqueness also consists, above all, in this story. Correcting Arendt, we will therefore say not only that *who* appears to us is shown to be unique in corporal form and sound of voice, but that this *who* also already comes to us perceptibly as a narratable self with a unique story”. Cavarero, *Relating narratives*, 33-35.

²⁷⁹ Arendt, *HC*, 192. [Trad. cast.: *CH*, 215]. El subrayado es mío.

²⁸⁰ Kristeva, *Life is a narrative*, 8. Julia Kristeva considera que incluso la narración (en este caso como biografía), se convierte ella misma en acción: “Challenging the remoteness of the poetic work, only action as narration, and narration as action, can fulfill life in terms of what is “specifically human” about it”. Véase también p. 76.

²⁸¹ Collin, *Praxis de la diferencia*, 131.

narrativa de la identidad personal.²⁸² Por un lado, el “modelo expresivo” de la acción (según Passerin d'Entrèves) o “agonístico” (según Seyla Benhabib) enfatiza el carácter conflictivo del espacio público, en el que los agentes se encuentran en una lucha continua por sobresalir y distinguirse unos de otros, en definitiva, donde lo que importa es la revelación del “quién” y, según estos autores, predomina una postura individualista.²⁸³ Por otro lado, el “modelo comunicativo” o “narrativo” acentúa el carácter asociativo de la acción, las relaciones de solidaridad y “el tejido de una red de narrativas”.²⁸⁴

Aquellos que vindican el modelo comunicativo-narrativo —como es el caso de Benhabib y Passerin d'Entrèves, en consonancia con la teoría de la identidad de Paul Ricoeur—, enfatizan el momento retrospectivo de (re)significación de la identidad y su relación con una “comunidad de intérpretes”,²⁸⁵ frente a la postura individualista que parece surgir de la dimensión “agonista”. Según Benhabib ambos modelos introducen dos perspectivas distintas del sujeto y la identidad: “mientras que la acción [en el modelo agonal] es un proceso de descubrimiento, la acción [en el modelo narrativo] es un proceso de invención. En términos contemporáneos, podemos decir que el primer modelo de acción es esencialista, mientras que el segundo es constructivista”.²⁸⁶ Desde este punto de vista, el agente que se expone o revela en la acción entraría en la esfera pública ya constituido, como si se tratase de un yo sustancial u oculto que se descubre actuando. Sin embargo, tal y como he sostenido en los apartados anteriores, la dimensión expositiva de la revelación de quién es uno, no debe entenderse como mero reflejo de un yo interior. La revalorización arendtiana del “aparecer” y su énfasis en la construcción

²⁸² La tesis de los “dos modelos de la acción”, formulada por primera vez por Passerin d'Entrèves en 1994 y reformulada más tarde por Seyla Benhabib, se apoya, a su vez, en la teoría de que hay dos concepciones arendtianas de la política, planteada por Peter Fuss en 1979, a través de la distinción entre la concepción *agonal* y la *accommodational*; o la *heroic* y la *participatory*, según los términos de Bhikhu Parekh. De Fuss, véase “Hannah Arendt’s conception of Political Community”, en *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, op., cit. De Parekh, véase, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, (Londres: Macmillan Press, 1981), 177-178.

²⁸³ De hecho, analizando la *polis* griega, la misma Hannah Arendt llega a decir: “Sin duda, este concepto de acción es muy individualista, como diríamos hoy en día. Acentúa la urgencia de la propia revelación a expensas de los otros factores [...]”. Arendt, *HC*, 194. [Trad. cast.: *CH*, 217]. No obstante, si ella recupera el tema de la revelación del *quién* en el contexto de su propio tiempo, es para pensar contra la sociedad de masas en la que se ha perdido el deseo de distinguirse o en el contexto totalitario de exclusión del espacio de aparición, donde lo que le interesa resaltar es la relevancia política de la posibilidad de la revelación de la identidad. En todo caso, no se trata de defender estas individualidades competitivas y egocéntricas que buscan sobresalir, sino enfatizar la dimensión política de la revelación del *quién*, que demuestra, por un lado, la dimensión ontológico-existencial de la política y, por otro, su pérdida como uno de los mayores problemas políticos.

²⁸⁴ Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 126.

²⁸⁵ Passerin d'Entrèves, *The political philosophy of Hannah Arendt*, 84. Aunque Passerin tiene en cuenta que ambas dimensiones están presentes en la articulación arendtiana de la identidad, en mi opinión, se equivoca en cómo concibe a la dimensión expresiva, en dar prioridad a la comunicativa y en no llegar a ver la confluencia entre ambas. Creo que en esto ayuda el término de identidad “expositiva” que desarrollé en el apartado anterior.

²⁸⁶ Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 126.

intersubjetiva de la identidad del sujeto que actúa y habla con otros, la había llevado a invertir el orden, llegando a decir que “el interior, como lugar del funcionamiento, es por mor de lo exterior, por mor de la aparición”.²⁸⁷

Los que, por otra parte, se centran en la dimensión expresiva o agonista de la acción, acentúan que la revelación identidad personal no puede restringirse al momento narrativo en manos del espectador y plantean la necesidad de priorizar la aparición del quién en el momento de la acción, que es ante todo performativo. En esta línea se encuentran la interpretación de Michael Denny y el análisis de Bonnie Honig sobre las implicaciones básicas de la performatividad de la acción.²⁸⁸ Pero también destacan algunos estudios más recientes que, en consonancia con ellos, reivindican la presencia en la obra de Arendt de una “identidad discursiva”²⁸⁹ diferenciada de la narrativa, como defiende Étienne Tassin; o una “identidad fenoménica”, como prefiere denominarla Anabella Di Pego, según la cual, “el quién no solo *se dice* a través de un relato, sino que fundamentalmente *se muestra* en las acciones y las palabras”.²⁹⁰ Yo he preferido denominarla “identidad expositiva”, con la finalidad de enfatizar el exterior relacional siempre plural en el que se configura y, como veremos a continuación, la fragilidad o vulnerabilidad que ello supone.

Sin embargo, no creo que del análisis arendtiano pueda extraerse una jerarquía entre ambas dimensiones de la identidad personal. Si bien estoy de acuerdo con la revalorización que hace Di Pego de la conexión directa entre acción e identidad —pues “denota un carácter fenoménico [...] que puede ser articulada discursiva o narrativamente, pero que constantemente excede estas tentativas y las recrea en una frágil estabilidad”²⁹¹— no creo que en la conceptualización arendtiana de la identidad personal haya una priorización de la dimensión

²⁸⁷ Arendt, *DF*, cuaderno XXIV [62], 628.

²⁸⁸ Véase Michael Denny, “The Privilege of Ourselves: Hannah Arendt on Judgement”, en *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, *op. cit.* 245-74; Honig, “Arendt, Identity, and Difference”, 77-98 y Honig, “Toward an Agonistic Feminism”, en *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, *op. cit.*, 135-166. También podríamos integrar en este grupo a Dana Villa que ha enfatizado, como Honig, la influencia nietzscheana en el espíritu agonista del espacio público arendtiano, lo que permite pensar la revelación del quién en el mismo despliegue de la acción. Véase Dana Villa, “Arendt, Nietzsche and the ‘Aestheticization’ of the Political Action”, en *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political* (New Jersey: Princeton University Press, 1996). En este punto, sería adecuado tener presente la crítica que Judith Butler hace a la narración y su vindicación del carácter performativo de los cuerpos en sí mismos: “Las historias no capturan el cuerpo al cual se refieren. Ni siquiera la historia de ese cuerpo es plenamente narrable. Ser un cuerpo es, en cierto sentido, estar privado de un recuerdo completo de la propia vida. Hay una historia de mi cuerpo de la que no puedo tener recuerdos”. Judith Butler, *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, trad. Horacio Pons (Buenos Aires: Amorrortu, 2005), 59.

²⁸⁹ Tassin, “El hombre sin cualidad”, 124-149.

²⁹⁰ Anabella Di Pego, “La revelación del *quién* en el mundo contemporáneo. Consideraciones a partir de las concepciones de Hannah Arendt y de Paul Ricoeur”, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 43 (2012): 71.

²⁹¹ *Ídem*.

fenoménica, como parece sugerir. Desde luego, la identidad expositiva es anterior a la narración y, como sostendré en el último capítulo, en tiempos violentos resurge su relevancia. Pero esto no la convierte en “más fundamental” que su dimensión narrativa, reducida a simple paliativo de su inestabilidad inherente.²⁹² Tampoco creo que, al contrario, sea el momento narrativo el que debe ser percibido como prioritario, en tanto cristalización de las acciones en la historia, como han sostenido Benhabib, Passerin d'Entrèves o Ricoeur entre otros.

Me inclino a pensar que ambas dimensiones de la identidad coexisten en su obra, no solamente como una tensión irresoluble entre lo inaprensible e impredecible de la identidad expositiva y la aspiración nunca completamente alcanzada de estabilizar, dar coherencia, unidad y significado, propio de la identidad narrativa; sino también como una complementariedad ineludible.²⁹³ Sin la acción y el discurso nadie se revela y no habría nadie sobre quien poder contar una historia. Sin espectadores dispuestos a narrar las acciones y la historia de una vida, el quién que se muestra en la acción cae en el olvido, desaparece sin ninguna trascendencia. En ambos casos los agentes no alcanzan, o en todo caso pierden, realidad.

Aunque cada una de estas dimensiones apunta a dos momentos distintos de la revelación-(re)configuración de la identidad personal, las dos son igual de relevantes y necesarias para preservar la dignidad humana de poder ser vistos y escuchados, reconocidos y recordados como *alguien*. La misma Arendt deja constancia de esta relación siempre precaria, cuando en las últimas páginas de *La condición humana* define al “carácter revelador de la acción, así como [...] la habilidad para crear relatos y hacerse histórica, como factores que *juntos* son la fuente de donde surge la plenitud de significado que ilumina a la existencia humana”,²⁹⁴ y la de cada ser humano.

²⁹² Según Di Pego: “Arendt, en cambio, parece concebir que la identidad se encuentra en relación no solo con la narración sino también, y *fundamentalmente*, con aquello que se manifiesta a través del discurso y de las acciones que realizamos en el espacio público. La particularidad del enfoque arendtiano no reside en el énfasis en el papel del espacio público, que también resulta fundamental en la constitución de la identidad narrativa para Ricoeur, sino en *la primacía de una dimensión fenoménica de la identidad como algo que aparece*, se muestra, se revela en el discurso y en la acción”. Di Pego, “La revelación del *quién* en el mundo contemporáneo”, 62-63.

²⁹³ Neus Campillo también ofrece una postura intermedia. Sin embargo, parece seguir priorizando la dimensión narrativa: “Defendería, al respecto, que se dan ambas [la acentuación de la performatividad de la acción y la identidad narrativa]. Mientras que la performatividad es la característica de la acción, la identidad narrativa se formará en tanto que se cuenta una historia sobre el actor cuyo autor no es él, sino el espectador. La acción es performativa, pero es el juicio de los espectadores el que introduce la narratividad al contar una historia sobre esa acción. Es el momento de la reflexión el que establece la identidad como narrativa”. Neus Campillo, *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, 124.

²⁹⁴ Arendt, *HC*, 324. [Trad. cast.: *CH*, 348]. El subrayado es mío.

I. 1.2.4. “El coraje de aparecer”

Exposición y narración confluyen en la teoría arendtiana de la identidad, a través de la mirada y el relato de los otros. Ya sean los actores con los que compartimos activamente el mundo común o los espectadores que juzgarán, narrarán y recordarán la historia de nuestra vida, “quiénes somos” está siempre atravesado por la acción y la palabra de “los otros”. Claramente influenciada por el pensamiento arendtiano, Adriana Cavarero afirma en *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*: “la historia de vida de alguien siempre resulta de una existencia que, desde el principio, ha sido expuesta al mundo, revelando su singularidad [...]. Aquel que está expuesto genera y es generado por la historia de vida —ésta y no otra— que resulta de tal exposición”.²⁹⁵ La “unicidad” de cada individuo coincide con esta exposición originaria, que para la filósofa italiana es ontológicamente corporal.

Pocos especialistas se han detenido en que también Hannah Arendt parte del “hecho desnudo de nuestra original apariencia física”²⁹⁶ como exposición constitutiva que presupone espectadores “dotados de órganos sensoriales adecuados”²⁹⁷ para percibirlos. Sin embargo, como ya se ha señalado, rápidamente remite al “segundo nacimiento” que nos permite confirmar y asumir esa apariencia física “singular”, insertándonos en el mundo humano, para el que el cuerpo parece convertirse en una amenaza.²⁹⁸ No es tanto la exposición/aparición/natalidad física-corporal (al menos no lo es en primer lugar, como intentaré demostrar más adelante), como la lingüística-activa propia de la esfera política, la que atrae de manera prioritaria la atención de Arendt.²⁹⁹ Ello es así porque está especialmente preocupada por la situa-

²⁹⁵ Cavarero, *Relating narratives*, 36.

²⁹⁶ Arendt, *HC*, 177. [Trad. cast.: *CH*, 201].

²⁹⁷ Arendt, *LM*, 19. [Trad. cast.: *LVE*, 43].

²⁹⁸ Aunque Arendt concede un lugar central al nacimiento, no se detiene suficientemente en la natalidad como hecho físico, biológico, corporal. De hecho, en los escasos momentos en que alude al parto, suele centrarse en los dolores vinculados a los agotadores procesos de la labor. Además, como dice Cavarero, es indiferente a la figura de la madre, que da información sobre el tipo de relación que a la filósofa italiana le interesa resaltar: la relación de dependencia, proximidad, crianza, cuidado, crecimiento de la niña/o. Se trata de un tipo de relación que no es jerárquica, como la que para Arendt se da fuera de la esfera prepolítica; pero tampoco horizontal, como la que caracteriza a las relaciones del espacio político. Introduce un tipo de relación asimétrica basada en “inclinación” de la madre hacia su hija o hijo. Según Cavarero, Arendt es incapaz de considerar esta modalidad, entre otras cosas, debido a sus “disgregaciones sentimentales”. El resultado es que la natalidad acaba siendo “bastante fría y abstract[a]; carente de credibilidad, es casi un homenaje al viejo vicio filosófico de sacrificar la complejidad del mundo real a la pureza del concepto”. Adriana Cavarero, “Hannah Arendt. A child has been born unto us”, en *Inclinations. A Critique of Rectitud*, trad. inglesa de Amanda Minervini y Adam Sitze (California: Stanford University Press), 115.

²⁹⁹ Tomo esta distinción entre “nacimiento físico” y “nacimiento lingüístico” de Peg Birmingham, que, no obstante, los considera inseparables. En el próximo epígrafe matizaré el sentido de esta distinción, ya que comparto con Birmingham que, cuando Arendt se centra en la exposición del “quién”, no abandona por completo su referencia al cuerpo. Véase Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights*, 25. En relación con este tema se ha originado un debate

ción de indefensión absoluta a la que quedan expuestos quienes no pueden hablar ni actuar (parias, refugiados, apátridas, etc.) y reflejan que la “unicidad” no es algo dado que pueda mostrarse como “fin voluntario”,³⁰⁰ pero tampoco en completo silencio y pasividad. Depende tanto de la capacidad de actuar, como de la receptividad y la “atención activa” de los demás que no podemos controlar. En este sentido, la exposición en la que Arendt está interesada requiere iniciativa y coraje en un doble sentido.³⁰¹

En primer lugar, porque, según ella, hace falta coraje para salir del confort de la esfera privada, que no solamente es el lugar de la “fatigosa” actividad laboral, sino también un ámbito de seguridad. Además de ofrecer un área de retiro frente a la publicidad de la esfera política, permite satisfacer las necesidades que garantizan el ritmo repetitivo de la vida biológica. Nos mantiene a salvo de la imprevisibilidad e irreversibilidad de las acciones, y, sobre todo, asegura la supervivencia personal. En este sentido Arendt llega a decir que “se necesita valor [...] para abandonar la seguridad protectora de nuestras cuatro paredes y entrar en el campo público, no [tanto] por los peligros particulares que puedan estar esperándonos, sino porque hemos llegado a un campo en el que la preocupación por la vida ha perdido su validez”.³⁰² Según Arendt, esto era algo evidente en las sociedades premodernas en las que el “amor a la vida” (*philopsychia*) era considerado un vicio femenino que aproximaba a los hombres a la esclavitud, por tratarse de una vida aferrada a las necesidades biológicas.³⁰³ Solamente aquellos que estaban dispuestos a sacrificar su propia vida por la *polis* eran considerados valientes y libres, porque “el valor libera a los hombres de su preocupación por la vida y la reemplaza por la libertad del mundo”.³⁰⁴

Como he mencionado, la filósofa alude muy de paso y muy marginalmente al hecho de que los esclavos y las mujeres que “elegían” el amor a la vida estaban (institucionalmente) obligados a ello. La alternativa que tenían no era la “muerte gloriosa” como en el caso de

sobre la relación entre la política y la vida en la obra de la filósofa, y sobre si puede hallarse una “biopolítica positiva” o no en ella. Para ello véanse los apartados II.4.2 y II.5.2.

³⁰⁰ Arendt, *HC*, 179. [Trad. cast.: *CH*, 203].

³⁰¹ Utilizo el término “coraje”, en lugar de “valor” (aunque Arendt alterne el uso de ambos), porque “coraje” presenta un sentido que el de “valor” pierde. Mientras este último significa “ser valiente”, en el sentido de “ser fuerte de ánimo”, y la “valentía” es considerada como sinónimo de “virilidad”, es decir, como una “virtud” propia del “varón” (*vir*, en latín), lo que excluye (etimológicamente) a las mujeres, el término “coraje” significa “echar el corazón por delante” y no incorpora la distinción entre hombre-valiente y mujer-débil. Para un análisis del “coraje” en Hannah Arendt, véase Wolfgang Heuer, “Política y coraje cívico”, en *Hannah Arendt: política, violencia, memoria*, eds. Laura Quintana y Julio Vargas (Bogotá: Universidad de los Andes, 2012)17-33.

³⁰² Arendt, *PP*, 156 [Trad. cast.: *LPP*, 168-169]. Véase también Arendt, *HC*, 36 y 186-187. [Trad. cast.: *CH*, 47 y 210].

³⁰³ Véase Arendt, *HC*, 36 y la nota n.º 30. [Trad. cast.: *CH*, 47; nota n.º 30, 87-88]. Véase también Arendt, *QP*, 73.

³⁰⁴ Arendt, *PP*, 156. [Trad. cast.: *LPP*, 169].

Aquiles, sino el suicidio en la absoluta indiferencia.³⁰⁵ Aun así, no hay que perder de vista que en el trasfondo de su recuperación del “héroe griego” como individuo excepcional, están los “(anti)héroes” contemporáneos, los excluidos de la comunidad política, que no pierden la referencia al mundo y se movilizan para poder aparecer en él.³⁰⁶ Más adelante veremos que Arendt no está tan interesada en las grandes hazañas o en la gloria de lo excepcional, como en el modo en que lo excepcional se introduce en la cotidianidad a través de acciones ejemplares, especialmente en “tiempos de oscuridad”.³⁰⁷ De momento, vale la pena recordar una aclaración que hace en *La condición humana* y nos adentra al segundo sentido del coraje presente en sus textos: “el héroe que nos revela la historia *no requiere cualidades heroicas*; en su origen la palabra «héroe» [...] no era más que un nombre que se daba a todo hombre libre que *participaba en la empresa troyana y sobre el cual podía contarse una historia*”.³⁰⁸ De esto se deduce que el coraje del que nos habla la filósofa “es indispensable porque en política lo que se juega no es la vida, sino el mundo”,³⁰⁹ pero también porque es condición “para comenzar una historia personal”.³¹⁰

El segundo sentido presente en sus textos es el “coraje de aparecer”, que implica asumir “el riesgo de la revelación”.³¹¹ Hace falta valor para mostrar quiénes somos porque no podemos calcular “quién” revelamos en la acción³¹² ni tampoco podemos prever cómo seremos recibidos por los otros y mucho menos cómo seremos juzgados y recordados; pero, fundamentalmente, porque sin valor careceríamos de la “audacia [que] se encuentra ya presente al abandonar el lugar oculto y privado y mostrar quién es uno, al revelar y exponer el propio yo”.³¹³ Desde esta perspectiva, el coraje de aparecer implica mucho más que “la voluntad de sufrir *las consecuencias*” de la acción y la exposición. Está enraizado en el mismo acto de exponerse, de mostrarse al mundo. De ahí que no reduzca el coraje a una simple cualidad de la acción

³⁰⁵ Véase Arendt, *HC*, nota n.º 30, 36. [Trad. cast.: *CH*, 87-88].

³⁰⁶ Véase Collin, *Praxis de la diferencia*, 137. Desarrollo este tema en el último capítulo.

³⁰⁷ Así lo consideran, por ejemplo, Collin, *Praxis de la diferencia*, 137-138; Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights*, 149; Birulés, “Contingencia, historia y narración en Hannah Arendt”, 6.

³⁰⁸ Arendt, *HC*, 186. [Trad. cast.: *CH*, 210].

³⁰⁹ Arendt, *PP*, 156. [Trad. cast.: *LPP*, 169].

³¹⁰ Arendt, *HC*, 186. [Trad. cast.: *CH*, 210].

³¹¹ Arendt, *HC*, 180. [Trad. cast.: *CH*, 204].

³¹² Arendt, *HC*, 192. [Trad. cast.: *CH*, 216-217].

³¹³ Arendt, *HC*, 186. [Trad. cast.: *CH*, 210].

y lo defina como la “raíz de toda acción que convierte al hombre en un ser actuante”.³¹⁴ De ahí también que aparezca en su obra como la “*virtud* política por excelencia”.³¹⁵

Precisamente porque el “coraje de aparecer” implica arriesgar la vida y la propia revelación, no supone ausencia de incertidumbre ni de miedo. Incluso, llega a decir que “el alcance de este *valor original*” —sin el que no sería posible la acción ni el discurso y, en consecuencia, según los griegos, tampoco la libertad— “*no es menos grande y de hecho puede ser mayor si el «héroe» es un cobarde*”.³¹⁶ Lejos de intentar superar la fragilidad de la acción, la incorpora en su tratamiento del coraje y, en este sentido, podría considerarse un coraje enraizado en la vulnerabilidad inherente a toda exposición.

Esta relación entre coraje, acción, exposición, revelación de la unicidad y dependencia incontrolable de la mirada y el relato de los otros, nos lleva a pensar que en la teoría arendtiana el “quién” “es por definición vulnerable”.³¹⁷ Si bien el tema de la vulnerabilidad está en el trasfondo de su propuesta, Adriana Cavarero destaca la escasa presencia de ese concepto en sus textos.³¹⁸ En su lugar encontramos el término de “fragilidad” que remite a la acción, a la revelación en el espacio político de aparición, pero, más originariamente, al nacimiento físico conjugado con la pluralidad, en el que está ontológicamente enraizado todo comienzo: “frágil y desnudo, nuevo e imprevisible, la figura emblemática es aquí el infante, el neonato, [...] junto a la realidad de una relación primaria caracterizada por la exposición y la dependencia”.³¹⁹

Como mencionaba al comienzo del epígrafe, Arendt no se detiene en la dimensión corporal de esta exposición y esta vulnerabilidad constitutivas, que en los últimos años ha sido reivindicada tanto por Adriana Cavarero como por Judith Butler. Ambas filósofas parten del hecho de que “como cuerpos, estamos expuestos”³²⁰ y que esa exposición originaria nos sitúa

³¹⁴ Arendt, *PP*, 202. [Trad. cast.: En este caso, utilizo la siguiente traducción: “Del desierto y los oasis”, trad. Juan A. Gerrero, *Revista Occidente*, 305 (2006): 101]. Si bien el coraje es la virtud política que Arendt concede a la movilización de la acción, no es el único movilizador. Es preciso también tener en cuenta la inspiración de “los principios”. Pero, según Honig, tanto éstos como el coraje son problemáticos y ello lleva a Arendt a desplazar su atención a la voluntad en *La vida del espíritu*. Véase Honig, “Arendt, Identity, and Difference”, 81.

³¹⁵ Arendt, *HC*, 36. [Trad. cast.: *CH*, 47].

³¹⁶ Arendt, *HC*, 186. [Trad. cast.: *CH*, 210]. El subrayado es mío. Veremos que el valor del coraje es aún mayor cuando emerge en los tiempos violentos.

³¹⁷ Cavarero, *Horrorismo*, 44.

³¹⁸ Probablemente, opina la filósofa italiana, ello se deba a la falta de interés de Arendt en el tema del cuerpo. Como intentaré demostrar en I.1.3.1.3. y el cuarto capítulo, no creo que Arendt no esté interesada en el cuerpo. De hecho, su obra puede releerse considerándolo como una de sus mayores preocupaciones.

³¹⁹ Cavarero, “Inclinaciones desequilibradas”, en *Cuerpo, memoria y representación, op., cit.*, 32.

³²⁰ Judith Butler, “Vida precaria, vulnerabilidad y ética de la cohabitación”, en *Cuerpo, memoria y representación, op., cit.*, 49.

en una relación de dependencia con los otros, que es necesario recuperar para repensar la política más allá de las relaciones de violencia. Tanto una como la otra se enfrentan al sujeto moderno, autónomo, autosuficiente y soberano para centrarse en la entrega a los otros, convirtiendo el concepto de “vulnerabilidad” en el eje central de sus propuestas; y ambas toman a Hannah Arendt como una de sus principales interlocutoras. Pero mientras Cavarero recupera el concepto arendtiano de “natalidad” para desvincular al de “vulnerabilidad” de su clásica asociación con la “mortalidad-matabilidad” y la idea de la exposición a los otros como amenaza, Butler cree que la vulnerabilidad es la condición humana por la cual estamos igualmente expuestos a la violencia. Y si la filósofa italiana propone una “geografía de la inclinación”, de la proximidad y el cuidado para salir del “teorema de la violencia”, Butler considera que solo el reconocimiento de la precariedad originaria compartida y, consiguientemente, de la exposición a la violencia es la base para construir una comunidad que no responda violentamente a la agresión.

Además, para pensar la vulnerabilidad en términos de proximidad, Cavarero recupera de Arendt la idea de una “unicidad” consignada al otro, del que depende la realidad y narratividad del “yo”, y que no aparece *a priori* como una amenaza,³²¹ sino como otro “yo narrable”, cuya identidad única se revela también *ex post facto*.³²² Butler, en cambio, está interesada en repensar la unicidad en un marco social y en un conjunto de normas que “actúan no solo para dirigir mi conducta, sino para condicionar la posible aparición de un encuentro entre el otro y yo”.³²³ Aunque no pierde de vista la teoría arendtiana, vuelve a Foucault para enfatizar que “lo que puedo «ser», de modo muy literal, está *restringido de antemano* por un régimen de verdad que decide cuáles serán las formas de ser reconocibles y no reconocibles”,³²⁴ sin limitarlas por completo. Así, mientras Cavarero está interesada en la unicidad del otro y en la “inclinación” hacia él, la filósofa estadounidense está preocupada por las estructuras normativas que preceden y condicionan la posibilidad de esa inclinación. Esto la lleva a considerar al individuo desde la condición de la “sujeción” frente a la idea de una unicidad *ex post facto*.

³²¹ De esto dice Butler: “En *Relating Narratives*, Adriana Cavarero propone un enfoque radicalmente antinietzscheano de la ética en el cual, afirma, la pregunta del «quién» plantea la posibilidad del altruismo. Al hablar de la «pregunta del quién» no se refiere a la pregunta «¿Quién hizo esto a quién?», es decir, la concerniente a la responsabilidad moral estricta. Se trata, antes bien, de una pregunta que afirma la existencia de otro que no me es del todo conocido o cognoscible.” Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 49.

³²² Véase el análisis que Butler hace de la interpretación de Cavarero en *Dar cuenta de sí mismo*, 52.

³²³ Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 41. La cita continúa: “La perspectiva de primera persona adoptada por la pregunta ética, así como la apelación directa a un «tú», quedan desorientadas debido a la dependencia fundamental de la esfera ética respecto de lo social. Sea o no singular, el otro es reconocido y confiere reconocimiento a través de un conjunto de normas que rigen la reconocibilidad”.

³²⁴ Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 37. El subrayado es mío.

En definitiva, el “yo butleriano”, al igual que el de Cavarero, es un yo expuesto cuyo cuerpo vulnerable no le pertenece completamente³²⁵ porque está atravesado por los otros, en una red de relaciones que requieren ser pensadas no solo en tanto “nos constituyen sino también cómo somos desposeídos por ellas”.³²⁶ Sin embargo, se constituye en unas relaciones de poder, rodeado por un exterior que no puede dejar de ser concebido como una amenaza, una exposición que no deja de ser susceptible de violencia.³²⁷

Será fundamental tener presente la tensión y la complementariedad entre las relaciones de poder (subrayadas por Butler) y las relaciones de responsabilidad (subrayadas por Cavarero) para analizar la vinculación entre exposición, (des)configuración identidad personal y violencia, así como también el alcance de la contribución arendtiana a dicho análisis.³²⁸ No obstante, para concluir este apartado es importante no perder de vista que el énfasis de Arendt en el “coraje de aparecer” como condición de la revelación de la unicidad, no reduce el potencial de su estudio para quienes carecen, no de coraje, sino del “derecho a aparecer”. Aunque tiene dificultades para dar cuenta de la unicidad de cada individuo “no solo a partir del momento en que se exhibe, mediante un paso hasta cierto punto voluntario [...], sino desde que aparece y en tanto que aparece”,³²⁹ sigue siendo una fuente inagotable para repensar la revelación de la identidad personal como un riesgo que cada individuo debe estar dispuesto a asumir, pero también como un problema político central que exige repensar el derecho a “correr el riesgo de la revelación” como una responsabilidad compartida.

Su propia experiencia biográfica la llevó a reconocer que, si bien no hay aparición sin coraje, no es suficiente el coraje para poder aparecer. Era consciente de que “el hecho de que una persona aparezca y que ese público la reciba y confirme no debe darse por hecho”.³³⁰ Sus reflexiones sobre la identidad personal, releídas a la luz del “coraje de aparecer” y la vulnerabilidad, revelan una doble paradoja que será preciso tener presente antes de desplazar el análisis a la encrucijada entre identidad, exposición y la violencia. Por un lado, lo que Susan Bickford ha denominado “la paradoja de la aparición pública”, enraizada en “nuestra necesidad de aparecer en público como identidades particulares y móviles y el hecho de que tal

³²⁵ “Es y no es mío” Butler, *Vida precaria*, 52.

³²⁶ Butler, *Vida precaria*, 50. Desposesión, como “un modo de ser para otro o a causa del otro”.

³²⁷ En este punto reside la crítica de Cavarero a Butler. Esta última entiende el exterior en términos de violencia y, de este modo, retornaría al “teorema de la violencia”. Cavarero, *Horrorismo*, 46.

³²⁸ Para un análisis de la tensión y la complementariedad entre ambas relaciones (de poder y responsabilidad) constituyentes de la identidad personal, véase Antonio Campillo, “La invención del sujeto”, en *La invención del sujeto*, (Madrid: Biblioteca Nueva, 2001), 219-236.

³²⁹ Collin, *Praxis de la diferencia*, 148. Matizaré esta limitación en el último capítulo.

³³⁰ Arendt, “On Humanity in Dark Times”, en *MDT*, 3-4. [Trad. cast.: *HTO*, 13].

aparición depende de la atención de otros que juzgarán por sí mismos”.³³¹ Por otro lado, pero en estrecha relación con la anterior, lo que podría denominarse “la paradoja del cobijo de la exposición”. La misma exhibición que nos expone a la amenaza de ser rechazados por los otros (e incluso a su violencia), es condición para aparecer y ser reconocidos como singularidades únicas. De ahí que en algunos pasajes de su obra Arendt distinga entre “la cobijada vida doméstica y la despiadada exposición de la *polis*”,³³² mientras que en otros vindique que “solo podemos ponernos a cobijo mostrándonos, arriesgando el mostrarse. Nos sustraemos a los otros por el ocultamiento; pero solo los otros, su amor, pueden ponernos a salvo”.³³³

I.1.3. Entre lo dado y lo constituido

I.1.3.1. La permeabilidad de las distinciones: El yo múltiple, situado y encarnado

Tal y como queda planteada la teoría arendtiana de la identidad personal, aparecería como una identidad expositiva y narrativa, que requiere desligarse de las categorías sociales, el cuerpo abyecto y las emociones para poder constituirse intersubjetivamente en el ámbito político. He sostenido que esta conceptualización, que postula una escisión entre lo público y lo privado, está enraizada en su encuentro con la violencia totalitaria y en el intento de desvincularla de todo aquello que amenaza con uniformizar el espacio de aparición, así como predeterminar el reconocimiento de sus miembros. En este epígrafe defenderé que un análisis más profundo de ese encuentro permite descubrir cierta permeabilidad entre ambas dimensiones, la pública y la privada, sin perder de vista sus límites inherentes. Si bien la noción arendtiana de identidad personal es propiamente pública y política, recuperaré algunos pasajes de su obra que permiten matizar la exclusión total de los aspectos privados. Para ello es necesario repensar las tres cuestiones abordadas anteriormente: la relación entre las identidades sociales y la aparición, el cuerpo y la acción, y el desplazamiento de la introspección o el “desierto en el interior” a la pluralidad que nos atraviesa. Empecemos por esta última.

³³¹ Bickford, “In the Presence of Others”, en *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, op. cit., 315.

³³² Arendt, *HC*, 36. [Trad. cast.: *CH*, 47].

³³³ Arendt, *DF*, cuaderno VI [14], 129.

I.1.3.1.1. De los “ruidos del alma” al “diálogo con uno mismo”. El yo múltiple

En los apartados anteriores hemos visto que, frente a las teorías subjetivas del “yo”, para Arendt, solo la luz de pública puede salvarnos de su regresión ilimitada. Son los otros los que perciben la “identidad única”, nos dan un nombre, relatan la historia de nuestra vida y, de este modo, nos rescatan de la “multiplicación del yo” (*self*). De ahí que en *La condición humana* diga que la revelación del quién “*casi nunca puede realizarse como fin voluntario, como si uno poseyera y dispusiese de este «quién» de la misma manera que puede hacerlo con sus cualidades*”,³³⁴ y, por lo tanto, lo que se muestra a través de las palabras y las acciones no es perceptible para el propio actor o actriz.

Sin embargo, años más tarde, en *La vida del espíritu* dice que “*hasta cierto punto podemos elegir la forma en que vamos a aparecer ante los demás*”.³³⁵ La filósofa encuentra en esta “elección deliberada”³³⁶ un elemento estabilizador de la identidad que remite a la vida interior, siempre y cuando se corresponda con la “vida de la mente” y no con “los ruidos del alma”.³³⁷ La vida de la mente también supone una retirada del mundo de las apariencias, pero, a diferencia de la vida interna del yo, no lo pierde de vista; y al igual que el mundo, está atravesada por la pluralidad, en este caso, de las facultades mentales (el pensamiento, la voluntad y el juicio), así como por sus propios desdoblamientos.³³⁸

En este punto, resulta clarificadora la distinción que establece entre la autoexhibición (*self-display*) propia de todo lo vivo y la autopresentación (*self-representation*) específicamen-

³³⁴ Arendt, *HC*, 179. [Trad. cast.: *CH*, 203].

³³⁵ Arendt, *LM*, 34. [Trad. cast.: *LVE*, 58]. Neus Campillo encuentra en esta elección de cómo aparecer la clave para articular la tensión mencionada en I.1.2.3. entre la iniciativa y la narración: “habría que señalar la importancia que da a la elección de cómo aparecer, porque Arendt atribuye así a la individualidad una capacidad que puede ir más allá de todo control y de toda desposesión de la identidad”. Neus Campillo, *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, 128.

³³⁶ Arendt, *LM*, 36. [Trad. cast.: *LVE*, 60].

³³⁷ En su diario dice que el pensamiento deviene ruido en el momento en que el diálogo interior del dos en uno es percibido como la lucha “entre dos mismidades [que] reclama[n] para sí la verdadera identidad y se preocupa de problemas de identidad”. Arendt, *DF*, cuaderno XXVI [25], 701.

³³⁸ “Arendt's self is the locus of several struggles and divisions: among its biological, psychological, and mental needs; among the three mental faculties; and within each of the mental faculties. Arendt's characterization of the internal division of the mental faculty of thinking is particularly enlightening in this context. Thinking, like willing, is a “two-in-one.” According to Arendt, «the specifically human actualization of consciousness in the thinking dialogue between me and myself suggests that difference and otherness, which are such outstanding characteristics of the world of appearances as it is given to man for his habitat among a plurality of things, are the very conditions for the existence of man's mental ego as well [...]». Arendt goes on to argue: «This original duality... explains the futility of the fashionable search for identity. *Our modern identity crisis could be resolved only by never being alone and never trying to think*». Este es uno de los pocos aspectos en los que Honig y Jacobitti están de acuerdo. Véase Jacobitti, “Thinking about the Self”, 206. En este sentido, Bonnie Honig dice: “the self of [*LM*] is a plurality whose parties, in the absence of any hierarchical ordering, often engage in struggle. Once again, Arendt's account of inner life mirrors her political theory”. Honig, “Arendt, Identity and Difference”, 85.

te humana. A diferencia del “impulso de aparición” compartido por todos los seres vivos del que hablaba Portmann, los seres humanos podemos elegir cómo mostrarnos en el mundo precisamente porque “el que actúa no se representa a sí mismo, sino que representa algo”.³³⁹ Aquello que representa puede ser fruto de lo que ha decidido mostrar, pero la aprehensión del *quién* que aparece continúa estando en manos de los espectadores y, en este sentido, “en cuanto representa algo, que él no *es* [porque no existe algo así como un “verdadero yo”], aparece él mismo”.³⁴⁰ En definitiva, ser y aparecer coinciden.

Esto significa que, para comprender la complejidad de la identidad personal en Arendt, no basta con tener presente que algo permanece oculto al propio actor, sino también que hay algo que no se muestra al espectador. El sentido de apariencia-visibilidad que la filósofa tiene en mente, no se corresponde con una transparencia absoluta e incorpora cierta intencionalidad, que, no obstante, no refleja el interior ni agota la contingencia inherente a la acción. Así, por ejemplo, respecto al coraje, dice que “el hombre valiente no es aquel cuya alma carece [de miedo]”, una emoción común a todos y básica para la supervivencia. “Ni siquiera aquel que puede sobreponerse a ella de una vez por todas, sino quien *ha decidido* que el miedo es precisamente lo que no quiere mostrar”.³⁴¹

La elección de cómo aparecer consiste en la elección de una “máscara” a través de la que hombres y mujeres pueden participar del “juego” del mundo común y ser identificados en él.³⁴² Arendt recupera ese concepto de máscara de la Grecia clásica y lo reinterpreta desde la noción romana de *persona* pública. En su origen, afirma, “significó la máscara que utilizaban los antiguos actores en escena [...]. Desempeñaba dos funciones distintas: *ocultar*, o mejor, reemplazar la cara y el semblante del actor, pero de tal forma que hiciese posible la *resonancia* de la voz”.³⁴³ La analogía entre el actor que “representa algo” a través de la máscara y el agente que actúa en el espacio público, clarifica el sentido político que adquiere la identidad personal en su obra. La máscara es el artificio que permite al actor decidir cómo presentarse a los demás, teniendo en cuenta las distintas opciones que ofrece el mundo, en lugar de las

³³⁹ Arendt, *DF*, cuaderno XXIV [67], 629. Es importante tener en cuenta que Arendt enfatiza esta capacidad de elegir cómo mostrarnos ante otros, sin ceder en su distanciamiento crítico de la filosofía moderna que llegó a considerar que “el hombre hace la historia” e incluso se hace a sí mismo: “dada la innegable importancia que estas capacidades elegidas por uno mismo tienen para nuestro aparecer y para nuestro papel en el mundo, la filosofía moderna, empezando con Hegel, ha sucumbido a la extraña ilusión de que el hombre, a diferencia de otras cosas, se ha creado a sí mismo. Obviamente, la auto-presentación y el mero ser ahí [*thereness*] de la existencia no son lo mismo”. Arendt, *LM*, 37. [Trad. cast.: *LVE*, 61].

³⁴⁰ Arendt, *DF*, cuaderno XXIV [67], 629.

³⁴¹ Arendt, *LM*, 36. [Trad. cast.: *LVE*, 60].

³⁴² Arendt, *DF*, cuaderno I [2], 8.

³⁴³ Arendt, *OR*, 106. [Trad. cast.: *SR*, 106-107]. El subrayado es mío.

cualidades internas del propio yo. Protege al agente y al mismo tiempo mantiene ocultas sus motivaciones e intenciones que, según la filósofa, son siempre “asuntos del corazón”. Pero ello no significa que detrás de la máscara pueda descubrirse un “auténtico yo”, “una esencia”.³⁴⁴ Simplemente confiere la acústica necesaria para poder alzar la voz en la esfera pública, sin que ello suponga la exposición de sus motivaciones, ni su reconocimiento por algún aspecto recibido de su identidad.

En el trasfondo de estas reflexiones está presente la distinción entre *el qué* y *el quién*, así como el peligro que supone para los seres humanos quedar excluidos de la comunidad política, donde lo que importa son las acciones y opiniones en sí mismas.³⁴⁵ Como indica Patricia Owens, si la metáfora de la máscara es central para su teoría política, es porque “habilita el tipo de agencia política que no se enfoca en lo que los actores son, o lo que pueden ser sus motivaciones internas, sino en las palabras que pronuncian y las acciones que emprenden”.³⁴⁶ De este modo, la Arendt celebra, una vez más, la primacía del exterior, de la apariencia.

Analizando el problema de la hipocresía a través del concepto de máscara,³⁴⁷ recupera las reflexiones de Sócrates y Maquiavelo sobre cómo aparecer en el mundo. Mientras que el primero sostiene «sé cómo quisieras que los otros te vieses», considerando entre esos “otros” al sí mismo como testigo de las propias acciones, Maquiavelo postula «preséntate como tú deseas ser» porque en la esfera política no importa cómo somos “realmente”, sino si nuestra apariencia resulta beneficiosa para el mundo.³⁴⁸ Ambas posturas resultan relevantes para el propósito arendtiano de vindicar la apariencia sin remitir a un interior oculto y de orden superior. Pero si Sócrates centra su atención en la vida interna del agente singular y prima a la ética sobre la política; Maquiavelo reivindica lo que *se presenta* y antepone el amor por su ciudad natal al amor a su propia alma, según Arendt, “una variante de «amo al mundo y a su futuro más que a mi vida o a mi persona»”.³⁴⁹

³⁴⁴ Para un análisis de la conexión entre la hipocresía y la violencia (como la pasión por “desenmascarar”), véase el análisis que hace Arendt de la Revolución francesa en *OR*, 98-109. [Trad. cast.: *SR*, 99-109]; y para una exploración contemporánea de ello en perspectiva arendtiana, véase Owens, “Rage Against Hypocrisy: On liberal Wars for Human Rights”, en *Between War and Politics*, 91-110.

³⁴⁵ La máscara, repensada desde el concepto latino de *persona* (*per-sonare*, «sonar a través de») que no remite al individuo, sino a la “personalidad legal” del ciudadano, enfatiza su preocupación por la pérdida del estatus político. Véase Arendt, *OR*, 107 y nota n.º 42, 293. (Trad. cast.: *SR*, 107 y nota n.º 42, 107).

³⁴⁶ Owens, *Between War and Politics*, 103.

³⁴⁷ Que no es otro que “el problema de la relación entre ser y apariencia”. Arendt, *OR*, 101. [Trad. cast.: *SR*, 101].

³⁴⁸ Desde la perspectiva arendtiana ni uno ni otro son ejemplos de hipocresía, porque para ella no hay nada “real” que se puede descubrir más allá de lo que aparece, esto es, quitando la máscara.

³⁴⁹ Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 50 (citado a partir de ahora como *LK*). Trad. cast.: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, trad. Carmen Corral (Buenos Aires: Paidós, 2009), 96 (citado a partir de ahora como *CK*). La frase concreta de Maquiavelo es: «Amo a mi ciudad

En clara sintonía con el filósofo italiano, Arendt prioriza el “amor al mundo” (*Amor mundi*) y toma distancia del talante ético del postulado socrático. Sin embargo, Sócrates introduce dos matices en la comprensión de la vida interior con importantes repercusiones en la teoría arendtiana del “yo”. Por un lado, la idea de que “la identidad de [la] persona, en contraste con el individuo moderno, no estaba constituida por la unidad, sino por un constante vaivén de la dualidad en la unidad; [que] hallaba su forma superior y su realidad más pura en el diálogo del pensamiento”.³⁵⁰ Por otro lado, que este desdoblamiento del “yo” introduce la idea de lo que tiempo después se llamó “conciencia” moral (*conscience*) como un testigo interno que acaba reproduciendo la teatralidad de la esfera política en el interior del propio sujeto y que, sin ser lo mismo que la “conciencia de sí” (*consciousness*) (el hecho de ser consciente de mí mismo), no puede desvincularse de ella.

Aunque la facultad de pensar y la “conciencia de sí” no son lo mismo, ésta lleva inherente la dualidad que se actualiza en el pensamiento como diálogo entre el “yo y el yo mismo”, pero también el resto de actividades mentales. Si bien el pensamiento es la facultad mental que más claramente refleja este desdoblamiento, también la voluntad e incluso el juicio, en tanto actividades reflexivas, están atravesadas por la dualidad inherente a la “conciencia de sí”.³⁵¹ En este sentido, Arendt llega a decir que la “pura autoconciencia de la que soy, por decirlo así, inconscientemente consciente, no es una actividad; puesto que acompaña al resto de las actividades, es la garantía saliente del yo-soy-yo”.³⁵²

Para el propósito de este epígrafe no importa tanto cómo la dualidad inherente a la conciencia de sí refleja la pluralidad que nos atraviesa, sino en qué sentido el yo fragmentado puede alcanzar cierta coherencia a través de ella y qué relación tiene con lo que elegimos mostrar en el mundo. Para ello es preciso tener en cuenta la diferencia entre la “conciencia de sí” (*consciousness*) y la “autoconciencia” (*self-awareness*). Si bien Arendt suele utilizar ambos conceptos indistintamente, en algunos pasajes de *La vida del espíritu* matiza su diferenciación. Por un lado, la “conciencia de sí como tal [...] alcanza la identidad del yo soy” y, aclara citando a Kant, esto significa que “*tengo conciencia no de cómo me manifiesto ni de cómo soy*

natal más que a mi propia alma». Arendt la recupera en el contexto de reflexión sobre la resistencia al mal y repite esta cita en una nota a página de *Sobre la revolución*, donde aclara que en la época que escribió el filósofo florentino, “no se trataba de un cliché, sino que significaba *literalmente* que estaba dispuesto a jugarse la vida entera o arriesgar el castigo del infierno en nombre de la ciudad”. Arendt, *OR*, nota n.º 20, 38. [Trad. cast.: *SR*, 285-6]. El subrayado es mío.

³⁵⁰ Arendt, *OR*, 102. [Trad. cast.: *SR*, 102-103].

³⁵¹ “La vida del espíritu en la que uno se hace compañía a sí mismo puede ser silenciosa y debido a la naturaleza reflexiva de sus actividades nunca puede ser silente ni olvidarse por completo de sí misma. Todo *cogitare*, sea cual sea su objeto, es también un *cogito me cogitare*; toda volición *un volo me velle*, y todo juicio es posible como una vez dijo Montesquieu, gracias a un *retour secret sur moi-même*”. Arendt, *LM*, 74. [Trad. cast.: *LVE*, 97].

³⁵² *Ídem*.

en mí mismo, sino simplemente de que soy”.³⁵³ Según la filósofa, los animales superiores y los seres humanos compartimos esta conciencia de que simplemente somos y, en el caso de los segundos, “garantiza la continuidad idéntica del yo a través de las múltiples representaciones, experiencias y memorias de una vida”.³⁵⁴ Por su parte, define a la “autoconciencia” como una “capacidad inherente al carácter reflexivo de las actividades mentales [...] que trasciende la mera conciencia de sí”³⁵⁵ y está vinculada a la “autopresentación” (*self-representation*), según la filósofa, exclusivamente humana. Es importante tener en cuenta esta distinción porque, aunque ambas dimensiones juegan un papel central en la precaria estabilidad que puede alcanzar la identidad personal, la autoconciencia interviene en la “elección activa y consciente de la imagen que se muestra”³⁵⁶ y entra en conexión con la facultad de hacer promesas. Si bien para Arendt es posible alcanzar cierta continuidad de la identidad a través de la mirada y el relato de los otros en el espacio de aparición, no hay que perder de vista el “grado de autoconciencia”³⁵⁷ que participa en la decisión de cómo aparecer ni cómo la coherencia en las sucesivas elecciones favorece esa continuidad.

A pesar de los múltiples factores que pueden influir en tal decisión, la filósofa está especialmente interesada en la consistencia de la misma, llegando a decir que “sean cuales sean los motivos, el éxito o el fracaso a la hora de la autopresentación *depende siempre de la consistencia y duración de la imagen que gracias a ella ofrecemos al mundo*”.³⁵⁸ Y, podríamos añadir, esta consistencia depende a su vez de la capacidad que tenemos de convivir con nosotros mismos,³⁵⁹ en este caso, respecto a la imagen que decidimos mostrar reiteradamente a los otros con quienes lo compartimos. En este sentido, lleva razón Suzanne Jacobitti cuando dice que “Arendt sugirió que cuando elegimos presentarnos de cierta manera, como mostrar cierta virtud, implicamos hacer un compromiso o promesa de permanecer de esa manera [...]. Esas promesas implícitas para los demás son, según ella, esenciales para nuestro propio sentido de identidad [*self-identity*]: sentimientos, motivos, capacidades, pensamientos, necesidades y proyectos en conflicto. Debido a esta capacidad de elegir cómo aparecerán ante

³⁵³ *Ídem*. El subrayado es mío.

³⁵⁴ *Ídem*.

³⁵⁵ Arendt, *LM*, 36. [Trad. cast.: *LVE*, 60].

³⁵⁶ *Ídem*.

³⁵⁷ *Ídem*.

³⁵⁸ *Ídem*.

³⁵⁹ Véase Arendt, *LM*, 190-191. [Trad. cast.: *LVE*, 212-213]. Sobre la facultad de pensar como diálogo interior y la capacidad de convivir con nosotros mismos, véase también sus reflexiones en *Eichmann en Jerusalén*.

los demás y de hacer la misma elección una y otra vez, podemos tener [hasta cierto punto] identidades estables”.³⁶⁰

No obstante, se equivoca en deducir de esto un sentido unitario del yo, un “yo real” previo a la acción o, en sus propias palabras, un “yo ontológicamente anterior a las experiencias particulares (incluidas las experiencias de sí mismo)”,³⁶¹ que convertiría a la autoconciencia y “conciencia de sí” en el referente último de la identidad.³⁶² De hecho, la misma Arendt dice que “lo que llamamos ‘conciencia de sí, [...] nunca bastaría para garantizar la realidad’³⁶³ del mundo, ni la de uno mismo. Nos recuerda continuamente que el exterior es constitutivo de la identidad, porque solo el encuentro con quienes compartimos el mundo permite confirmar nuestra propia realidad.

Además, la relevancia que concede a la elección de cómo aparecer, pretende romper precisamente con la noción de un *self* unificado e invita a repensar su multiplicidad interna, no ya en términos introspectivos de una regresión o multiplicación infinita del yo, sino como un diálogo “cuya intrínseca dualidad apunta a la infinita pluralidad que es la ley de la tierra”.³⁶⁴ Lejos de presuponer la existencia de un yo unitario anterior a la aparición en el espacio público donde los sujetos “representan algo”, permite pensar el propio interior también como un “escenario-espacio teatral”³⁶⁵ con “una audiencia que, como cualquier otra, se constituiría

³⁶⁰ Jacobitti, “Thinking about the Self”, 209. Hipócrita es, para Arendt, quien es “incapaz de mantenerse consecuente”, el que rompe una “promesa que se hace a aquellos ante los que se aparece”, en este caso, en cómo se muestra. Véase Arendt, *LM*, 36-37. [Trad. cast.: *LVE*, 60-61].

³⁶¹ Jacobitti, “Thinking about the Self”, 207. Véase también la nota n.º 17, 218. Para justificar esta unidad Jacobitti recupera la tesis arendtiana de la vinculación entre la ausencia de pensamiento y hacer mal: “Arendt’s very important argument that thinking may prevent evildoing depends on this unity of the thinking and acting self. She argued that a person who stop “thinking” [...] will not want to do something he cannot live with later when he is alone in dialogue with himself. This argument makes no sense if there is not a real, unitary self”. Jacobitti entiende esta convivencia del yo consigo mismo como una unificación, cuando de lo que se trata es de un acuerdo, de una concordancia, que no elimina el desdoblamiento. La precaria unidad del “yo” nos la dan los otros. En el caso del yo interior, solo podría alcanzarse si abandonamos el testigo interno, esto es, si dejamos de pensar.

³⁶² Véase Bueno, *Acción y biografía*, 235.

³⁶³ Arendt, *LM*, 19. [Trad. cast.: *LVE*, 44].

³⁶⁴ Arendt, *LM*, 187. [Trad. cast.: *LVE*, 210].

³⁶⁵ Sobre el teatro como metáfora de la política, la representación y la identidad, Véase Arendt, *HC*, 187-8. [Trad. cast.: *CH*, 211]. Sobre la idea de individuo como un “espacio teatral en el que resuenan los diversos motivos y lenguajes de la sociedad”, véase Giacomo Marramao, *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización*, trad. Heber Cardoso (Buenos Aires: Katz, 2006), 98 y 223. Véase también Antonio Campillo Meseguer, “El lugar del juicio: filosofía, política e historia en Hannah Arendt”, en *El lugar del juicio. Seis testigos del siglo XX: Arendt, Canetti, Derrida, Espinosa, Hitchcock y Trías* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2009), 113-154, donde llega a decir: “El «lugar» del juicio no está, pues, ni dentro ni fuera, no es solo interior ni solo exterior, no es un mera «facultad» mental del alma o de la vida contemplativa, ni una mera «conducta» social del cuerpo o de la vida activa, sino que es más bien la puerta giratoria que comunica el interior y el exterior, el adentro y el afuera, el «fuero interno» y el «fuero externo», el espacio mental y el espacio social. El juicio, en efecto, es una «práctica» a un tiempo mental y social, un «hábito» a un tiempo privado y público, que da forma tanto a la *ethos* como a la *polis*, tanto al carácter ético de cada individuo como al régimen político de cada sociedad”.

automáticamente en tribunal de justicia”.³⁶⁶ Una audiencia que, según Kant, acompaña nuestras representaciones y, como añade Arendt, también nuestras acciones, entre ellas, las promesas que hacemos y cumplimos, estabilizando la identidad, especialmente cuando remiten al compromiso de preservar una determinada forma de mostrarse. En este sentido, comparto con Bonnie Honig que, para Arendt, “no tenemos esencia, ninguna unidad dada esperando a ser descubierta o realizada [...] [y] cree que debemos adoptar un enfoque artístico para nuestra multiplicidad; para [ella], nuestra acción es nuestro arte y la identidad la recompensa por una actuación virtuosa”.³⁶⁷

Desde esta perspectiva, la multiplicidad del *self* ya no se presenta como un problema a superar. De hecho, cualquier intento de hacerlo iría en detrimento del propio *self*, como veremos que sucede en el caso del hombre/mujer masa o las víctimas de los campos de concentración y exterminio. La propuesta de Arendt no solamente no considera problemática la multiplicidad inherente del *yo*³⁶⁸ —como “lucha” (*struggle*) indefinida entre sus distintas dimensiones (biológica, psicológica y mental o espiritual), facultades mentales (el pensamiento, la voluntad y el juicio) y sus desdoblamientos—, sino que, incluso, podríamos decir con Honig, se convierte en “una de las condiciones básicas de la acción performativa creativa”.³⁶⁹ El yo pensante o, mejor, el yo que piensa, quiere y juzga “carece de aparición, [pero] sin él no hay ninguna aparición”,³⁷⁰ (aunque esa aparición no refleja su interior). Porque sin actividad mental nadie comenzaría a actuar y, por tanto, nadie podría revelar quién es a los demás ni recibir de ellos la identidad. Y “solo se puede estar mentalmente activo” si el desdoblamiento propio de la conciencia de sí permanece vigente, en definitiva, “si se actúa, implícita o explícitamente, sobre uno mismo”.³⁷¹

³⁶⁶ Arendt, *OR*, 102. [Trad. cast.: *SR*, 103].

³⁶⁷ Honig, “Arendt, Identity, and Difference”, 87-88.

³⁶⁸ Véase Honig, “Arendt, Identity, and Difference”, 85-86 y, más recientemente, Neus Campillo, *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, 127. Para una defensa del *multiple self*, véase también la conclusión de Marramao, *Pasaje a Occidente*, 222-228.

³⁶⁹ Honig, “Arendt, Identity, and Difference”, 142.

³⁷⁰ Arendt, *DF*, cuaderno XXIV [62], 627.

³⁷¹ Arendt, *LM*, 74. [Trad. cast.: *LVE*, 97]. Desde esta perspectiva, más que de un “yo real” anterior a la acción o un “yo agonista” siempre posterior a ella, habría que reconsiderar la idea de *simultaneidad* entre el “yo” que actúa en el mundo exterior y su actividad interna (el “yo” que actúa sobre sí mismo), propuesta por Anna Yeatman: “Speech is not only oriented toward others, it not only involves the symbolic mediation of affect, it also invites the person who speaks to become self-aware in the process of giving symbolic expression to affect, and thereby to think about herself as the subject of [...] self-experiences. The appearance of individuality, in other words, cannot occur without simultaneously developing an interiority that inform the individual’s sense of self as much as does her experience of how others respond to her appearance to them”. Anna Yeatman, “Individuality and Politics. Thinking with and beyond Hannah Arendt”, en *Action and Appearance: Ethics and the Politics of Writing in Hannah Arendt*, eds. Anna Yeatman,

Por otro lado, también es preciso tener presente los límites que la misma Arendt señala sobre la capacidad de decidir cómo mostrarnos. El hecho de que enfatice que solo “*hasta cierto punto*” podemos elegir cómo aparecer, requiere no perder de vista en qué sentido excede al agente concreto. En primer lugar, porque su elección siempre es ampliamente superada por la contingencia de la acción y del encuentro intersubjetivo. En una nota de su diario sobre la voluntad, aclara que “la elección se refiere a los medios no al final [;] y que no puede hablarse de elección en la originaria libertad de acción”.³⁷² Si bien los seres humanos podemos decidir cómo deseamos mostrarnos en el mundo común, hemos visto que no es posible disponer de “quién” revelamos ni prever cómo seremos percibidos. Además, muchas veces la máscara es asignada por imposición, limitando o haciendo inviable la posibilidad de aparecer como uno desea.³⁷³ Esta ausencia de control es el precio que pagamos por la libertad como iniciativa, sin que implique la ausencia de un sentido de responsabilidad. Para Arendt, la diferencia entre la autoexhibición que compartimos con todos los seres vivos y la autopresentación propiamente humana, apunta a la responsabilidad que tenemos con el mundo común, el “nosotros plural” y, en cierto sentido, a conducir nuestras acciones “en función de las expectativas de los espectadores, a quienes corresponde emitir el veredicto final de su éxito o fracaso”.³⁷⁴ Aun así, no pierde de vista la relevancia de la audiencia interna especialmente en marcos violentos en los que no cumplir con esas expectativas es la única forma de preservar la integridad personal y no contribuir a la destrucción del mundo.

El “contexto común” (político, social, cultural e histórico) es precisamente el segundo límite de la elección —en realidad, límite y al mismo tiempo su condición de posibilidad. Así como no podemos controlar el modo en que los otros nos perciben ni como nos relatarán y recordarán, tampoco podemos controlar el marco ni las circunstancias específicas en las que debemos decidir cómo aparecer. Hay una facticidad dada que no podemos evitar y una red de relaciones que excede nuestro propio deseo de elegir cómo mostrarnos e intervenir en el mundo.³⁷⁵ Reflexionando sobre la multiplicidad de factores que pueden influir en esta elección, Arendt reconoce que “muchos de ellos están establecidos por la cultura en que se nace”

Charles Barbour, Phillip Hansen y Magdalena Zolkos (Nueva York: Continuum), 73. Sobre esta simultaneidad, véase también el texto de Campillo, “El lugar del juicio: filosofía, política e historia en Hannah Arendt”, mencionado antes.

³⁷² Arendt, *DF*, cuaderno XXIV [57], 624.

³⁷³ Véase Bickford, “In the Presence of Others”, *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, *op. cit.*, 318-9; 327-8 y Arendt, *DF*, cuaderno I [2], 8.

³⁷⁴ Arendt, *LM*, 94. [Trad. cast.: *LVE*, 116]. Véase también Arendt *LK*, 55. [Trad. cast.: *CK*, 105-106].

³⁷⁵ Véase Quintana, “Identidad sin sujeto”, 433.

y que generalmente “se basan en el deseo de agradar a los demás”.³⁷⁶ Pero también, y esto es esencial para esta tesis, dice que “hay elecciones independientes del entorno; [que] las llevamos a cabo porque deseamos agradarnos a nosotros mismos o porque queremos dar ejemplo [...]”.³⁷⁷ Es decir, sin perder la referencia de los otros, se independiza más que del entorno de su condicionamiento y, como veremos, esta independencia adquiere una relevancia central en tiempos violentos.

Hay momentos en que la elección de lo que mostramos u ocultamos exige posicionarse contra el mundo para rescatarlo de su desertificación. De modo que no se trata simplemente de ajustar la elección de la máscara con que aparecemos a la visibilidad del mundo compartido, sino de convertirla en una forma de resistencia cuando éste se torna excluyente y represivo. Según la filósofa, estos marcos violentos exigen elegir una y otra vez aparecer en los términos que somos excluidos, más aún si la exclusión viene dada por algún aspecto recibido de la identidad. Si, por un lado, el “grado de elección” presente en la autopresentación la lleva a desvincular la unicidad del “quién” revelado en público del “qué” privado, esa misma capacidad de presentarse la lleva a sostener que la decisión de mostrar aquello “que somos” en contextos de exclusión es la única forma de confrontar la exclusión. Así lo manifestaba en función de su propia experiencia biográfica: “durante varios años consideré que la única respuesta correcta a la pregunta: ¿quién eres tú? era: una judía. Esa sola respuesta tomaba en cuenta la realidad de la persecución”.³⁷⁸

1.1.3.1.2. Aparecer como judía y mujer. El yo situado

Como he mencionado al comienzo, ser judía y ser mujer era para Arendt un *factum* de su existencia que no podía evitar y en ningún momento tuvo la tentación de modificar o rechazar. Sin embargo, en lugar de considerarlo un *factum brutum*, admite variaciones socio-históricas que transforman asimismo los modos en que es recibido y exigen pensarlo en su contexto específico.³⁷⁹ Es importante tener esto cuenta porque permite ir contra las lecturas ahistóricas o deterministas de “lo dado” y repensarlo en un sentido situado, así como también las variaciones de “la importancia política de las identidades sociales”³⁸⁰ o, en otros térmi-

³⁷⁶ Arendt, *LM*, 36. [Trad. cast.: *LVE*, 60].

³⁷⁷ *Ídem*.

³⁷⁸ Arendt, “On Humanity in Dark Times”, en *MDT*, 17. [Trad. cast.: *HTO*, 28].

³⁷⁹ Véase, por ejemplo, Bar On, *The Subject of Violence*, 78.

³⁸⁰ Bickford, “In the Presence of Others”, *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, *op. cit.*, 326.

nos, de los contextos en que éstas requieren ser politizadas. Así, según la filósofa alemana, al responder a la pregunta por su identidad diciendo que era “una judía”, “solo reconocía un suceso político a través del cual el hecho de pertenecer a este grupo pesaba más que todas las otras preguntas sobre la identidad personal o más bien las había inclinado en favor del anonimato”.³⁸¹

También he señalado que algunas filósofas feministas han visto en esta respuesta la clave para comprender el poco interés que mostró por su identidad femenina e, incluso, encuentran en las reflexiones sobre su identidad judía importantes aportaciones para el feminismo. Otras, sin embargo, han visto en su análisis una perspectiva restrictiva que difícilmente puede contribuir al feminismo, ni más ampliamente a las teorías de la identidad social. Según estas posturas críticas, Arendt generalizó la subyugación del pueblo judío a otros tipos de opresión que deben ser analizados en su especificidad.³⁸²

Al final del capítulo veremos que ambas posturas tienen algo de razón. En este punto es importante detenernos en que el hecho de que Arendt rechace toda “clasificación” política de las identidades sociales, no significa que las elimine del espacio público. Si bien no acepta la fundación y articulación de este espacio en función de alguna dimensión de la identidad (natural o históricamente) recibida, no pretende negar conexión entre lo dado y lo constituido. Se trata de un nexo poco estudiado de su teoría, pero que en los últimos años ha ido adquiriendo cada vez más importancia. Generalmente centrados en vindicar la radical novedad que introducen las acciones o en criticar la “esencialización” de lo dado, muchos estudios han perdido de vista la articulación que se da entre ambos a través de la noción de “gratitud”.

Como dice Étienne Tassin en perspectiva arendtiana, “quien nace de [la acción] comienza con ella”.³⁸³ Pero ello no significa que lo haga *ex nihilo*. Sin duda, para Hannah Arendt la acción representa la interrupción de la trayectoria automática de los procesos naturales y sociales, instauro una ruptura en el orden de lo cíclico, que es al mismo tiempo comienzo de algo inesperado y de un nuevo agente. En este sentido, lleva razón el filósofo francés cuando dice que “el actor que somos nace de su acción [...], que el actor es por sí, por su juego, que él es libertad [...]”.³⁸⁴ Sin embargo no creo que la unicidad que el agente revela en la acción pueda interpretarse, como continúa diciendo Tassin, en términos de una “ruptura que la separa

³⁸¹ Arendt, “On Humanity in Dark Times”, en *MDT*, 18. [Trad. cast.: *HTO*, 28].

³⁸² Véase Young-Bruehl, “Hannah Arendt among Feminists”, en *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, *op. cit.*, 319. Para una postura intermedia, véase Bickford, “In the Presence of Others”, *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, *op. cit.*, 325.

³⁸³ Tassin, “El hombre sin cualidad”, 142.

³⁸⁴ Tassin, “El hombre sin cualidad”, 143.

de antiguas identificaciones”,³⁸⁵ si por éstas entendemos sus diversas pertenencias sociales, entre otros aspectos de su identidad. Si bien nos realizamos como actores libres a través de la ruptura de procesos automáticos, Arendt nunca vio con buenos ojos la ruptura con lo que es recibido. De hecho, cualquier intento de hacerlo se traduce en su teoría política en una evasión de la realidad “de las cosas tal como son”, como repite una y otra vez en sus *Escritos judíos* con la mente puesta en los procesos de asimilación.

En este punto, es otra filósofa francesa, Françoise Collin, quien ofrece una perspectiva más próxima a la complejidad de lo que Arendt plantea: “si no hay hombre en general, si no existimos como alguien más que protegidos por una ciudadanía, [tal como lo precisa Arendt], hace falta añadir que nadie es ciudadano en general [...]. La pertenencia a un sexo, a una lengua, a una cultura, a una tradición no se reduce aquí de ninguna manera a la pertenencia a una especie [...] *no es solo aquello de lo que habría que desasirse, sino que es también y al mismo tiempo aquello que nos constituye*”.³⁸⁶ Y, como veremos más adelante, permite articular lazos de solidaridad que no tienen por qué ser homogeneizadores ni excluyentes, sino la condición para que sea posible configurar un mundo compartido.

El yo arendtiano es un yo situado que *hasta cierto punto* puede elegir cómo aparecer en un contexto concreto y a partir de múltiples pertenencias que, no obstante, no causan la acción ni, por supuesto, la determinan. Si bien no hay una relación causal entre lo dado y lo constituido mediante la acción, tampoco puede decirse que haya una separación o ruptura total. En su lugar, Arendt vindica la idea de “gratitud” que Tassin parece pasar por alto. El agente arendtiano actúa desde la aceptación y el agradecimiento por “lo que nos *dado* y que no *hemos hecho*, ni puede ser hecho”,³⁸⁷ como decía a Scholem en su respuesta a la carta en que la acusaba de haber traicionado a su pueblo judío. En esa misma respuesta, se refería a esta gratitud como una “actitud prepolítica”, pero que en situaciones límite tiene implicaciones políticas.

En esta línea, Peg Birmingham dice que “la gratitud de uno al encontrarse en el mundo es anterior a cualquier actividad en el mundo. Arendt sugiere que nuestra capacidad para el *initium*, para comenzar, depende de una entrega [*givenness*] previa”³⁸⁸ que se convierte en condición para la acción libre. La gratitud anterior a la acción no erradica la novedad que ésta introduce ni a quien se revela con ella porque, como ya se ha dicho, no se puede conocer

³⁸⁵ *Ídem*.

³⁸⁶ Collin, *Praxis de la diferencia*, 140. El subrayado es mío.

³⁸⁷ Arendt, “A Letter to Gershom Scholem” en *JW*, 466. [Trad. cast.: *ESJ*, 570].

³⁸⁸ Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights*, 80.

el curso de su acción empapada de la pluralidad de los diversos, ni calcular el alcance de sus repercusiones; y, aunque en cierta medida el agente puede elegir cómo mostrarse, tampoco puede predecir cómo será recibido por los demás: “ser actor es ir hacia, pero hacia lo que todavía no es conocido”.³⁸⁹

Desde esta perspectiva, no se puede decir que Arendt excluya completamente las identidades sociales y en general todo lo que es *physei* de la esfera pública. Cuando actuamos y hablamos no solamente lo hacemos a partir de lo dado, sino que incluso lo *incorporamos* como aquello que nos constituye y, según ella, no podemos (ni deberíamos intentar) evitar. Incluso, como vimos, en *La condición humana* donde distingue rígidamente entre lo privado y lo público, lo dado y lo constituido a través de la acción, ésta es definida en términos de un “segundo nacimiento” del que nace alguien nuevo comenzando algo nuevo y, al mismo tiempo, mediante el que “confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra original *aparición física*”.³⁹⁰ Sin embargo, la vindicación de esta gratitud hacia las identidades sociales o cualidades recibidas a partir de la cual se puede actuar, no significa que para Arendt puedan (o deban) intervenir en el despliegue de la acción ni ser representadas políticamente y, por tanto, susceptibles de debate político. Según sus propias palabras, “deben permanecer indiferenciadas, *simplemente existentes*, en todas las cuestiones de carácter público” y “solo pueden destacar en la esfera de la vida privada”.³⁹¹ De lo contrario, pueden convertirse en la única referencia desde la que percibir a los agentes y explicar todas sus acciones “como consecuencias necesarias”³⁹² de ellas. En definitiva, amenazan con naturalizar y racializar la esfera política e introducir relaciones de violencia.

Este temor, que acompaña el desarrollo de su teoría política y sus reflexiones sobre la construcción de la identidad personal, se traduce en una tensión en su obra que Françoise Collin sintetiza del siguiente modo: “dos movimientos habitan [...] en Hannah Arendt, y dos verdades a un tiempo: por un lado, su horror a toda pertenencia colectiva, si ésta pretende recluir en una identidad, por otro lado y al mismo tiempo, «una suerte de gratitud fundamental por todo lo que es como es; por todo lo que ha sido dado [...]»”.³⁹³ De ambos movimientos se deduce que la acción como comienzo de alguien no está totalmente separada de lo dado

³⁸⁹ Collin, *Praxis de la diferencia*, 206.

³⁹⁰ Arendt, *HC*, 177. [Trad. cast.: *CH*, 201].

³⁹¹ Arendt, *OT*, 301. [Trad. cast.: *LOT*, 425]. Para un análisis exhaustivo de esto, véase Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights*, 93.

³⁹² “Si un negro en una comunidad blanca es considerado nada más que un negro, pierde, junto con su derecho a la igualdad, esa libertad de acción que es específicamente humana; todas sus acciones son ahora explicadas como consecuencias «necesarias» de algunas cualidades «negras»”. Arendt, *OT*, 301. [Trad. cast.: *LOT*, 426].

³⁹³ Collin, *Praxis de la diferencia*, 140.

ni completamente determinada por ello. Más bien refleja un equilibrio extremadamente frágil entre lo dado y lo constituido o, por decirlo con Collin, que “nadie puede evitar lo dado. La cuestión reside entonces en encontrar constantemente *un punto de acuerdo entre la receptividad y la acción*, entre el acoger y el cambiar, entre lo que es y lo que se querría ser o hacer que fuera”.³⁹⁴

No tener esto en cuenta supone perder de vista que el “yo” que actúa en el mundo es siempre un “yo situado”, en una cultura, una situación geográfica, una época concreta, un marco de reconocimiento o exclusión; y con una apariencia física, ciertos rasgos, un color de piel, un sexo...y un cuerpo. Cuerpo que también forma parte de lo que nos es dado y, en este sentido, también debería ser aceptado con gratitud e incorporado en la acción.

I.1.3.1.3. Cuerpo y acción. El yo encarnado

El encuentro con la violencia totalitaria también va a ser central para descubrir en la propuesta de Arendt una vía alternativa a la exclusión total del cuerpo de la esfera política. La misma experiencia que la llevó a considerarlo en términos biológicos y relegarlo en la esfera privada, habilita una relectura de su análisis que tiene en cuenta una dimensión pública del mismo. Con esta experiencia, no me refiero únicamente a la racialización del cuerpo sobre la que se levantó el sistema totalitario transformando a todas las categorías sociales en “absolutos encarnados”, sino, aún más radicalmente, a la experiencia de los campos de exterminio. En un texto de 1946, Arendt los definía como “la imagen del infierno”, donde “morían todos juntos, jóvenes y viejos, débiles y fuertes, enfermos y sanos; y morían no como personas, no como hombres y mujeres, niños y adultos, chicos y chicas, [...] sino *rebajados a su mínimo común denominador de la propia vida orgánica, [...] como cosas que no tuvieran cuerpo ni alma, siquiera una fisonomía donde la muerte pudiera estampar su sello*”.³⁹⁵

En los capítulos tercero y cuarto, desarrollaré en qué sentido los campos de exterminio representan la aparición de una violencia de intensidad desconocida que, según la filósofa, excede la muerte física y ataca la propia unicidad. Aquí me detendré en el hecho de que las víctimas de los campos que habían perdido la posibilidad de aparecer y desaparecer como un *quién*, morían como si tampoco pudieran preservar la “identidad física [que] se presenta bajo la *forma única* del cuerpo”.³⁹⁶ Teniendo en mente el estudio arendtiano de la muerte indistinta

³⁹⁴ Collin, *Praxis de la diferencia*, 97.

³⁹⁵ Arendt, “La imagen del infierno”, en *EC*, 246. El subrayado es mío.

³⁹⁶ Arendt, *HC*, 179. [Trad. cast.: *CH*, 203].

de cuerpos enflaquecidos, de hombres y mujeres “sumidos en el más oscuro y hondo abismo de la igualdad primaria”,³⁹⁷ como meros “agentes del proceso vital” sin rostro ni cuerpo singularizado, se puede encontrar en su obra otra perspectiva que permite pensar el cuerpo viviente,³⁹⁸ no ya como “cuerpo abyecto” que debemos contener en el ámbito privado o liberarnos para poder acceder a la esfera política, sino como aquello que debemos proteger para poder participar en ella.

En una breve nota a pie de página del artículo “The Arendtian Body”, Linda Zerilli da cuenta de esta ambivalencia: “aunque Arendt intenta contener el cuerpo, también busca protegerlo. *Se preocupa por la vulnerabilidad de los cuerpos en las sociedades totalitarias y de masas*. La estrategia de Arendt para proteger el cuerpo es crucial para su crítica tanto del sujeto descorporizado del humanismo ilustrado como de la sociedad de masas moderna [...]”³⁹⁹ Pero, lamentablemente, Zerilli no desarrolla esta idea o lo hace en un sentido negativo, con el fin de analizar el temor que la filósofa manifiesta hacia la erradicación de las diferencias y el advenimiento de una sociedad de masas a escala mundial.⁴⁰⁰ Si bien reconoce que el “yo arendtiano” es un “yo encarnado” (*embodied*), centra la atención en el “terror” que Arendt muestra al simple hecho de tener cuerpo más allá de toda diferencia sexual,⁴⁰¹ y que la habría llevado a convertir en un “tabú” todo lo relacionado con él. Aunque Zerilli hace un análisis lúcido del tratamiento arendtiano de cuerpo con importantes contribuciones para el feminismo, reproduce la lectura centrada exclusivamente en la dimensión biológica.⁴⁰²

Sin embargo, en el trasfondo de la crítica de Arendt a los campos de exterminio encontramos un doble movimiento con el único objetivo de confrontar la reducción de los individuos a la “igualdad primaria” de la vida orgánica sin límites y sin posibilidad de una existencia

³⁹⁷ Arendt, “La imagen del infierno”, en *EC*, 246.

³⁹⁸ No es la única vía para ampliar la comprensión del cuerpo en Arendt. No obstante, es la que me permite repensarlo desde su vinculación a la violencia y la identidad. Otra vía es la de la conceptualización de la natalidad (aludiré a ello en el último capítulo). Como afirma Collin, no debemos olvidar que Arendt no apoyó su teoría en la mortalidad, sino en la natalidad, que nos remite siempre a otro cuerpo viviente que aparece en el mundo. Collin, *Praxis de la diferencia*, 146.

³⁹⁹ Zerilli, “The Arendtian Body”, en *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, *op. cit.*, nota n.º 24, 177. El subrayado es mío.

⁴⁰⁰ Véase Zerilli, “The Arendtian Body”, en *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, *op. cit.*, 184.

⁴⁰¹ Véase Zerilli, “The Arendtian Body”, en *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, *op. cit.*, 174.

⁴⁰² Aunque Zerilli encuentra en esta perspectiva general del cuerpo humano una vía para trascender las limitaciones de una perspectiva binaria restrictiva que distingue entre sexo masculino o femenino, continúa centrada en la dimensión biológica del cuerpo en la obra de Arendt. Véase esta crítica desarrollada en Hull, *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*, 160-163. Aun así, el estudio de Zerilli intenta pensar “con Arendt contra Arendt”. Como hemos visto en el apartado I.1.1.2, otras filósofas han considerado que su rechazo del “cuerpo abyecto” era un rechazo del cuerpo femenino: Moruzzi, *Speaking through the Mask*, 47; Urabayan, “La autonomía de lo político frente a lo personal y lo social-económico en la obra de Arendt”, 10-12.

singularizada:⁴⁰³ por un lado, la tendencia a contener el cuerpo abyecto, indistinto, biológico, funcional como agente del proceso vital en la esfera privada; por otro lado, y aunque menos perceptible en sus textos, la vindicación de los cuerpos singularizados como agentes de la acción que garantizan la pluralidad de la esfera política. Aparece, de este modo, una tensión entre una dimensión general del cuerpo humano, que nos desingulariza y nos convierte en *animal laborans*, y otra singular que ya no parece situarlo “en las antípodas del quién”.

En *La condición humana*, que es donde Arendt expone más claramente la dimensión privada del cuerpo centrado en la satisfacción de las necesidades, añade una nota a pie de página que permite matizar el sentido de esta tensión: “el tradicional resentimiento del filósofo contra la condición humana por el hecho de tener un cuerpo, no es idéntico al antiguo desprecio por las necesidades de la vida; *estar sujeto a la necesidad era solo un aspecto de la existencia corporal, y el cuerpo, una vez liberado de esta necesidad, era capaz de esa pura apariencia que los griegos llamaban belleza*”.⁴⁰⁴ Al igual que los griegos, ella cree que no es el cuerpo en sí mismo, sino las necesidades vitales las que deben permanecer ocultas. Más adelante veremos que esto introduce nuevos problemas en el desarrollo de su teoría, pero es importante no perder de vista que, lejos de manifestar un desprecio total hacia el cuerpo, hay una dimensión que lo revaloriza e introduce en la esfera política de aparición.

Al comienzo de este capítulo mencioné la influencia de Adolf Portmann en la distinción arendtiana entre el interior y el exterior. Si en el interior de nuestros cuerpos (órganos vitales y necesidades) todos somos idénticos, es el exterior lo que, según ella, nos distingue y singulariza. Desde esta dimensión pública del cuerpo, ya no puede ser concebido como puro automatismo, mero agente de la actividad productiva y reproductiva y, por lo tanto, una amenaza para el espacio plural de libertad, sino como encarnación ineludible del sujeto político.

La mayoría de las críticas a Arendt pasan por alto que su insistencia en la relevancia de lo externo también queda reflejada en la noción de un cuerpo singularizado, que ocupa un lugar concreto en el espacio de aparición desde el que percibe el mundo común y se expresa en él con una constitución, una forma, un color de piel, un sexo, etc.⁴⁰⁵ Pero cabe plantearse ¿cuál es el alcance de esta singularización? Teniendo en cuenta la distinción público-privado, político-prepolítico, el “qué” y “el quién”, parecería que, aun concediendo al cuerpo singulari-

⁴⁰³ Véase Zerilli, “The Arendtian Body”, en *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, op. cit., 183.

⁴⁰⁴ Arendt, *HC*, nota n.º 15, 16. [Trad. cast.: *CH*, 35]. El subrayado es mío. Continúa diciendo: “Desde Platón, los filósofos añadieron al resentimiento por estar obligados a las exigencias del cuerpo, un nuevo resentimiento hacia el movimiento de cualquier clase. Debido a que el filósofo vive en completa quietud, solo su cuerpo, según Platón, habita en la ciudad. De aquí deriva también el anterior reproche de interferencia dirigido contra los que dedicaban su vida a la política”.

⁴⁰⁵ Véase Hull, *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*, 164.

zado una posición específica en el espacio de aparición, continuaría remitiendo a *aquello que somos* sin dar cuenta de *quiénes somos*. Se trataría de un espacio de aparición con un cuerpo que, aun singularizado, continuaría siendo objetivado o, por decirlo con la terminología de Merleau Ponty, sería reducido a “cuerpo visto” y no concebido como “cuerpo vivido”.⁴⁰⁶

En este punto, es importante tener presente la relación del cuerpo con la acción. En un pasaje generalmente pasado por alto de *La condición humana*, Arendt establece una comparación entre el modo en que “la trama de las relaciones humanas” está ligada al artificio humano y el discurso a la “existencia de un *cuerpo vivo*”, que suaviza su propia distinción entre la aparición puramente discursiva del *quién* y la apariencia física de los cuerpos. En ambos casos, dice, “la relación *no es como la de una fachada* o, en terminología marxista, de una superestructura esencialmente superflua pegada a la útil estructura del propio edificio. El error básico de todo materialismo en la política [...] es pasar por alto el hecho inevitable de que los hombres se revelan como individuos, como distintas y únicas personas, incluso cuando se concentran por entero en alcanzar un objeto material y mundano”.⁴⁰⁷ Con esta frase escasamente explorada, la filósofa introduce la idea de “cuerpo hablante”⁴⁰⁸ que, como dice Peg Birmingham, pone en cuestión la rígida disociación entre la natalidad física y la natalidad lingüística, el nacimiento biológico y el “segundo nacimiento”, en definitiva, entre el cuerpo que somos y quiénes somos.⁴⁰⁹

Aunque para Arendt quién es alguien “está implícito en todo lo que dice y hace”⁴¹⁰ y suele vincular la identidad corporal a la “mera” apariencia física, el mutismo y la pasividad de lo que no requiere ninguna actividad para mostrarse, no por ello pretende prescindir del cuerpo en el momento de la acción. Hacerlo supondría convertir el espacio de aparición en una esfera compuesta de una multiplicidad de “quienes” descorporizados e ir en detrimento de su propia crítica a la ilustración y la sociedad de masas moderna. El “*quién*” que aparece en

⁴⁰⁶ Tomo esto de Collin, *Praxis de la diferencia*, 130. Véase, Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, (Barcelona: Península, 1993).

⁴⁰⁷ Arendt, *HC*, 183. [Trad. cast.: *CH*, 207].

⁴⁰⁸ Tomo este concepto de Judith Butler, “Vida precaria, vulnerabilidad y ética de la cohabitación,” en *Cuerpo, memoria y representación*, *op. cit.*, 72.

⁴⁰⁹ “This passage reveals that Arendt’s all-too-tidy distinction between the first birth, the birth of the physical body, and the second, linguistic birth, is eventually undone in her thought. Linguistic natality cannot be laid over physical natality, and this suggests that both births are inseparable and always found together”. Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights*, 25. Al igual que Birmingham, Bickford considera que Arendt no elimina el “qué” del espacio público. Es precisamente cuando el “qué” y el “quién” se bifurcan, y las personas no son reconocidas por sus acciones u opiniones y son excluidas o identificadas en función exclusiva de lo que les es dado (o de sus identidades sociales), cuando Arendt considera necesario tratar políticamente esas dimensiones. Bickford, “In the Presence of Others”, *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, *op. cit.*, 325. Retomaré esto en el último capítulo.

⁴¹⁰ Arendt, *HC*, 179. [Trad. cast.: *CH*, 203].

presencia de los otros, además de no ser “autónomo” ni “esencial” u “originario”, tampoco es un “yo abstracto- trascendental”.⁴¹¹ No hay acción ni discurso sin un cuerpo en movimiento que revela algo más que su apariencia física y todas aquellas “categorías” sociales que, según ella, debían permanecer “simplemente existentes” en la esfera política.

En este sentido, Margaret Betz Hull considera que, junto a las acciones y las palabras, el mismo cuerpo a través del que éstas se expresan, revela algo que el propio agente no puede conocer. A diferencia de la mayoría de intérpretes que han criticado la desconsideración arendtiana de la dimensión simbólica y gestual del cuerpo para la construcción y revelación del sujeto político,⁴¹² Hull considera que Arendt tiene muy presente “la realidad fenomenológica de que aparecer físicamente a los demás significa que ellos están continuamente en posesión de información sobre mí que yo no tengo: mi comportamiento físico. [...] A través de mi disposición corporal, brindo mi mensaje intencionado [o no], con mis gestos y mi voz acompañantes, así como la entrega de la conciencia de mi yo [*me-ness*]. Por lo tanto, aunque es cierto que Arendt no invita al cuerpo como mudo y laborante biológico a la arena pública de la actividad política, tampoco le prohíbe que se exprese en modo alguno”.⁴¹³ En la medida en que entra en contacto con el mundo y con otros cuerpos a través de sus cinco sentidos, con un comportamiento físico y, como ella misma llega a decir, con ciertos “gestos [y] expresiones del rostro”,⁴¹⁴ interviene en la revelación del agente, resignificando el acto de hablar y la acción en general.

Desde esta perspectiva, el cuerpo arendtiano no puede ser reducido a una funcionalidad biológica y coactiva, ni tampoco a la constatación de su apariencia física. Puesto que participa activamente en la transmisión de la palabra y las acciones,⁴¹⁵ podría decirse con Margaret Betz Hull que, además de ser la base desde la que actuamos, es el “vehículo a través del cual

⁴¹¹ “[...] Arendt evades the body but she does not try to escape it and she even acknowledges pleasure in it. She refuses to embrace the abstract transcendental subject who is nobody and has no body. In short, Arendt does not deny the subject as embodied, but she does not know quite what to do with the body”. Zerilli, “The Arendtian Body”, en *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, op. cit., 175.

⁴¹² Véase, por ejemplo, Collin, *Praxis de la diferencia*, 129. Para ella, “Arendt tiende a ignorar y a relegar a lo inhumano o prehumano la parte de simbolicidad que rige lo gestual, que informa al orden mismo de las necesidades y hace que comer no sea nunca simplemente satisfacer el hambre”. Pero, recordemos que esta misma autora encuentra en el concepto de natalidad una vía para trascender la distinción entre lo natural y lo político, como se verá en II.5.2.1.1. Véase también Urabayen, “La autonomía de lo político frente a lo personal y lo social-económico en la obra de Arendt”, 13.

⁴¹³ Hull, *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*, 164. Lo que Arendt no tiene en cuenta son los condicionantes de ese comportamiento físico. No todos los cuerpos tienen la misma libertad para expresarse y moverse de un modo u otro en el mundo. Véase, por ejemplo, el famoso análisis de Iris Marion Young, “Throwing Like A Girl: A Phenomenology of Feminine Bodily Comportment, Motility and Spatiality”, *Human Studies* 3 (1980): 137-156.

⁴¹⁴ Arendt y McCarthy, *BF*, 242. [Trad. cast.: *EA*, 292]. El acto de hablar, los gestos, las expresiones del rostro, y podemos añadir, el comportamiento físico “ponen de manifiesto algo que estaba oculto”.

⁴¹⁵ Véase Hull, *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*, 162.

el individuo se revela y formula su identidad”⁴¹⁶ o, más que como “vehículo” —es decir, como medio a través del que se expresan las acciones y las palabras—, podemos considerarlo como parte ineludible del sujeto *en acción*.⁴¹⁷ En este sentido, podría decirse siguiendo una vez más a François Collin que lo dado, y el cuerpo en tanto que forma parte de lo dado, “no es ya el enemigo del que habría que desembarazarse, sino aquello *a partir de* lo cual [pero también] *con* lo cual se empieza a actuar y a hablar”.⁴¹⁸

Por otra parte, precisamente porque forma parte de aquello a partir de lo que podemos emprender la acción, tampoco puede desligarse de la experiencia que lo atraviesa. El cuerpo que aparece en la esfera pública como agente de palabras y acciones, con ciertas expresiones, movimientos, gestos etc., así como con una apariencia física dada, también lo hace desde la experiencia corporal de aceptación y acogida o discriminación y desprecio. En la medida en que para Arendt no solo estamos en el mundo, sino que “somos del mundo”,⁴¹⁹ podría releerse su tratamiento del cuerpo desde el “cuerpo vivido” de Merleau Ponty que, lejos de ser mero objeto del mundo, constituye “el punto de vista del sujeto sobre [él]”⁴²⁰ desde el que emprende toda acción. En definitiva, desde la experiencia de un cuerpo situado social, histórica y culturalmente, que tiene una posición en el mundo y, hasta cierto punto, también puede elegir cómo moverse-expresarse en él.

1.1.3.2. Espacio de aparición sin violencia. Los límites de la permeabilidad

En los apartados anteriores he explorado la articulación arendtiana de la identidad personal escindida entre una dimensión privada-prepolítica y otra pública-política que, no obstante, admite cierta permeabilidad de las distinciones. Desde esta perspectiva, hay una dimensión de la vida interior que no es pura introspección subjetiva, sino la actividad de la mente requerida para la acción y la revelación de quiénes somos; “lo dado” no está completamente erradicado del terreno político, sino que es la base (cultural, social, etc.) a partir de la cual y

⁴¹⁶ Hull, *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*, 165.

⁴¹⁷ Desde esta perspectiva, el cuerpo ya no refleja exclusivamente las necesidades, ni tampoco la apariencia física, como por ejemplo lo era “ser mujer” o tener un “aspecto judío”. Véase Arendt, “¿Qué queda? Queda la lengua materna”, en *EC*, 23. Piktin “Conformism, Housekeeping and the Attack of the Blob”, en *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, *op. cit.*, 65; Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Una biografía*, 74. Los cuerpos ya no aparecen, como decía Moruzzi, “absolutamente definitorios de [la] identidad social”, sino como agentes de la acción. Moruzzi, *Speaking through the Mask*, 40-45.

⁴¹⁸ Collin, *Praxis de la diferencia*, 141.

⁴¹⁹ Véase Arendt, *LM*, 20. [Trad. cast.: *LVE*, 44].

⁴²⁰ Hull, *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*, 159.

con la cual nos presentamos en el mundo; y el cuerpo no es meramente el agente del proceso vital, sino también “el vehículo *expresivo* de [la] singularidad individual” o, mejor, expresión de la singularidad individual que revela el sujeto en acción.⁴²¹ Sin embargo, esta permeabilidad encuentra su límite en la necesidad de preservar el espacio de aparición sin violencia.

Hemos visto que, con el objetivo de responder a las experiencias traumáticas del siglo pasado, Arendt dedica su obra entera a dar cuenta de la especificidad de la esfera política como la forma de convivencia basada en el diálogo y la acción conjunta. Esto supone, por un lado, el desplazamiento de las relaciones de violencia física fuera de esa esfera y, por otro, la necesidad de mantener ocultos o, por los menos, sin representación política a todos aquellos aspectos de la vida humana que, según ella, “no son dignos de verse u oírse” porque “no resisten la luz pública” o porque resultan “inapropiados” para esa esfera.⁴²²

Para los griegos o, más adecuadamente, según la lectura que Arendt hace de ellos, “vivir en una *polis* significaba que todo se decía por medio de palabras y de persuasión, y no con la fuerza y la violencia”.⁴²³ El espacio político estaba delimitado por un doble exterior violento: por un lado, la violencia de la guerra en el ámbito internacional, que permitía proteger a la *polis* de la dominación extranjera; por otro lado, la violencia despótica del ámbito doméstico ejercida contra esclavos, mujeres, niñas y niños, mediante la que el *paterfamilias* podía liberarse de las necesidades de la vida diaria y acceder a la esfera política.⁴²⁴ Si bien la filósofa recupera este modelo solo simbólicamente, asume la necesidad de preservar el espacio político como un ámbito plural de interacción pacífica, donde “los iguales” pueden constituirse como sujetos libres porque han transferido la violencia hacia ese doble exterior.

En el último capítulo analizaré la problematicidad inherente a este desplazamiento sobre el que se funda el espacio de aparición, así como los recursos que ofrece el propio pensamiento arendtiano para hacerle frente. Para concluir este apartado, me centraré en la exclusión de aquellas cuestiones que, sin ser propiamente violentas, imponen uniformidad. Precisamente porque para Arendt el espacio político no es meramente un ámbito público de persuasión, sino el lugar donde las mujeres y los hombres “hacen su aparición de manera explícita”,⁴²⁵ relega a lo que podríamos denominar un “espacio de ocultación” todo lo que amenaza con

⁴²¹ Hull, *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*, 164.

⁴²² Arendt, *HC*, 51. [Trad. cast.: *CH*, 60-61].

⁴²³ Arendt, *HC*, 26. [Trad. cast.: *CH*, 40].

⁴²⁴ Véase Arendt, *QP*, 69.

⁴²⁵ Arendt, *HC*, 199. [Trad. cast.: *CH*, 221].

destruir la distancia requerida para la singularización y, si se hace visible, parece asegurar (el retorno de) la violencia.

La distinción entre lo público y lo privado recuperada desde la locución arendtiana que distingue entre “espacios de aparición” y “espacios de ocultación”, permite percibir más claramente en qué sentido su concepción de la identidad personal está enraizada en la vida política, sin relaciones de violencia. Como ha señalado John McGowan entre otros, Arendt tiende a construir su definición de la política a través de toda una serie de negaciones que, si bien suelen estar ligadas a la violencia, no creo, como dice el autor, que “vincule [continuamente] a la violencia lo que desea excluir de la política”.⁴²⁶ Al fin y al cabo, no solamente relega al ámbito de ocultación la compulsión de la necesidad y la violencia, sino también emociones como el amor. Y no considera el “espacio de ocultación” exclusivamente como un ámbito coactivo donde predominan las relaciones de [dominación] violencia despótica o la “experiencia somática del laborar juntos”,⁴²⁷ sino también un lugar “sagrado” que si debe preservar la oscuridad en su interior es para no perder su profundidad como contrapunto de la visibilidad pública: “Lo privado era semejante al aspecto oscuro y oculto de la esfera pública, y si ser político significaba alcanzar la más elevada posibilidad de la existencia humana, carecer de un lugar privado propio (como era el caso del esclavo) significaba dejar de ser humano”.⁴²⁸

Además, es importante tener presente que Arendt no toma como punto de partida una concepción ideal de la política desde la que excluye todo lo que quiere vincular a lo privado o a la violencia. Como dice Margaret Canovan, “comenzó desde la experiencia del totalitarismo, tratando de encontrar baluartes contra ella y reflexionando sobre las dificultades [...] de hacerlo”,⁴²⁹ y si recupera “simbólicamente” el modelo griego es porque se convierte en un recurso metodológico para analizar críticamente el largo recorrido de indistinción de las esferas de la vida humana. En esto era contundente: “yo no creo que sea posible ningún curso de pensamiento sin la experiencia personal”,⁴³⁰ decía en la entrevista televisada mencionada al comienzo. La suya propia era la del desarraigo y apatricidad, la de la exclusión radical por “lo que era” y absoluta invisibilidad de “quién era”. Es el mismo proceso de comprensión el que la llevó a distinguir entre un espacio público de aparición y otro privado de ocultación. Y

⁴²⁶ John McGowan, “Must Politics Be Violent? Arendt’s Utopian Vision”, en *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, eds. Craig Calhoun y John McGowan (Mineapolis: University of Minnesota Press, 1997), 270. El subrayado es mío.

⁴²⁷ Arendt, *HC*, 214. [Trad. cast.: *CH*, 235-236].

⁴²⁸ Arendt, *HC*, 64. [Trad. cast.: *CH*, 71].

⁴²⁹ Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, 197.

⁴³⁰ Arendt, “¿Qué queda? Queda la lengua materna”, en *EC*, 37.

si construye una teoría de la identidad individual escindida entre aquello que requiere la presencia de otros y aquello que debe permanecer oculto o, más adecuadamente, “*con significación no pública*”⁴³¹ no es porque considere que los individuos acceden al espacio político habiéndose desligado de sus identidades sociales, de las emociones, de su dimensión corporal, ni siquiera completamente de sus necesidades corporales, como aclararé más adelante. Pero no admite que pueda debatirse públicamente sobre ellas. Considera que deben permanecer sin cualificación política para que el “espacio de aparición” se mantenga a salvo de la coacción inherente a la homogeneidad y, en última instancia, de la violencia que cobra preeminencia siempre que la pluralidad se ve amenazada.

No obstante, esto presenta sus propias limitaciones. En primer lugar, es un error pensar que la solución a la amenaza de uniformización o racialización de la política consiste en eliminar el debate público sobre las identidades sociales y en general sobre todos aquellos aspectos recibidos de la identidad. Si bien comparto con Birmingham que Arendt no pretende eliminar “lo dado” de la esfera política, sino únicamente su significación pública; y si bien la filósofa alemana acierta en señalar el peligro que supone para la comunidad política la “obsesión por las categorías sociales”,⁴³² se equivoca en creer que pueden “permanecer simplemente existentes” en la esfera política. Menos aún si, como ella pretende, deberían mantener su diferenciación en la esfera social, aunque ello suponga aceptar la discriminación como corolario de la pluralidad y la libertad política.

Su insistencia en que “la discriminación social es un derecho social tan indispensable como lo es el derecho de la igualdad entre los derechos políticos”⁴³³ es, sin lugar a dudas, una de las tesis más controvertidas de su propuesta, expuesta en “Reflexiones sobre Little Rock”. En este artículo sobre la segregación racial en las escuelas estadounidenses, intenta acotar los ámbitos de intervención estatal, llegando a la conclusión de que “así como el gobierno no tiene ningún derecho a interferir en los prejuicios y las prácticas discriminatorias de la sociedad, no solo tiene el derecho, sino la obligación, de asegurar que dichas prácticas no se impongan legalmente”.⁴³⁴ A través de esta tajante separación entre el ámbito social, donde deben destacar las categorías sociales sin la intervención del gobierno, y el ámbito público-político en el que la igualdad debe estar garantizada, Arendt pretende proteger tanto la libertad

⁴³¹ Arendt, *HC*, 63. [Trad. cast.: *CH*, 71].

⁴³² Véase Moruzzi, *Speaking through the Mask*, 152.

⁴³³ Arendt, “Reflections on Little Rock”, en *RJ* 206. [Trad. cast.: “Reflexiones sobre Little Rock”, en *RJ*, 197]. “La cuestión ahora no es abolir la discriminación, sino cómo mantenerla confinada en la esfera social, donde es legítima e impedir que pase a la esfera política y personal, donde es destructiva”.

⁴³⁴ Arendt, “Reflections on Little Rock”, en *RJ*, 208. [Trad. cast.: “Reflexiones sobre Little Rock”, en *RJ*, 199].

política como la individual. No obstante, si la discriminación social es el precio que hay que pagar por la libertad, será necesario repensar qué tipo de libertad puede surgir y sustentarse a partir de prácticas discriminatorias.

Intentar mantener separadas a las diferencias sociales de la igualdad política, es de por sí problemático. Precisamente porque quien actúa y “nace con la acción” lo hace en un contexto concreto, con una apariencia física que muestra lo “que” es y que nunca puede ser desligada de “quién es”, resulta problemático distinguir entre lo social como ámbito de las diferencias donde la discriminación es legítima, de lo político como ámbito de la igualdad donde es destructiva.⁴³⁵ En su intento de disociar ambas dimensiones de la identidad, Arendt pierde de vista que para salvaguardar la pluralidad como requisito de la revelación de la unicidad es necesario analizar cómo la discriminación social condiciona la “igualdad pública” y puede generar formas de exclusión política. A la inversa, una igualdad política que no tiene en cuenta cómo discurre el ámbito social, puede favorecer la reproducción y sistematización de prácticas discriminatorias.

Si bien una de sus mayores contribuciones ha sido advertir del peligro inherente a considerar las categorías sociales y aspectos naturales de la identidad como base de la identidad política, se equivocó en creer que su exclusión del debate público puede preservar la pluralidad. Perdió de vista que, debido a que la discriminación social condiciona la igualdad política y ésta desborda el espacio político, es necesario repensar públicamente tanto las categorías sociales como el modo en que interactúan con lo político. En definitiva, que tan peligroso y excluyente es sentar las bases de la comunidad sobre lo que nos es dado, como eliminarlo del debate político o pretender mantenerlo meramente existente en él. Y es que, no repensar públicamente las categorías sociales de la identidad, la discriminación social, así como el modo en que interactúa con la igualdad política, no solo puede sistematizar antiguas formas de exclusión muchas veces invisibles, sino también fomentar la aparición de nuevas formas de opresión y violencia excluyente, así como la normalización de su deriva física.

Lo mismo sucede con la cuestión de las necesidades corporales. Si bien no encontramos en su obra un desprecio total hacia el cuerpo, el rechazo del debate político sobre sus necesidades representa otra limitación de su propuesta. Veíamos que hay una ambivalencia no resuelta entre “cuerpo coactivo” que nos excluye de lo político y “cuerpo activo” que participa de la acción como máximo grado de aparición y revelación. Se trata de una ambivalencia que, si bien amplía el lugar que éste ocupa en la obra de Arendt más allá de una dimensión biológica, no permite alcanzar su efectiva politización ni tampoco la del ámbito privado al que

⁴³⁵ Véase Urabayan, “La autonomía de lo político frente a lo personal y lo social-económico en la obra de Arendt”, 16.

suele quedar relegado. Arendt no llegó a desarrollar un tratamiento del cuerpo plenamente integrado en el terreno de lo público porque, aun participando activamente del encuentro intersubjetivo, considera que su existencia no depende propiamente de él, sino del ritmo cíclico de la actividad laboral y los “devoradores” procesos de la vida. Aunque tiene en cuenta una dimensión política del cuerpo que forma parte ineludible del sujeto en acción, no admite la demanda pública de las necesidades corporales, ya que “silencia[n] la capacidad individualizadora y activadora que posee el ser humano”⁴³⁶ y aparecen en la esfera política con la misma vehemencia e irresistibilidad con que coaccionan a los cuerpos hambrientos. En este sentido, comparto con Zerilli que “el silencio sobre lo que nos ha sido otorgado y no puede ser hecho” se convierte en su pensamiento en la prohibición de debatir en público sobre las necesidades corporales.⁴³⁷

Muchos filósofos y filósofas han visto en esta prohibición una restricción elitista de la esfera política. La misma experiencia que la llevó a vindicar un espacio de aparición sin violencia, la llevaría a sostener un “elitismo político”⁴³⁸ que si, por un lado, considera a la satisfacción de las necesidades como condición de la participación en la esfera política, por otro lado, parece asentarse sobre una violencia excluyente que hace inviable el acceso igualitario a esa esfera. En la medida en que excluye del debate político la distribución equitativa de los recursos y la igualdad de condiciones materiales para acceder a los privilegios del espacio político, parece incapaz de confrontar los problemas de justicia social. Y, precisamente porque estos privilegios son nada más ni nada menos que la posibilidad de aparecer ante los demás, resulta problemático que no puedan participar quienes no tienen satisfechas sus necesidades básicas.

Judith Butler es una de las filósofas contemporáneas que más recientemente ha acentuado esta debilidad del pensamiento arendtiano y, al mismo tiempo, más activamente ha recuperado su concepto de “espacio de aparición”, pero para someterlo a una completa transformación. A diferencia de la filósofa alemana, Butler reivindica la performatividad de los cuerpos que se encuentran y transforman en el espacio público sin la necesidad de “hablar”, según Arendt “la forma humana de aparecer”.⁴³⁹ Además, *incorporan* las necesidades, lo biológico, el sufrimiento, etc., y, de este modo, subvierten cualquier intento de separar las dimensiones

⁴³⁶ Honig, “Toward an Agonistic Feminism”, en *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, *op. cit.*, 139. Honig continúa diciendo, para Arendt, “no puede haber discurso, ni ninguna acción, a menos y hasta que se satisfagan las necesidades del cuerpo, violentamente apremiantes e irresistibles”, precisamente porque se imponen directamente, constatatativamente, sin ningún tipo de mediación discursiva.

⁴³⁷ Zerilli, “The Arendtian Body”, en *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, *op. cit.*, 171.

⁴³⁸ La crítica del elitismo es una de las más conocidas, enraizada en la distinción entre lo social y lo político. Volveremos sobre este punto en el quinto capítulo.

⁴³⁹ Arendt, *DF*, cuaderno XXV [58], 665.

pública y privada del cuerpo.⁴⁴⁰ En este sentido, podría decirse que si bien tanto para Arendt como para Butler la aparición en la esfera pública se presenta como un momento “morfológico”, la filósofa judeo-alemana se detiene exclusivamente en el potencial revelador de la palabra y la acción expresado a través de los cuerpos que han satisfecho sus necesidades, mientras que Butler reivindica el potencial performativo del cuerpo en sí mismo, que también se presenta “para correr el riesgo de sufrir y conmoverse, amén de para implicarse con otros cuerpos, moverse en un entorno del cual depende su existencia, establecer una organización social para la satisfacción de sus necesidades”.⁴⁴¹ Desde esta perspectiva, los cuerpos (especialmente aquellos que se reúnen en el espacio de aparición) no pueden ser pensados escindidos entre una dimensión política y otra natural, entre lo público y lo privado. Por su propio carácter performativo “cruzan” continuamente ambos ámbitos desdibujando las fronteras que los separan.⁴⁴²

Por último, la misma distinción entre lo público y lo privado (o lo social), entre un ámbito de aparición sin violencia y otro de ocultamiento en el que predominan las relaciones coercitivas de violencia, resulta de por sí problemática. No solo pierde de vista la continuidad o, mejor, la continua interacción y superposición entre ambas dimensiones de la identidad personal, sino que invisibiliza las condiciones materiales de accesibilidad al espacio político de aparición y, en este sentido, tiene considerables problemas para comprender ciertas formas de opresión y de violencia que no se vislumbran mejor desde la distinción de las esferas. Como dice Young-Bruehl, “el análisis de Arendt fue históricamente el más rico e iluminador de todos los que se produjeron en respuesta al Holocausto. Pero [...] eso no es generalizable a otros históricos modos de opresión [como pueden ser] el racismo [o] el sexismo”.⁴⁴³ Y, podemos añadir, tampoco es generalizable para la comprensión de la desigualdad social y las múltiples formas de violencia, física y simbólica, visible e invisible, concreta y estructural que limitan el acceso al espacio público. Arendt suele extrapolar su propia experiencia de la

⁴⁴⁰ Judith Butler, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, trad. María José Viejo Pérez (Barcelona: Paidós, 2017), 90.

⁴⁴¹ Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 91. Continúa diciendo: “De hecho, el cuerpo puede aparecer y significarse de maneras que contradicen la forma en que se expresa o que rebaten que el habla sea su manifestación paradigmática. ¿Podríamos entender la acción, la gestualidad, la quietud, el contacto o el movimiento en conjunto, si quedaran reducidos a la verbalización del pensamiento por medio de la palabra?” Véase también Moya Lloyd, “The Ethics and Politics of Vulnerable Bodies”, en *Butler and Ethics*, ed. Lloyd Moya (Edimburgo: Edinburgh University Press, 2015), 178-179 y nota n.º 14 187-188.

⁴⁴² Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 76.

⁴⁴³ Young-Bruehl, “Hannah Arendt among Feminists”, en *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, op. cit., 319.

violencia totalitaria a otros contextos y modalidades, limitando el alcance de su análisis. Para ella, concluye Bruhel, “todos los pueblos oprimidos son oprimidos como los judíos”.⁴⁴⁴

Este punto ciego de su propuesta queda reflejado en el debate que tuvo con Ralph Ellison a raíz de la publicación sobre Little Rock mencionada antes. Arendt acaba reconociendo en una carta privada al escritor que no había comprendido “el elemento de violencia pura, de temor elemental y físico de la situación”.⁴⁴⁵ Un elemento inherente a la segregación como violación del derecho a acceder al espacio de aparición.⁴⁴⁶ Sin embargo, no está claro si esta comprensión repercute en el desarrollo posterior de su teoría.⁴⁴⁷ Asimismo, este punto ciego queda reflejado en su debate con el feminismo. Si bien no puede negarse que el contexto que le tocó vivir la llevó a vindicar su identidad judía sobre el resto de identidades sociales, su incapacidad para responder a la opresión sexual no puede reducirse a una cuestión de prioridad. Más que a la necesidad biográfica de reivindicar su identidad judía, la debilidad de la propuesta arendtiana para responder al sexismo cotidiano se debe a un error de proyección. Sin duda su experiencia como judía en la Alemania nazi condicionó su forma de entender su feminidad y el resto de las variables de la identidad. El problema es que pretendió responder desde esa experiencia a distintas formas de exclusión. Si la distinción entre lo público y lo privado fue la vía que le permitió enfrentarse a la pretensión totalitaria de dominación total, dificultó el análisis de aquellas dimensiones de la identidad cuya opresión consiste en dificultar la visibilización pública de sus demandas; y que por eso requieren la intervención de medidas públicas que garanticen tanto el acceso igualitario al espacio político, como la responsabilidad compartida del espacio doméstico-privado. En resumen, si bien su rígida distinción entre lo público, lo privado y lo social responde a la dominación totalitaria como

⁴⁴⁴ Young-Bruehl “Hannah Arendt among Feminists”, en *Hannah Arendt: Twenty Years Later, op. cit.*, 319. Muchos otros pensadores han visto en la proyección del modelo de opresión contra los judíos a otros grupos (mujeres, afrodescendientes, etc.), uno de los puntos ciegos de su teoría. Véase, por ejemplo, King H. Richard “American Dilemmas, European Experiences” *The Arkansas Historical Quarterly*, vol. 56, n.º 3, (1997): 314-333; Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 154; Allen, “Solidarity after Identity Politics”, nota n.º 17, 176. Por su parte, la crítica de James Bohman, se centra en el “coste moral y político de la justicia que incluye [tanto] la igualdad [como] la pluralidad”, James Bohman, “The Moral Costs of Political Pluralism: The Dilemmas of Difference and Equality in Hannah Arendt’s ‘Reflections on Little Rock’”, en *Hannah Arendt: Twenty Years Later, op. cit.*, 57.

⁴⁴⁵ Carta de Arendt a Ellison, 29 de julio de 1965, tomado de Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Una biografía*, 401.

⁴⁴⁶ James Bohman, “The Moral Costs of Political Pluralism”, en *Hannah Arendt: Twenty Years Later, op. cit.*, 76.

⁴⁴⁷ Benhabib y Young-Bruehl consideran que Arendt cambió de postura y comprendió que “los niños negros no eran como los niños judíos de su juventud, a quienes se les metía en grupos donde no eran deseados, los niños negros eran introducidos a las realidades de su violenta situación con una «prueba de fuego»”. Véase Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Una biografía*, 401; Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 154. Bohman, por su parte, considera: “It is my contention that Arendt’s response to Ellison is hardly a “graceful retraction,” as Benhabib puts it. Rather her admissions are unrepentant and still consistent with the thrust of her essay: with her peculiar understanding of the relation of power, equality, and diversity”, Bohman, “The Moral Costs of Political Pluralism”, en *Hannah Arendt: Twenty Years Later, op. cit.*, 58.

dominio de todas las esferas de la vida humana, al menos desde una primera aproximación a sus escritos, parece perder de vista que es precisamente en el punto de intersección entre lo público y lo privado, lo político y lo social, donde se articulan formas de violencia y opresión (de género, racial o de desigualdad social, etc.), así como también formas de resistencia y re-acción.

Según algunas críticas, esta perspectiva sesgada de lo político es la misma que la habría llevado a conceptualizarlo como un espacio sin violencia y a asumir “el punto de vista interno de la *polis* griega” desde el que parece determinar “qué debe ser la política, quién debe ser aceptado en la esfera pública y quién debe permanecer en la privada”.⁴⁴⁸ Desde este punto de vista, difícilmente puede captarse cómo se generan y articulan distintas formas de exclusión, mucho menos cómo se generan “formas de agencia política que justamente aparecen en los ámbitos considerados prepolíticos o extrapolíticos”⁴⁴⁹ para revertir dichas formas de opresión, exclusión o violencia.

Arendt articula su teoría de la política y de la identidad como respuesta a la violencia totalitaria y la exclusión de la comunidad política, pero también fuertemente influenciada por la obtención de la ciudadanía estadounidense tras casi 20 años de apatricidad. Para algunos intérpretes, esta experiencia biográfica la habría llevado a desplazar la atención de la figura del excluido a la del ciudadano. Por ejemplo, según Cristina Sánchez, la figura del paria no vuelve a aparecer y “su lugar va siendo ocupado por [...] el sujeto que nos muestra las posibilidades de la acción desde la inclusión en la comunidad política o, en otras palabras, las posibilidades de una acción inserta ya en un sistema democrático”.⁴⁵⁰ En mi opinión, si bien sus textos de los años 50 están claramente influenciados por el abandono de su condición de paria que repercute en el predominio que adquiere el ciudadano virtuoso, en ningún momento abandona la referencia a la figura del excluido ni tampoco su perspectiva “extrapolítica”, por lo menos respecto al espacio político “oficial”. Se convierte, más bien, en una figura elíptica que funciona como contrapunto para pensar toda forma de agencia política.

A pesar de que esta óptica sesgada por su propia experiencia y la construcción de un pensamiento dicotómico como respuesta supone una limitación de la teoría arendtiana para el análisis de distintas formas de violencia, de la (in)visibilización de los accesos al espacio de relevación de la identidad personal y de cómo ésta puede desarrollarse fuera de él, su obra

⁴⁴⁸ Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 83.

⁴⁴⁹ Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 83.

⁴⁵⁰ Cristina Sánchez Muñoz, “Hannah Arendt: Los caminos de la pluralidad”. *Cuaderno Gris, Época III*, 9 (2007): 234-235.

presenta múltiples discontinuidades que abren espacios de transacción y permiten trascender “el punto de vista del interior” del espacio de aparición. Precisamente porque, como dice Collin, el “pensamiento de Hannah Arendt opera [...] mediante desbroces regionales [...], *exige accesos diversos*”.⁴⁵¹ La vía que tomaré en los próximos capítulos es la de las (des)articulaciones entre la identidad personal y la experiencia de la violencia. Para ello es necesario, en primer lugar, no perder de vista que como casi todos los conceptos de su propuesta, la violencia tiene su propio opuesto: el poder, sin el que, dirá, “el espacio de aparición que se crea mediante la acción y el discurso en público se desvanece tan rápidamente como los actos y palabras vivas”.⁴⁵²

⁴⁵¹ Collin, *Praxis de la diferencia*, 205.

⁴⁵² Arendt, *HC*, 204. [Trad. cast.: *CH*, 227].

I. 2. EN LA ENCRUCIJADA DE LA IDENTIDAD, EL PODER Y LA VIOLENCIA

I.2.1. Poder *versus* violencia

I.2.1.1. *Contra la soberanía: En busca de la tradición perdida del poder*

A lo largo del capítulo anterior he analizado cómo Hannah Arendt articula su teoría de la esfera política y la identidad personal en respuesta a las experiencias violentas del siglo pasado. Si bien dicha esfera no es la única forma de convivencia que estudia en su obra, es la que considera más elevada porque, además de revelar la identidad de los individuos, revela la “humanidad” de ese espacio político.⁴⁵³ Se trata de un ámbito concreto de la existencia humana que no es natural ni se apoya en las diferencias naturalmente recibidas sino que debe ser constituido como espacio de “igualdad artificial” entre quienes se distinguen a través de las palabras y las acciones. Y por “acción” (o *praxis*), Arendt entiende un tipo de actividad que, a diferencia de la conducta estandarizada y las actividades orientadas a un fin concreto (o *poiesis*), interrumpe el automatismo de los procesos naturales e históricos para comenzar algo nuevo. Sin embargo, también se ha enfatizado que no puede darse en soledad y requiere de una pluralidad de agentes que se unen a esa acción o comienzo. De este modo, la “natalidad” y la “pluralidad” confluyen en su teorización de la política como los dos principios ontológicos a través de los cuales se enfrenta a la tradición metafísica del pensamiento occidental que había priorizado la idea de “mortalidad” y había pensado al hombre en “singular”.

La primera vez que Arendt define a esta esfera política en términos de “espacio de aparición”, lo hace teniendo en mente la fundación de la *polis* griega como solución a la fugacidad de la acción. No solo permitía incrementar las posibilidades de adquirir “fama inmortal” a los agentes particulares, sino también daba perdurabilidad a sus acciones a través de una “especie de recuerdo organizado”⁴⁵⁴ y, en la medida que su espacio se extendía *entre* las personas que

⁴⁵³ McGowan, “Must Politics Be Violent?”, 271.

⁴⁵⁴ Arendt, *HC*, 198. [Trad. cast.: *CH*, 220].

hablaban y actuaban juntas, no remitía propiamente a un territorio físico delimitado, sino a su carácter fundamentalmente performativo: «A cualquier parte que vayas, serás una *polis*». ⁴⁵⁵

Al igual que la *polis* griega —al menos, en la interpretación de Arendt— se diferenciaba de la “ciudad-estado”, su conceptualización de la política en tanto “espacio de aparición” tiene poco que ver con el significado tradicional del término, restringido al Estado y sus gobernantes. De hecho, considera que “precede a toda formal constitución de la esfera pública”. ⁴⁵⁶ Se desarrolla en el ámbito de lo que actualmente consideramos la “sociedad civil”, que se politiza solo si sus miembros actúan y, como se deduce de lo dicho antes, la agencia no es nunca individual. ⁴⁵⁷ Precisamente porque se trata de un espacio relacional cuya existencia depende del encuentro intersubjetivo, es extremadamente frágil: “se encuentra *potencialmente* siempre que la gente se reúne, pero solo potencialmente, no necesariamente ni para siempre”. ⁴⁵⁸ Y no hay un concepto en la teoría política arendtiana que refleje más claramente este carácter “potencial” del espacio de aparición que el de “poder”.

A través de la recuperación etimológica del término —del griego *dynamis*, del latín *potentia* o del alemán *Macht*—, lo define como “la potencialidad del estar juntos” ⁴⁵⁹ que sustenta la esfera pública. Frente al uso habitual del concepto como un “poder *sobre* otros”, esta noción relacional del “poder *con* otros” solo se comprende si la pensamos en el marco de la red conceptual que incluye la natalidad, la pluralidad, la libertad, la acción, la palabra, etc.; ⁴⁶⁰ y como una de las principales vías que Arendt toma para desvincularse de la tradición del pensamiento político que, además de haber rechazado la pluralidad y la natalidad, había identificado al poder con el dominio y la violencia. Antes de explorar el alcance y las limitaciones de su tesis de contraposición entre el poder y la violencia, es preciso detenernos en la búsqueda de una tradición alternativa del poder, que la filósofa emprende motivada por la crítica a la soberanía y repercute en su noción de identidad colectiva e individual.

Hasta ahora me he centrado en la dimensión intersubjetiva de la identidad personal que aborda la relación entre el sujeto singular y “los otros” en el marco de la dialéctica entre lo público y lo privado, lo íntimo y lo social. Hemos visto que, para Arendt, las relaciones interpersonales “yo-tú” no son suficientes para constituir la identidad y que hace falta la interacción pública. En este plano individual de la identidad, el espacio de aparición se articula

⁴⁵⁵ Arendt evoca estas palabras de Pericles. Arendt, *HC*, 198. [Trad. cast.: *CH*, 221].

⁴⁵⁶ Arendt, *HC*, 199. [Trad. cast.: *CH*, 222].

⁴⁵⁷ Véase Collin, *Praxis de la diferencia*, 137.

⁴⁵⁸ Arendt, *HC*, 199. [Trad. cast.: *CH*, 222]. El subrayado es mío.

⁴⁵⁹ Arendt, *HC*, 201. [Trad. cast.: *CH*, 224].

⁴⁶⁰ Véase Bernstein, *Violence. Thinking without Banister*, 166.

como un ámbito de reconocimiento que debe ser constituido para que cada mujer y cada hombre puedan ser reconocidos como una unicidad en un “nosotros plural”. No obstante, la filósofa insiste en que esa constitución requiere fronteras tanto respecto al interior pre-político como al exterior. Y es que el hecho de que el espacio de aparición sea anterior a cualquier “constitución formal” de la esfera pública, no significa que sea un espacio ilimitado. Lejos de corresponderse con el género humano en abstracto, exige la constitución de la comunidad como una entidad políticamente diferenciada.⁴⁶¹

En este plano colectivo de la identidad política, el “nosotros plural” ya no aparece como condición de la singularización del yo, sino como el “vivir unido de [un] pueblo”⁴⁶² que es la condición material para su propia distinción y, a su vez, de lo que Arendt entiende por poder. Cuando centra su análisis en esta dimensión colectiva de la identidad y el ámbito de las relaciones internacionales, suele recuperar el sentido habitual de la política en tanto “organización del poder legítimo en una determinada comunidad humana”.⁴⁶³ Y siempre que utiliza el concepto de “poder” se refiere concretamente al “poder político”, sin ningún tipo de diferenciación ulterior respecto a otras modalidades, como lo son el poder económico o ideológico.⁴⁶⁴ Aunque en este capítulo voy a explorar en qué sentido su teorización del poder repercute en el empoderamiento de la identidad personal, primero es necesario retomar el plano colectivo de su noción descentralizada del poder, que remite a “la capacidad humana de actuar concertadamente, como un nosotros”.⁴⁶⁵

El punto de partida de su propuesta política se encuentra precisamente en la confluencia de ambos planos de la identidad. Arendt era plenamente consciente de que carecer de un “nosotros” políticamente diferenciado repercutía en la constitución de la propia singularidad. Sabía que nunca se es apátrida exclusivamente en sentido político, sino que la vida personal, el propio carácter, la propia constitución de la subjetividad se veía totalmente dañada. Ya se ha señalado que el hecho de que los judíos no tuviesen un espacio político constituido los había llevado a perder el derecho a aparecer en su unicidad y a desarrollar ciertas estrategias psicológicas, como el desprecio hacia lo dado, la asimilación o el aislamiento, que la filósofa analiza en *Rahel Varnhagen*, algunos de sus *Escritos judíos*, *Hombres en tiempos de oscuridad*

⁴⁶¹ Véase Collin, *Praxis de la diferencia*, 246.

⁴⁶² Arendt, *HC*, 201. [Trad. cast.: *CH*, 224].

⁴⁶³ Campillo, “Espacios de aparición”, 22.

⁴⁶⁴ Véase Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, 361. Para un análisis de estas tres formas de poder, véase Norberto Bobbio, *Estado, Gobierno y Sociedad. Para una teoría general de la política*, trad. José F. Fernández Santillán (México: Fondo de Cultura Económica, 2012), 104-114.

⁴⁶⁵ Véase Antonio Campillo Meseguer, *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia* (Madrid: Akal, 2001), 65.

y en *Los orígenes del totalitarismo*. Pero, como explica detenidamente en este último libro, el desarrollo de estas “habilidades” psicológicas no debe entenderse como una particularidad del caso judío, sino que se extiende a toda comunidad paria y refleja una de las mayores tensiones de la política moderna, todavía vigente: la tensión entre los derechos humanos y la soberanía nacional.

La crítica arendtiana al concepto de “soberanía” está enraizada en una paradoja que ella vivió en su propia piel: los derechos humanos pensados para proteger a los seres humanos en su absoluta desnudez, solo podían garantizarse si los sujetos tenían detrás un Estado que los respaldase. En términos del “derecho a aparecer”, esto significa que la pérdida de la nacionalidad coincidió con la privación “de toda identidad claramente establecida y oficialmente reconocida”.⁴⁶⁶ En un interesante debate con Edmund Burke, Arendt llega a la conclusión de que esta paradoja se remonta al mismo origen de la “Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano” de 1789, que aludía tanto a los derechos del “hombre” en abstracto como al “ciudadano” perteneciente a una comunidad política concreta. El hecho de que estos derechos “dejasen de funcionar” tan pronto como los hombres y las mujeres perdían sus nacionalidades,⁴⁶⁷ demostraba que la condición de apátrida, esto es, la pérdida de los derechos del ciudadano, conllevaba ineludiblemente la pérdida de los derechos humanos o, por decirlo con sus palabras, que “los Derechos del Hombre, supuestamente inalienables, demostraron ser inaplicables [...] allí donde había personas que no parecían ser ciudadanas de un Estado soberano”.⁴⁶⁸

Esta situación puso en evidencia que las teorías políticas modernas basadas en la idea de los derechos naturales, “independientes de la pluralidad humana”,⁴⁶⁹ eran tan erróneas como peligrosas. Con la mirada puesta en aquellos individuos que por haber perdido su status político habían sido “expulsados de la Humanidad”, Arendt elabora una crítica de las teorías contractualistas del “poder soberano” sobre las que se había levantado el Estado-nación y la formulación moderna de los derechos humanos. Según estas teorías, cada ser humano tiene un poder individual —ya sea el de matar a otros, según Hobbes, o el de la libertad subjetiva, según Rousseau— que debe ceder a un poder —ya sea el Leviatán o la voluntad general del

⁴⁶⁶ Arendt, *OT*, 287. [Trad. cast.: *LOT*, 408].

⁴⁶⁷ Véase Hannah Arendt, “Statelessness”. Conferencia dada en Berkeley, 1955. *Arendt Papers*, Library of Congress, Washington D.C. Disponible online: <https://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/mharendtFolderP05.html> (consultado el 1 de abril del 2017).

⁴⁶⁸ Arendt, *OT*, 293. [Trad. cast.: *LOT*, 416]. Para un análisis de este tema, véase Wolfgang Heuer, “Europe and Its Refugees: Arendt on the Politicization of Minorities” 74, n.º 4, *Social Research* (2007): 1159-1172.

⁴⁶⁹ Arendt, *OT*, 298. [Trad. cast.: *LOT*, 421].

pueblo— para que monopolice la violencia legítima y se convierta en el garante de la seguridad y de los derechos de todos.⁴⁷⁰

La filósofa encuentra en esta asociación entre el poder y la soberanía, la política y la violencia, el Estado y la nación, una de las claves para comprender el surgimiento del totalitarismo como una nueva forma de gobierno que llevaría estas asociaciones más lejos que cualquier otra forma precedente. En este sentido, lleva razón Peg Birmingham al advertir que, para Arendt, “la pérdida explícita del estatus político que marca la posición de refugiado ya está preparada por el misterio de la soberanía nacional que implícitamente exige la purificación de la nación mediante la expulsión del elemento judío extranjero del 'alma nacional'”⁴⁷¹

En el próximo capítulo veremos que el Estado totalitario debe ser pensado en el marco de estas teorías modernas. Sin embargo, su característica más novedosa consiste precisamente en arrasar las fronteras territoriales, uno de los principios básicos del Estado-nación. Su doble pretensión de “dominación universal” —por la que cada país es conquistado siempre en tanto medio y nunca como fin— y de “dominación total” —según la cual los límites entre vida pública y privada de cada individuo desaparecen por completo—,⁴⁷² darán cuenta de ello. En este apartado es importante no perder de vista que la contradicción entre la soberanía nacional y los derechos humanos supuestamente universales, también puso en evidencia la necesidad de una nueva salvaguardia para la dignidad humana que, según Arendt, “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 y *cuyo poder deberá estar estrictamente limitado, enraizado y controlado por entidades territoriales nuevamente definidas*”⁴⁷³ Veremos que en función de esta “nueva ley”, articula su tesis del “derecho a tener derechos” y que, además de abarcar a toda la humanidad, debe ser garantizado por ella misma. Lo que importa en este punto es que no llegó a considerar que ello fuese posible en un contexto en que todavía no

⁴⁷⁰ No puedo desarrollar aquí el debate de Arendt con ambos filósofos. En este apartado me detendré brevemente en las principales diferencias con Hobbes. Por mencionar someramente la crítica arendtiana a Rousseau, que, según ella, seguiría inscrito en el modelo hobbesiano del poder, me remito a las siguientes palabras de Peg Birmingham: “In her analysis of Rousseau, Arendt continues to develop her critique of the modern formulation of human rights in which sovereign power and right are inexorably linked. She argues that while it might seem as if Rousseau rejects Hobbes’s reduction of right to sovereign state power, arguing instead for a concept of natural right located in subjective rights grounded in subjective freedom, this is not the case. While Rousseau argues vehemently against Hobbes’s reduction of right to power, Arendt claims that by locating freedom first in the subjective will of an individual agent and then in the general will of a people, Rousseau continues the Hobbesian tradition of ultimately reducing human rights to sovereign state power”. Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights*, 40.

⁴⁷¹ Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights*, 94. Sobre este tema, véase también Antonio Campillo, “Ciudadanía y extranjería en la sociedad global”, en *El concepto de lo político en la sociedad global*, op. cit., especialmente las páginas 112-116.

⁴⁷² Hannah Arendt, “De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión”, en *EC*, 400.

⁴⁷³ Arendt, *OT*, ix. [Trad. cast.: *LOT*, 27]. El subrayado es mío.

había una instancia jurídico-política por encima de las naciones y “la ley internacional [...] opera[ba] en términos de acuerdos recíprocos y de Tratados entre Estados soberanos”.⁴⁷⁴ Es más, si bien defendió enérgicamente la necesidad de nuevas instancias supranacionales, nunca llegó a considerar deseable la desaparición de los Estados.

El hecho de que este nuevo principio abarcase a la humanidad entera, no significa que Arendt defendiese la eliminación de las fronteras políticas entre las distintas comunidades. Precisamente porque “la nueva ley en la Tierra” a la que se refiere es la ley de la pluralidad, rechaza la idea de un poder centralizado que pueda borrar sus diferencias culturales, históricas, etc. No obstante, insiste en que deben delimitarse en términos exclusivamente políticos y no en función de su identificación con una determinada etnia, sangre, lengua, rasgos, etc. Así como critica rotundamente el mito de los Estados-nacionales como entidades territoriales naturalmente diferenciadas, es sumamente crítica con la idea de una especie de “Estado mundial soberano” de talante totalitario, que no solo representaría “una repugnante pesadilla de tiranía, sino que sería el fin de toda vida política, tal como la conocemos”.⁴⁷⁵ Al fin y al cabo, su experiencia de apátrida también la llevó a concluir que “solo en el marco de un pueblo puede un ser humano vivir como ser humano entre humanos (si no quiere morir de «agotamiento»). Y solo cuando un pueblo vive y funciona en concierto con otros pueblos, puede contribuir al establecimiento sobre la tierra de una humanidad comúnmente condicionada y comúnmente controlada”.⁴⁷⁶

Tanto el Estado-nación como la posibilidad de un Estado mundial están enraizados en la idea de soberanía sobre la que se ha articulado la noción tradicional del poder como una relación de mando y obediencia, y su vinculación a una concepción de la identidad colectiva que no admite la diferencia. Para Arendt, esta identificación entre el poder y el dominio es tan antigua como el rechazo a la contingencia de la acción, que se remonta al desprecio de Platón por la *polis* que había condenado a muerte a su maestro. Si ella recupera la noción clásica de acción como confluencia de *archein* (acción iniciada por un sujeto) y *prattein* (despliegue de la acción de la que participan muchos), la obra del filósofo griego representaría la primera articulación filosófica y política en la que los dos conceptos aparecen claramente separados. Cuando esto sucede, *archein* se convierte en un acto solitario que transforma por completo el significado originario de acción y la convierte en el gobierno de unos sobre otros. Es así

⁴⁷⁴ Arendt, *OT*, 298. [Trad. cast.: *LOT*, 422].

⁴⁷⁵ Hannah Arendt, “Karl Jaspers. Citizen of the World”, en *MDT*, 81. [Trad. cast.: “Karl Jaspers. ¿Ciudadano del mundo?”, en *HTO*, 67].

⁴⁷⁶ Hannah Arendt, “The Jew as Pariah: A Hidden Tradition”, en *JW*, 297. [Trad. cast.: “La tradición oculta”, en *ESJ*, 388].

como, según Arendt, “la original interdependencia de la acción, la dependencia del principiante y guía con respecto a los demás debido a la ayuda que éstos prestan y la dependencia de sus seguidores con el fin de actuar ellos mismos en una ocasión, constituyeron dos funciones diferentes por completo: la función de dar órdenes, que se convirtió en la prerrogativa del gobernante, y la función de ejecutarlas, que pasó a ser la obligación de sus súbditos”.⁴⁷⁷

Sin embargo, su crítica al concepto de soberanía se dirige fundamentalmente a la línea de pensamiento moderno que continúa la tradición iniciada por Platón y va de Thomas Hobbes a Carl Schmitt, pasando por Jean Jacques Rousseau. Ya sea el Leviatán que acumula el poder de los individuos en un único sujeto soberano, la “voluntad general” del pueblo como sujeto colectivo que Rousseau articula democratizando la teoría de Hobbes o la idea de una democracia orgánica encarnada en la figura del líder carismático de Carl Schmitt, todas estas teorías remiten a la idea de un poder centralizado que monopoliza los medios de violencia y, aún más relevante para este capítulo, se sustenta en la violencia intrínseca a la imposición de uniformidad.

A través de su reconceptualización del poder relacional, Arendt intenta desvincularse tanto del esquema vertical del poder basado en el ideal de autonomía, como de la retórica de la muerte y la violencia predominantes en el pensamiento político occidental.⁴⁷⁸ Aunque los tres filósofos son centrales para pensar la propuesta arendtiana en negativo, la antropología y teoría política de Thomas Hobbes es la que mejor refleja la confluencia de ambos predominios. Tanto la idea de un “yo autónomo” y violento por naturaleza, así como del poder soberano constituido contractualmente para monopolizar los medios de la violencia, se sitúan en las antípodas de la pluralidad y la natalidad.

Al comienzo del apartado decía que el tema de la “mortalidad” y el miedo a la muerte son una constante en la tradición del pensamiento occidental al que Arendt confronta su concepto de natalidad. Y, sin duda, Hobbes es uno de sus mayores representantes. Pero, al enfatizar el temor no simplemente a la muerte, sino a la muerte violenta,⁴⁷⁹ añade un matiz que lo convierte en un referente central para pensar la violencia interhumana y su intersección con el poder como dominio sobre los otros. El filósofo inglés que construyó su teoría política en un estado continuo de alerta provocado por la guerra civil británica, articuló su teoría del imaginario “estado de naturaleza” de los seres humanos como una “guerra de todos contra

⁴⁷⁷ Arendt, *HC*, 189. [Trad. cast.: *CH*, 213]. Véase también Arendt, “What is Freedom?”, en *BPF*, 158 [Trad. cast.: *EPF*, 170].

⁴⁷⁸ Véase el análisis que hace Cavarero de Thomas Hobbes y Elías Canetti como representantes de esta retórica opuesta a la primacía de la natalidad en “Inclinaciones desequilibradas”, en *Cuerpo, memoria y representación, op., cit.*, 22-26.

⁴⁷⁹ Hannah Arendt, “Hermann Broch. 1886-1951”, en *MDT*, 126. [Trad. cast.: *HTO*, 112].

todos”, cuyo rasgo principal, decía: “consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo que no hay seguridad de lo contrario”⁴⁸⁰

Es bien conocida la propuesta que desarrolla para alcanzar dicha seguridad y salir del estado prepolítico de desconfianza y violencia. No puedo detenerme en el análisis de su teoría del contrato social, según la cual cada individuo cede su poder potencial para matar a otros al Estado que monopoliza la violencia y se convierte en garante de la seguridad física de todos sus miembros. Tampoco es posible desarrollar aquí las conocidas consecuencias de la supuesta “paz” alcanzada en el interior de sus fronteras, que desplaza la violencia a las relaciones internacionales para ejercerla contra otros Estados y, en general, contra los sujetos considerados “incivilizados”, ya sea en la política exterior o en el interior. Pero es importante enfatizar que ese “contrato social” por el que el “yo violento” cede su poder al Estado, no tiene como correlato ningún tipo de “camaradería ni responsabilidad entre el hombre y el hombre”⁴⁸¹ ni la intención de “crear lazos permanentes entre él y sus semejantes”.⁴⁸² Hannah Arendt acentúa el carácter “temporal y limitado” de esta pertenencia a una comunidad política enraizada en (y sustentada por) el interés común por la seguridad, que “no cambia el carácter solitario y privado del individuo”.⁴⁸³ El individuo prepolítico y violento de la antropología hobbesiana que abandona su agresividad tras ceder su poder al Leviatán, perpetúa, no obstante, su carácter aislado y autónomo. Desde esta perspectiva, Hobbes no solo aparece como el filósofo de la muerte violenta situado en las antípodas de la natalidad, sino también como el filósofo del individualismo burgués, que acaba situándolo también en las antípodas de la pluralidad.

Ello no significa que Arendt no reconozca la relevancia política de su teoría. De hecho, le atribuye la “grandeza” de haber captado que el hombre es apolítico por naturaleza y que la política “se establece como relación”.⁴⁸⁴ En más de una ocasión señala que es uno de los pocos filósofos en haber visto en la pluralidad el problema central de la política.⁴⁸⁵ Pero lo hizo en un sentido puramente negativo. Consideró que estaba enraizada en el poder que cada ser humano tiene para matar a otro y “resuelve el problema con el derrocamiento de todos a favor del Uno”.⁴⁸⁶ No llegó a percibir que el poder “brota en el *entre* de la pluralidad” y que “el hom-

⁴⁸⁰ Thomas Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, trad. Manuel Sánchez Sarto (México: Fondo de Cultura Económica, 1980), 102.

⁴⁸¹ Arendt, *OT*, 140. [Trad. cast.: *LOT*, 231-232].

⁴⁸² Arendt, *OT*, 140. [Trad. cast.: *LOT*, 232].

⁴⁸³ *Ídem*.

⁴⁸⁴ Arendt, *DF*, cuaderno I [21], 15. Estas notas se repiten en Arendt, *QP*, 45-47.

⁴⁸⁵ Arendt, *DF*, cuaderno IV [1], 81.

⁴⁸⁶ Arendt, *DF*, cuaderno VII [9], 154.

bre no solo no tiene ningún poder, sino que, además, como solitario en su individualidad, ni siquiera puede experimentar[lo]”.⁴⁸⁷

En este sentido, desde una óptica arendtiana, podría decirse que su sistema “político” está construido sobre la base de la “impotencia” a la que quedan relegadas las individualidades. Así lo demuestra que el fundamento de la vida pública en la teoría hobbesiana sea el dolor como la más individualizadora de las percepciones sensoriales y el miedo (a sufrirlo) como la más privada de las pasiones.⁴⁸⁸ A partir de este punto de partida, “la violencia del uno”⁴⁸⁹ se convierte en una necesidad del esquema hobbesiano que, así como niega la pluralidad humana, se confronta a la contingencia del mundo reiniciado con cada comienzo y acontecimiento.⁴⁹⁰

En contraposición al acto ficticio del “contrato social”, Arendt recupera la experiencia de los “contratos mutuos” que los primeros colonos de Norteamérica pusieron en marcha para fundar los Estados Unidos. A la luz de estos contratos basados en las relaciones horizontales de igualdad y reciprocidad, el poder ya no aparece como atributo de individuos aislados dispuestos a otorgarlo a un soberano. Al contrario, emana de los pactos, los acuerdos y el mismo “acto de la promesa recíproca”⁴⁹¹ que permite conformar la comunidad. En este sentido, el resultado de este acto es el surgimiento de “una «sociedad» o «coasociación» en el antiguo sentido romano de *societas*, que quiere decir alianza. Tal alianza acumula la fuerza separada de los participantes y los vincula en una *nueva estructura de poder* en virtud de «promesas libres y sinceras»”.⁴⁹²

Esta nueva estructura conlleva la necesidad de reformular el mismo concepto de un “poder” que emerge *entre* los hombres y mujeres, y se mantiene vigente mientras permanecen unidos a través de las acciones o, concretamente, de “los vínculos y las promesas, la reunión

⁴⁸⁷ *Ídem.*

⁴⁸⁸ Véase Arendt, DF, cuaderno XX [60], 494. Sobre el miedo como “pasión privada”, véase Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, 188.

⁴⁸⁹ Hannah Arendt, “From Machiavelli to Marx” (1965), en *The Hannah Arendt Papers*. Washington, Library of Congress. Disponible online: <https://memory.loc.gov/cgi-bin/ampage?collId=mharendt&fileName=04/040380/040380page.db&recNum=0&itemLink=/ammem/arendhtml/mharendtFolderP04.html&linkText=7> (Consultado el 21 de septiembre de 2018). P. 023464. Véase el análisis de Forti sobre ello, en *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, 194.

⁴⁹⁰ Aun así, “lo uno” en el sistema hobbesiano preserva el interés individual y la existencia de la esfera privada, que el totalitarismo eliminará por completo, véase Arendt, OT, nota n.º 36, 139. [Trad. cast.: LOT, 230]. En relación a esto, Arendt no pierde de vista que la antropología de Hobbes no es lo crucial de su teoría y que no tiene en mente al hombre en general, sino al burgués. De hecho, llega a decir que no ha sido pensada para comprender el funcionamiento del Estado soberano, sino para justificarlo: “preocupado exclusivamente por la misma estructura política [...] describe las características del hombre según las necesidades del Leviatán”. Arendt, OT, 140. [Trad. cast.: LOT, 232].

⁴⁹¹ Véase Arendt, OR, 170. [Trad. cast.: SR,174].

⁴⁹² *Ídem.* El subrayado es mío.

y el pacto”⁴⁹³ en el momento de la fundación política. Tiempo después, en “Sobre la violencia”, lo definirá como un tipo de acción específica que alude a la capacidad humana de actuar concertadamente, pero, como veremos, siempre en apertura a la posibilidad de disenso. En este mismo texto sitúa al “acontecimiento” de la Revolución americana en el marco de una tradición distinta a la “gran tradición” (*Main tradition*) del pensamiento político occidental que había entendido al poder en términos de coacción y violencia. La “tradición perdida” a la que la filósofa no deja de referirse, se remonta a la *isonomía* griega y la idea de *civitas* romana, puede rastrearse en las revoluciones modernas del siglo XVIII, así como también en algunos movimientos revolucionarios de los siglos XIX y XX, especialmente en la experiencia de los *räte* o consejos como una forma de organización política basada en la democracia directa, y que reaparece en algunos movimientos sociales del siglo pasado, así como también se puede percibir en muchas de las situaciones revolucionarias y movimientos sociales más recientes.⁴⁹⁴

En todos esos casos, Arendt vindica la participación política frente al confort de la vida privada, la libertad pública que surge de la acción conjunta frente a la idea de una libertad autónoma enraizada en la voluntad del sujeto individual o colectivo, y, como vengo diciendo, el poder de los ciudadanos activos frente un poder soberano, que elimina toda participación ciudadana del ejercicio del mismo. Hoy se puede identificar esa “tradición perdida” con el republicanismo cívico que, en el caso arendtiano, “está impregnado de profundo respeto por la pluralidad y la libertad individual”,⁴⁹⁵ es decir, una pluralidad que implica ineludiblemente un profundo respeto por la singularidad. Y esto es así tanto respecto a los individuos y los grupos heterogéneos que componen la comunidad artificial en continua rearticulación, como respecto a la misma comunidad en el marco global.

Al poner el acento en las promesas mutuas, articula un concepto de poder relacional que, además de surgir del “entre” de la pluralidad, es el nexo que mantiene unidos a quienes se juntan para llevar a cabo una empresa común, sin por ello amontonarlos ni remitir a algún lazo natural *a priori* excluyente. De este modo, se enfrenta a la centralización del poder soberano del Estado-nación que asocia la libertad a la soberanía y convierte a la violencia de la guerra como última ratio en una necesidad ineludible,⁴⁹⁶ llegando a la conclusión de que “la famosa soberanía de los cuerpos políticos siempre fue una ilusión que [solo] se puede mantener [...] con instrumentos de la violencia, es decir, con medios esencialmente no políticos.

⁴⁹³ Arendt, *OR*, 175. [Trad. cast.: *SR*, 180].

⁴⁹⁴ Véase Arendt, “Arendt sobre Arendt”, en *DHA*, 163-165 y Arendt, “OV”, en *CR*, 139. [Trad. cast.: “SV”, en *CR*, 143].

⁴⁹⁵ Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, 51.

⁴⁹⁶ Véase Arendt, “OV”, en *CR*, 108. [Trad. cast.: “SV”, en *CR*, 114].

En condiciones humanas, que están determinadas por el hecho de que en la tierra no vive el hombre sino los hombres, la libertad y la soberanía son tan poco idénticas que ni siquiera pueden existir simultáneamente”.⁴⁹⁷

Esta crítica a la vinculación entre Estado-nación, soberanía y violencia, está enraizada en su profundo rechazo a esos lazos naturales como origen de la comunidad política. En el capítulo anterior he analizado en qué sentido Arendt considera que la identidad personal no es el punto de partida de la acción —ello supondría asumir que hay un “yo” esencial-natural anterior a la *praxis* relacional— sino la frágil “recompensa” alcanzada en la acción común. Y hemos visto que, si bien toda acción puede iniciarse en aislamiento, “solo puede ser realizada por algún tipo de esfuerzo colectivo en el que los motivos de los individuos aislados [...], no cuentan [...]”.⁴⁹⁸ Ahora se puede añadir que, así como no hay un “yo” anterior a la acción, tampoco hay un “nosotros” previo a ese esfuerzo colectivo y que “el principio del Estado nacional (un pasado y un origen comunes) no tienen aquí importancia [ya que dicho esfuerzo] nivela eficazmente todas las diferencias de origen y calidad”.⁴⁹⁹

Esto no quiere decir que la filósofa pretenda negar la relevancia de todo pasado común articulado por la lengua compartida, la cultura, la religión, etc. Como he mencionado antes, no pretende eliminar las diferencias entre las distintas comunidades y pueblos, pues “la unidad de la humanidad y su solidaridad no pueden consistir en un acuerdo universal sobre una religión, o una filosofía o una forma de gobierno sino en la creencia de que los varios aspectos que forman una Unidad se manifiestan y ocultan al mismo tiempo en la diversidad”.⁵⁰⁰ Intenta preservar sus múltiples matices que, además de constituir (y preservar) la pluralidad del mundo, articulan toda una serie de puntos de referencias que los miembros de un grupo tienen en común. Sin embargo, como dice Collin, deben permanecer en términos de comunidad tradicional “*casi de orden privado*” y, en todo caso, como una “una comunidad afectiva, que *no garantiza ningún derecho de lugar, aunque constituye el tejido de la vida*”.⁵⁰¹

En contraposición al principio de origen común que sustenta el Estado-nación, Arendt propone otros dos principios intrínsecos a su noción de poder: por un lado, el “*principio republicano* según el cual el poder reside en el pueblo”; por otro lado, “el *principio federal* [...], según el cual los cuerpos políticos constituidos pueden combinarse y entrar a formar parte

⁴⁹⁷ Arendt, *BPF*, 164. [Trad. cast.: *EPF*, 177].

⁴⁹⁸ Arendt, *OR*, 174. [Trad. cast.: *SR*, 178-179].

⁴⁹⁹ Arendt, *OR*, 174. [Trad. cast.: *SR*, 179]. Desarrollaré este tema en el apartado I.2.2.1

⁵⁰⁰ Arendt, “Karl Jaspers. Citizen of the World”, en *MDT*, 90. [Trad. cast.: *HTO*, 75].

⁵⁰¹ Collin, *Praxis de la diferencia*, 247. El subrayado es mío.

de alianzas duraderas sin que, por eso, pierdan su identidad”,⁵⁰² es decir, sin que esas alianzas introduzcan la amenaza de un “gobierno mundial”. El primero, permite exaltar la pluralidad de un poder colectivo que preserva la división de poderes y los derechos individuales de quienes forman parte de él. El segundo, permite democratizar las estructuras de un poder que comienza desde abajo mediante un proceso de asociación horizontal entre los individuos y los colectivos, pero fundamentalmente porque el sistema federal permite preservar la delimitación entre distintas entidades, comunidades, colectivos, etc., más allá de la lógica amigo-enemigo y de la clara separación entre el interior y el exterior por el carácter ilimitado del proceso de asociación.

Esta es la única alternativa que Arendt encuentra al principio del Estado nacional sin eliminar las fronteras políticas y es la única alternativa a un poder colectivo, que hacia adentro es pacífico y reconoce a los otros como iguales, pero hacia el exterior es violento (ya sea el exterior prepolítico de los individuos relegados a la esfera privada o el de las otras comunidades en el ámbito internacional). En cualquier caso, ambos principios sitúan a la propuesta arendtiana en el polo opuesto del Leviatán de Hobbes. Frente a la idea del poder como atributo de los individuos aislados que lo ceden al soberano, Arendt defiende la idea del poder plural que sustenta la *praxis* relacional de la que emerge.⁵⁰³ Frente a la impotencia a la que quedan relegados los gobernados, vindica el empoderamiento de los “pactan y se reúnen” en virtud de la reciprocidad.⁵⁰⁴ En contraposición a la “aflicción” que, según Hobbes experimenta cada sujeto por “hallarse en compañía, cuando carece del poder de aterrar a todos”,⁵⁰⁵ celebra la “felicidad de la vida pública”, que emana del goce de la compañía de los iguales.⁵⁰⁶ Frente al miedo que sustenta el contrato social, recupera la confianza en las promesas mutuas. Ante al temor a la muerte (violenta), su obra muestra una clara esperanza en el nacimiento (biológico y político) como comienzo de lo inesperado. Y, finalmente, frente a “la violencia del uno”, vindica “el amor al mundo” que se experimenta en el poder político.⁵⁰⁷

Como he mencionado al comienzo de este epígrafe, la confrontación de Arendt a la idea soberanía y el uso tradicional del concepto de poder como dominio trasciende su crítica al

⁵⁰² Arendt, *OR*, 171. [Trad. cast.: *SR*, 176].

⁵⁰³ Véase María Teresa Muñoz, “Revolución y violencia. Reflexiones en torno a lo político”, en *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt*, *op. cit.*, 316-317.

⁵⁰⁴ Arendt, *OR*, 170. [Trad. cast.: *SR*, 175].

⁵⁰⁵ Arendt cita estas palabras de Hobbes en *OT*, 140. [Trad. cast.: *LOT*, 232]. Para la crítica de Arendt al poder soberano de Hobbes, véase también Young-Bruehl, *Why Arendt Matters*, 92-96.

⁵⁰⁶ Arendt, *OR*, 120. [Trad. cast.: *SR*, 119].

⁵⁰⁷ Véase Collin, *Praxis de la diferencia*, 238.

Leviatán. El pensamiento político de Thomas Hobbes aparece solamente como bisagra en la deconstrucción arendtiana de la tradición que, según ella, va de Platón a Marx e identifica a la acción con un tipo de actividad instrumental, a la política con las relaciones de mando y obediencia, y al poder con la violencia. En respuesta a ello, la filósofa articula uno de sus postulados más polémicos: el poder y la violencia no solo no son lo mismo, sino que son fenómenos opuestos. Donde hay poder no hay violencia y siempre que éste se debilita, esto es, cuando nos dispersamos y resignamos a nuestra capacidad de actuar, se abren grietas por las que la violencia puede (re)surgir.

1.2.1.2. La contraposición entre el poder y la violencia

La tesis arendtiana de contraposición entre el poder y la violencia es relativamente tardía. Aunque ambos conceptos han ocupado un lugar central en su propuesta desde la politización de su pensamiento, no desarrolla esta tesis hasta los años posteriores a la publicación de *Los orígenes del totalitarismo*. Después de una primera fase de recepción positiva de esta obra, aparecieron toda una serie de críticas centradas en la escasez de rigor histórico, pero aún más polémicamente en la equiparación que establece entre el nazismo y el estalinismo.⁵⁰⁸ Con el fin de responder a las acusaciones que veían en esta comparación una propaganda anticomunista en plena Guerra Fría, así como también con el objetivo de explorar las conexiones entre la “gran tradición” del pensamiento político occidental y el totalitarismo, Arendt inicia una investigación sobre los “elementos totalitarios del marxismo”.⁵⁰⁹ Es en este estudio donde por primera vez alude a la oposición entre el poder y la violencia.⁵¹⁰

Si bien nunca llegó a completar este proyecto, no solo le permitió analizar críticamente la filosofía política de Marx, sino también extender su estudio de la violencia totalitaria al conjunto de la tradición del pensamiento político occidental y sentar las bases de su propia propuesta. De modo que su labor deconstructiva de la “gran tradición” que había interpretado la política en términos *poiéticos* —un “hacer” vinculado a la lógica de medios y fines— coincide con la (re)construcción del sentido de la política como *praxis* o acción sin final predecible y

⁵⁰⁸ Para una explicación detallada de la polémica recepción de la obra, véase Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, 17-52.

⁵⁰⁹ Como señala Agustín Serrano de Haro en la introducción de los dos escritos del proyecto que han sido publicados, éste era el título provisional que Arendt tenía pensado. Véase Hannah Arendt, *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, trad. Agustín Serrano de Haro y Marina López (Madrid: Encuentro, 2007), 8 (citado a partir de ahora como *KMTO*). La filósofa también intenta aclarar su postura a través de las diversas reediciones de *Los orígenes del totalitarismo*. Elisabeth Young-Bruehl, ofrece un análisis de ese recorrido en *Why Arendt Matters*, 35-45.

⁵¹⁰ Véase Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, 363.

libre de toda forma de violencia. A ello se debe la proximidad de este proyecto inacabado de 1953 con otro publicado póstumamente bajo el título *¿Qué es la política?*, en el que Arendt estuvo inmersa entre 1956 y 1959. Si bien tampoco llegó a concluirlo, ambos fueron reintegrados en *La condición humana* (1958), donde la violencia ya aparece claramente vinculada a la mentalidad instrumental del *homo faber* y contrapuesta al poder, la política e, incidentalmente, a su teorización de la identidad personal. Se trata de una idea que se repite en *Sobre la revolución* (1963) para analizar el problema de la fundación de la comunidad política, pero que no desarrolla de forma detallada hasta la publicación de “Reflexiones sobre la violencia” en 1968.

Éste es uno de sus textos que mayormente exige una lectura contextualizada. Responde a una situación concreta de la política y el descontento social estadounidense, pero no puede comprenderse sin tener en cuenta el contexto global de amenaza nuclear y el fenómeno también global de lucha por los derechos civiles de los estudiantes, liderado por la “situación revolucionaria”⁵¹¹ del Mayo Francés. Concretamente en Estados Unidos, comenzaron a sucederse toda una serie de revueltas estudiantiles y movimientos sociales contra la Guerra de Vietnam, que, si bien Arendt no dudó en apoyar, fue sumamente crítica con su deriva violenta. Según ella, la “glorificación de la violencia” en aumento de aquellos años estaba enraizada en la tradición revolucionaria que, a diferencia de la que identificaba a la violencia legítima con el poder estatal, la considera el único modo de confrontar toda forma de opresión.

Matizaré las diferencias entre ambas tradiciones en el cuarto capítulo. Para el propósito de este apartado es importante tener presente que Arendt las incluye en la misma “gran tradición” occidental que ha considerado al poder como dominio y a la violencia como su máxima expresión, por lo tanto, inseparable de la política. Según ella, hay “un acuerdo entre todos los teóricos políticos, de la Izquierda a la Derecha, según el cual la violencia no es sino la más flagrante manifestación de poder”.⁵¹² De ahí que dirija su crítica a pensadores tan dispares como Voltaire, Clausewitz, Weber, Carl Schmitt, Bertrand de Jouvenel o C. Wright Mill, desde la perspectiva dominante de “la organización estatal”; y Rousseau, Marx, Sorel, Fanon y Sartre, desde la perspectiva de la tradición revolucionaria, resistente.⁵¹³ De ahí también que articule su análisis a partir de la crítica a la miopía de la ciencia política para detectar las di-

⁵¹¹ Véase Arendt, “OV”, en CR, 148-149. [Trad. cast.: “SV”, en CR, 151-152].

⁵¹² Arendt, “OV”, en CR, 134. [Trad. cast.: “SV”, en CR, 138].

⁵¹³ Arendt, “OV”, en CR, 134- 139 [Trad. cast.: “SV”, en CR, 138-143]. Para un análisis del tratamiento arendtiano de la violencia en ambas tradiciones véase Elizabeth Frazer y Kimberly Hutchings, “On Politics and Violence: Arendt Contra Fanon”, *Contemporary Political Theory* 7, n.º 1 (2008): 90-94.

ferencias entre el poder y la violencia, e intente desvincularlos a través de toda una serie de rasgos que la llevan a concebirlos como fenómenos opuestos.

Al definir el poder como un tipo de acción consensual, se opone, en primer lugar, a la idea de que es “propiedad” de individuos aislados.⁵¹⁴ Al contrario, sostiene que “pertenece al grupo y sigue existiendo mientras el grupo se mantenga unido”⁵¹⁵ mediante las acciones conjuntas de la pluralidad de agentes que lo conforman. En este sentido, no se trata de un grupo homogéneo ni aspira a alcanzar una uniformidad. Como ya se ha mencionado, Arendt rechaza todo tipo de pertenencia o identidad colectiva que pretenda anular la diferencia y la posibilidad que tienen los individuos de singularizarse. Está preocupada por preservar el carácter plural del grupo, cuyo consenso no es sinónimo de ausencia de conflicto,⁵¹⁶ sino que lo integra de forma ineludible como la posibilidad siempre latente de interrumpir un acuerdo asfixiante que está por devenir uniforme.

Precisamente porque el poder no es una posesión, tampoco puede delegarse. Surge entre quienes participan activamente del espacio público como un “juego” de consenso siempre abierto al desacuerdo o, en palabras de Simona Forti, “como un juego de acción y resistencia [...] [un] conjunto de relaciones plurales que solo cuando actúan definen temporalmente el papel de la identidad de los autores”.⁵¹⁷ Y ese surgimiento carece de cálculo o premeditación. En la medida que toda acción es comienzo de algo nuevo y “lo nuevo siempre aparece en forma de milagro”,⁵¹⁸ también la acción concertada aparece en su teoría política como un “milagro” que interrumpe los procesos sociales e históricos para dar lugar a lo inesperado.

Desde este punto de vista, se entiende mejor en qué sentido el poder arendtiano no aparece como dominación de unos sobre otros (*power over*), ni siquiera como un poder del que

⁵¹⁴ Arendt, “OV”, en CR, 143 [Trad. cast.: “SV”, en CR, 146].

⁵¹⁵ *Ídem*.

⁵¹⁶ En este punto me confrontó a los análisis que se centran en la dimensión puramente consensual de la política arendtiana, perdiendo de vista el rol fundamental del “desacuerdo” y el “conflicto” en su propuesta. Véase, por ejemplo, García González, *Del poder político al amor al Mundo*, 224, que en el último capítulo hace un análisis de la violencia en las obras de Carl Schmitt y Arendt, llegando a la conclusión de que, si el primero la absolutiza como “condición” de lo político, la filósofa la excluye de manera ingenua como disolución del mundo político. Intentaré demostrar que el análisis arendtiano de la violencia es mucho más complejo y que su noción de consenso no busca eliminar el conflicto, precisamente porque no tiende a la unanimidad. Véase Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, 374. De hecho, en el último capítulo sostendré que se puede releer a Arendt en sintonía con el estudio del sociólogo Michel Wieviorka, para quien la violencia aparece cuando disminuye el conflicto. Ahora bien, como señala McGowan, habría que distinguir entre el conflicto de la esfera política como competición agonística y el conflicto propiamente violento que Arendt expulsa de dicha esfera. Véase McGowan, “Must Politics Be Violent?”, 267. Sobre esta diferencia entre conflicto violento y competición agonística, es fundamental tener presente a Chantal Mouffe, *El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, trad. Marco Aurelio Galmarini (Barcelona: Paidós, 1999).

⁵¹⁷ Simona Forti, *Los nuevos demonios. Repensar hoy el mal y el poder*, trad. Aníbal Díaz Gallinal (Buenos Aires: Edhasa, 2014), 183.

⁵¹⁸ Arendt, HC, 178. [Trad. cast.: CH, 202]. Véase también Birulés, *Una herencia sin testamento*, 96.

se pueda disponer para alcanzar algún objetivo predefinido y medir según la “eficacia del mando” (*power to*). En su lugar, aparece como un poder con otros (*power with*) que carece de todo fin externo a sí mismo y se mantiene vivo siempre y cuando el grupo preserve la potencialidad de la acción conjunta, que solo es posible si permanece unido.

Este carácter “imponderable e incalculable”,⁵¹⁹ de lo que Arendt entiende por “poder”, la lleva a definirlo como “la *esencia* de todos los Gobiernos”,⁵²⁰ no en el sentido de que sea natural e inmutable, sino aquello que convierte a un gobierno en tal y, en tanto “esencia” de algo, no es instrumento de nada ni requiere justificación. El poder aparece de este modo como *potencia* performativa creadora de nuevas realidades y, por ello, extremadamente frágil, siempre en riesgo de desaparecer; el poder como “actividad pura”⁵²¹ sin otro fin que “mantener la *praxis* de la que surge”.⁵²² Y esa *praxis* son los actos que no se han separado de los discursos, así como las palabras que se han convertido en una forma de acción en concierto. De este modo, la filósofa se distancia de las interpretaciones que ven en el poder “un instrumento de coerción”⁵²³ para aplicar la ley y, en última instancia, para ejercer violencia.

En este mismo texto, define a la violencia precisamente por su naturaleza instrumental, tanto porque “requiere de herramientas” como porque es instrumental en su racionalidad. En contraposición al poder, la violencia opera como un medio para alcanzar un fin externo a sí misma. Por eso, puede ser medida, calculada, acumulada y empleada de modo unilateral. Frente al carácter horizontal y plural del poder, jerarquiza las relaciones de interdependencia humana estableciendo una relación de verticalidad absoluta y sustituye el poder de las palabras compartidas por la celeridad de la violencia muda. En este sentido, puede ser ejercida por un solo individuo (o entidad) y, puesto que es ella misma un medio, requiere justificación.

⁵¹⁹ Arendt, *DF*, cuaderno XII [5], 263.

⁵²⁰ Arendt, “OV”, en *CR*, 150. [Trad. cast.: “SV”, en *CR*, 153].

⁵²¹ Arendt, *DF*, cuaderno XII [5], 263.

⁵²² Muñoz, “Revolución y violencia. reflexiones en torno a lo político”, en *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt*, *op. cit.*, 316-317.

⁵²³ En su lugar, le otorga un sentido performativo que no solo “rompe con [la] visión [que lo reduce a] simple instrumento de una realidad ya dada, [sino que se convierte] él mismo en productor de realidades nuevas”, Forti, *Los nuevos demonios*, 183. Esta noción instrumental del poder está relacionada con una determinada comprensión de la ley basada en el “mandato”, que bebe de la tradición hebrea-cristiana y acaba exigiendo una fuente de autoridad externa al propio poder que emerge “entre” los agentes. Como veremos en II.5.1.1.1, se trata de la necesidad de un “absoluto” (divino o secular), que Arendt critica en *Sobre la revolución*. Sin embargo, así como hay otra forma de entender el poder, también hay otra forma de entender la ley, que bebe del *nomos* griego y la *lex* romana, se articula como frontera artificialmente construida y funciona como límite y condición de posibilidad del poder relacional. Véase Arendt, *OR*, 186-189. [Trad. cast.: *SR*, 192-196]; Arendt, *HC*, 62-63, 190-191; 198-199. [Trad. cast.: *CH*, 71, 214, 221].

En los últimos capítulos veremos que la aceptabilidad de esta justificación dependerá de si el objetivo que la moviliza consiste en salvaguardar o destruir el mundo común. De momento es necesario enfatizar que, siendo la violencia justificable, en su obra aparece como un medio que nunca puede ser legítimo. Únicamente si primero aceptamos el uso tradicional del concepto de poder como “eficacia del mando”, la violencia institucionalizada se convierte en su sinónimo indiscutible. Si, por el contrario, asumimos la definición arendtiana de poder, solo éste es susceptible de legitimación. Ello no se debe a que requiera un sustento externo a la *dynamis* de la que emerge, sino a que en la mayoría de los casos⁵²⁴ en los que se actualiza como acción concertada, deriva su legitimidad de “la reunión inicial” que posibilita el estar juntos,⁵²⁵ esto es, del acto fundacional de la comunidad política como fuente de autoridad. No puedo detenerme en las complejas relaciones entre el poder, la legitimidad y el concepto arendtiano de autoridad, pero es importante tener presente que si el “vivir unido del pueblo” es el único “factor material” para la generación del poder, la fundación de la ciudad es su “prerrequisito material” que, así como “mantiene al pueblo unido después de que haya pasado el fugaz momento de la acción (lo que hoy día llamamos «organización»), [es] lo que, al mismo tiempo, el pueblo mantiene vivo al permanecer unido”.⁵²⁶

Asimismo, es importante no perder de vista que se trata de dos momentos diferenciados de la actualización del estar juntos (aunque estrechamente vinculados), que se corresponden con dos dimensiones del poder presentes en la obra de Arendt. Por un lado, la dimensión espontánea e interruptora de la acción consensuada, el poder que emana de los discursos y las acciones compartidas, el poder de la aparición y la revelación. Por otro lado, la dimensión fundacional por la cual se establecen las bases para dar cierta estabilidad a esa dimensión espontánea del poder y es la que funciona como legitimación del mismo. Así las diferencia la misma Arendt cuando en *Sobre la revolución* dice que: “los vínculos y las promesas, la reunión y el pacto son los medios por los cuales el poder se conserva; siempre y cuando los hom-

⁵²⁴ Digo “en la mayoría de los casos”, porque comparto con Anabella Di Pego que hay otros en los que no remite a una fundación, ni siquiera al poder que emana del mismo acto fundacional, sino a lo que ella llama “poder de reunión”, vinculado a los grupos que luchan para formar parte del poder oficial, que no necesariamente necesita de diálogo e incluso a veces incorpora cierto grado de violencia. Retomaré esta perspectiva en los últimos capítulos. No obstante, a diferencia de Di Pego, sostendré que no está tan desvinculado del momento del discurso y la acción, de la aparición y revelación, como ella pretende. En los próximos dos apartados me centraré en el concepto de “empoderamiento” que refleja más claramente el proceso por el cual adquieren poder quienes no lo tienen. Véase Anabella Di Pego, “Poder, violencia y revolución en los escritos de Hanna Arendt. Algunas notas para repensar la política,” *Nueva Época* 19, n.º 52 (2006): 101–22, y véase de la misma autora, “Hacia una política posfundacional: Reconsideraciones en torno de la revolución, la fundación y el poder en Hannah Arendt, en *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt*, op., cit., 105-140.

⁵²⁵ Arendt, “OV”, en *CR*, 151. [Trad. cast.: “SV”, en *CR*, 154].

⁵²⁶ Arendt, *HC*, 201. [Trad. cast.: *CH*, 224].

bres logren mantener intacto el poder que brotó de su seno durante el curso de una acción o empresa determinada, puede decirse que se encuentran en propio proceso de fundación, de constitución de una estructura secular estable que dará albergue, por así decirlo, a su poder colectivo de acción”.⁵²⁷ En cualquier caso, es necesario enfatizar que, frente a la legitimidad o “poder discursivo” que apela al pasado y remite a un acuerdo inicial o “poder fundacional”, la violencia mira al futuro y la plausibilidad de su justificación depende de la proximidad entre su ejercicio y la obtención de un objetivo determinado.⁵²⁸

Plausible o censurable, la violencia aparece en la obra de Arendt como un fenómeno esencialmente distinto del poder. Percibida desde su reconceptualización del poder político, aparece como la manifestación de su debilitamiento. Enfrentándose a las interpretaciones clásicas, considera que el carácter coercitivo de la violencia refleja su impotencia, porque siendo capaz de destruir el poder es incapaz de crearlo.⁵²⁹ Este cambio de perspectiva no pretende negar el potencial destructivo de la violencia ni las escasas posibilidades que el poder tiene de subsistir en una confrontación directa con ella. Arendt no era tan ingenua como para pretender negar que “del cañón de un arma brotan las órdenes más eficaces que determinan la más instantánea y perfecta obediencia”,⁵³⁰ pero enfatiza los procesos de pérdida o aumento de poder como un indicador inversamente proporcional de la proliferación o disminución de la violencia. Defiende que “cada reducción de poder es una abierta invitación a la violencia”⁵³¹ y que toda forma de empoderamiento se convierte en el modo político (pacífico) más significativo de hacerle frente. De ello se deduce que no basta excluir la violencia del espacio político de aparición para preservarlo, sino que hace falta “mantener vivo” el poder que lo sustenta, ya que, cuando éste disminuye, la violencia aparece como sustituto ineludible. Así, Arendt llega a la conclusión de que “*políticamente hablando*, es insuficiente decir que poder y violencia no son la misma cosa. El poder y la violencia son opuestos; donde uno domina absolutamente falta el otro”.⁵³²

Desde que formuló esta tesis, no han dejado de sucederse todo tipo de críticas, pero también de reconocimientos. El debate sobre estos postulados está lejos de haberse agotado. De hecho, a la luz de las revoluciones y los movimientos sociales de las últimas décadas, ha resurgido su interés. Las posturas se bifurcan entre aquellos que valoran el esfuerzo de la filósofa

⁵²⁷ Arendt, *OR*, 175. [Trad. cast.: *SR*, 180].

⁵²⁸ Arendt, “*OV*”, en *CR*, 151. [Trad. cast.: “*SV*”, en *CR*, 154].

⁵²⁹ Véase Arendt, “*OV*”, en *CR*, 155. [Trad. cast.: “*SV*”, en *CR*, 158].

⁵³⁰ Arendt, “*OV*”, en *CR*, 152. [Trad. cast.: “*SV*”, en *CR*, 155].

⁵³¹ Arendt, “*OV*”, en *CR*, 184. [Trad. cast.: “*SV*”, en *CR*, 186].

⁵³² Arendt, “*OV*”, en *CR*, 155. [Trad. cast.: “*SV*”, en *CR*, 157-158]. El subrayado es mío.

por pensar el poder y la política desvinculados de la confrontación violenta,⁵³³ y aquellos que enfatizan las limitaciones de su propuesta para explorar sus articulaciones en toda su complejidad.⁵³⁴

En lo que respecta a las críticas, se pueden destacar al menos tres principales. En primer lugar, la que se centra en la restricción de su concepto de poder a una dimensión exclusivamente comunicativa. Jürgen Habermas fue el primero en señalar esta debilidad de la reconceptualización arendtiana, convirtiéndose en el punto de partida de un debate que todavía continúa vigente.⁵³⁵ Según el filósofo alemán, al considerar el poder como un fin en sí mismo y sustento de un espacio político de aparición sin violencia, y a ésta en términos exclusivamente instrumentales a los que subsume los elementos estratégicos, Arendt perdería de vista toda “acción estratégica” inherente a la lucha por el poder político.⁵³⁶ Cuando ella reflexiona sobre estos elementos o acciones estratégicas, suele tener en mente a la guerra que había desplazado hacia el exterior de la comunidad política, perdiendo de vista que también se desarrolla en el marco de la esfera política como un tipo de acción que, a diferencia de la actividad instrumental,⁵³⁷ es fundamentalmente intersubjetiva; pero, a diferencia de la acción comunicativa, no opera como un fin en sí, sino en función de la búsqueda de éxito. Según Habermas, la “acción estratégica” que Arendt asocia a la violencia instrumental prepolítica permitiría dar cuenta de cómo se adquiere y conserva el poder en el espacio de aparición y no simplemente cómo se genera, que es el momento al que ella parece relegar el término.⁵³⁸

⁵³³ Por ejemplo, Cavarero “Inclinaciones desequilibradas” en *Cuerpo, memoria y representación*, *op. cit.*

⁵³⁴ Por ejemplo, Julia Urabayen Pérez, “Poder versus violencia en la filosofía de Hannah Arendt: la política como acción creadora del mundo humano”, *Congreso Internacional: La filosofía de Ágnes Heller y su diálogo con Hannah Arendt*, coord. Ángel Prior Olmos y Ángel Rivero Rodríguez (Murcia: Universidad de Murcia, octubre de 2009); Campillo, “Espacios de aparición”, 176-185.

⁵³⁵ Véase Habermas, “Hannah Arendt”, en *Perfiles filosófico-políticos*, *op. cit.*, 217. Para algunas críticas contemporáneas de la interpretación de Habermas, véanse: Margaret Canovan “A Case of Distorted Communication: A Note on Habermas and Arendt”, *Political Theory* 11, n.º 1 (1983): 105-116; Carlos Kohn, “Solidaridad y poder comunicativo: la praxis de la libertad en la filosofía política de Hannah Arendt”, *Res Publica* 5 (2000): 73-92; Anabella Di Pego, “Poder, violencia y revolución en los escritos de Hannah Arendt”, 101-122; Muñoz: “Revolución y violencia. reflexiones en torno a lo político”, 305-339. Guido Parietti, “Arendt on Power and Violence”, *The Anthem Companion to Hannah Arendt* (Nueva York: Anthem Press, 2017), eds. Peter Baehr y Philip Walsh, 197-220.

⁵³⁶ “Las instituciones políticas no viven de la fuerza (*Gewalt*), sino del reconocimiento. Pero no por ello podemos excluir del concepto de lo político el elemento de la acción estratégica. La violencia (*Gewalt*) ejercida a través de la acción estratégica vamos a entenderla como la capacidad de impedir a otros individuos o grupos la percepción de sus intereses”. Habermas, “Hannah Arendt”, en *Perfiles filosófico-políticos*, *op. cit.*, 217.

⁵³⁷ Josep María Esquirol, “En la encrucijada de la política: poder frente a violencia y dominio”, en *torno a Hannah Arendt*, Comps. Fina Birulés y Manuel Cruz (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994), 54.

⁵³⁸ Véase Habermas, “Hannah Arendt”, en *Perfiles filosófico-políticos*, *op. cit.*, 216-217. Véase también el análisis de José María Madrones, “Violencia y democracia. Sobre el concepto político de violencia en Hannah Arendt”, en *Pensando en la violencia. Desde W. Benjamin, H. Arendt, R. Girard y P. Ricoeur*, coord. José Antonio Binaburo Iturbide y Xabier Etxeberria, (Madrid: Los Libros de la Catarata 1994), 39-58.

Esta restricción conceptual del poder conllevaría a una restricción del propio concepto de violencia. Otra de las críticas, fundamental para el desarrollo de esta tesis, es que la eliminación de los elementos estratégicos en la esfera política, así como la reducción de la violencia a una dimensión exclusivamente física e instrumental, no puede dar cuenta de otras modalidades estructurales o simbólicas de la violencia que pueden estar sustentando las estructuras de un poder considerado legítimo y haciendo inviable el acceso a ciertas personas o grupos. La misma Arendt llega a reconocer que en ciertas circunstancias el consenso alcanzado en el seno de la comunidad política puede traducirse en un tipo de opresión difícilmente perceptible que no permite cuestionar sus propias estructuras. Sin embargo, no llega a considerarla una forma de violencia, precisamente porque la ha definido en términos exclusivamente instrumentales: “un dominio mayoritario legalmente restringido, es decir, una democracia sin constitución, puede resultar formidable en la supresión de derechos de las minorías y muy efectiva en el ahogo del disenso *sin empleo alguno de la violencia*”.⁵³⁹ Tampoco parece comprender en qué sentido esta forma de dominio está enraizada en las complejas relaciones entre el lenguaje y la violencia, más que en la desvinculación que ella propone.

Por último, ambas restricciones parecen dificultar el análisis de sus complejas articulaciones. Por ejemplo, no permitirían dar cuenta de que hay acciones concertadas para ejercer la violencia, como es el caso de la guerra o de las luchas de resistencia para la autodefensa que incorporan cierto grado de violencia como alternativa para responder a la violencia física que los oprime o a esas otras modalidades que, sin recurrir a medios físicos, generan ellas mismas una violencia excluyente, simbólica o estructural. Desde esta perspectiva, la definición del poder como “acción en concierto” no parece ser un criterio suficiente para diferenciarlo de la acción violenta.⁵⁴⁰

En los próximos capítulos intentaré matizar estas críticas. De momento es suficiente hacer dos aclaraciones que no deberían perderse de vista. En primer lugar, aunque el poder y la violencia sean para Arendt fenómenos opuestos, insiste en que “normalmente” aparecen juntos.⁵⁴¹ Tan pronto como expone sus distinciones, aclara que “difícilmente corresponden a compartimentos estancos del mundo real, del que sin embargo han sido extraídas”.⁵⁴² Al acentuar esta aclaración generalmente pasada por alto, no pretendo negar las dificultades de su teoría para explorar las articulaciones entre el poder y la violencia, sino enfatizar el ca-

⁵³⁹ Arendt, “OV”, en CR, 141. [Trad. cast.: “SV”, en CR, 144]. El subrayado es mío.

⁵⁴⁰ Véase Campillo, “Espacios de aparición”, 184; Urabayen Pérez, “Poder *versus* violencia en la filosofía de Hannah Arendt”, 6.

⁵⁴¹ Arendt, “OV”, en CR, 151. [Trad. cast.: “SV”, en CR, 154].

⁵⁴² Arendt, “OV”, en CR, 145. [Trad. cast.: “SV”, en CR, 148].

rácter analítico de la distinción, así como el carácter explicativo (“no evaluativo”) de ambos conceptos.

En este sentido, también es necesario tener presente que el hecho de que Arendt considere al poder como un “fin en sí” no significa que sea un “bien en sí”.⁵⁴³ En más de una ocasión, dice que toda forma de gobierno y de dominación, incluso la que implementa medios violentos, está basada en cierta forma de consenso o poder.⁵⁴⁴ Aunque la violencia puede ser ejercida por un solo individuo y, según la filósofa, su forma más extrema es la de “uno contra todos”, reconoce que “nunca ha existido un gobierno exclusivamente basado en los medios de la violencia”.⁵⁴⁵ Así, por ejemplo, menciona que el dominio despótico del amo sobre los esclavos, requería de una “organización del poder basada en la solidaridad de los amos”;⁵⁴⁶ es más, la misma dominación totalitaria necesitaba el poder de la policía y la red de informadores. Lo importante en este punto es que llega a la conclusión de que, pudiendo ser empleada individualmente, “un solo hombre sin el apoyo de otros jamás tiene suficiente poder para emplear la violencia con éxito”.⁵⁴⁷ Teniendo como trasfondo político a la Guerra Fría, escribe: “allí donde la violencia, que es propiamente un fenómeno individual o concerniente a pocos, se une con el poder, que solo es posible entre muchos, se da un incremento inmenso del potencial de violencia”.⁵⁴⁸ Pero, con la intención de enfatizar la tensión que ello introduce, continúa diciendo, “*potencia que, si bien impulsado por el poder de un espacio organizado, crece y se despliega siempre a costa de dicho poder*”.⁵⁴⁹

Del mismo modo que el poder no es un bien en sí mismo, la violencia tampoco aparece en su obra como un “mal en sí”, *a priori* rechazable. Aunque para Arendt representa siempre un síntoma de debilidad e impotencia, veremos que no fue pacifista y reconoce que hay circunstancias en las que tomar las armas para resistir puede convertirse en una necesidad moral. Según Guido Parietti, ni el “poder” ni la “violencia” son conceptos evaluativos, “ya

⁵⁴³ Parietti, “Arendt on Power and Violence”, en *The Anthem Companion to Hannah Arendt*, 202-203. Véase también Owens, *Between War and Politics*, 49. Esta autora llega a decir que las distinciones arendtianas no son arbitrarias ni normativas, sino basadas en la realidad: “Arendt’s definitions and distinctions between power and violence, politics and war were [not] arbitrary, mere utopian theoretical constructs. Her argument about the flaws of the tradition of political philosophy is not based on some alternative normative vision of what ought to be. It is a claim based on what is real, but has been concealed in both the political philosophy tradition and the historical development of the West”. Owens, *Between War and Politics*, 15.

⁵⁴⁴ Véase Esquirol, “En la encrucijada de la política”, en *En torno a Hannah Arendt*, *op. cit.*, 53.

⁵⁴⁵ Arendt, “OV”, en CR, 149. [Trad. cast.: “SV”, en CR, 152] y “Arendt sobre Arendt”, en DHA, 165-166.

⁵⁴⁶ *Ídem.*

⁵⁴⁷ Arendt, “OV”, en CR, 150. [Trad. cast.: “SV”, en CR, 152-153].

⁵⁴⁸ Arendt, *QP*, 94.

⁵⁴⁹ *Ídem.* El subrayado es mío.

que corresponden al uso o desempeño de las facultades de acción y trabajo, que no pueden definirse de manera significativa como buenas o malas en sí mismas. Por lo tanto, si hay un problema normativo, no es el de pronunciar la validez de un concepto a expensas del otro, sino más bien comprender su relación adecuada [...]”⁵⁵⁰

Recuperar esta perspectiva explicativa atenta a las realidades políticas y la confluencia entre el poder y la violencia como fenómenos situados históricamente, permite ampliar la perspectiva restringida de un “poder comunicativo” que toma el punto de vista interno del espacio político establecido y la de una violencia exclusivamente física e instrumental, completamente desvinculada de él. En los próximos apartados defenderé que el desplazamiento del análisis de la contraposición entre ambos conceptos al que emerge de la consideración de la violencia como destrucción del espacio político de la aparición y, por lo tanto, de la posibilidad de configurar-revelar la identidad, puede arrojar luz al respecto. Para ello, primero es necesario explorar las posibilidades de tal desplazamiento, a través de la equiparación entre el poder y la identidad en su pensamiento político.

I.2.2. Poder, empoderamiento e identidad

I.2.2.1. La equiparación entre el poder y la identidad

De todas las vías desde las que se puede abordar la contraposición arendtiana entre el poder y la violencia, la que opone “el poder de la palabra” al “mutismo de la violencia” es una de las más significativas para explorar su relación con la identidad, pero al mismo tiempo una de las más problemáticas.

Es bien conocido que Arendt asume el postulado aristotélico según el cual el lenguaje es el rasgo distintivo de los seres humanos en tanto sujetos políticos, pero, a diferencia del filósofo, rechaza la idea de que “el hombre” es político por naturaleza.⁵⁵¹ Al contrario, considera que “la política nace en el *Entre-los-hombres*, por lo tanto, completamente fuera de [él]”,⁵⁵² como quedaba de manifiesto en su diálogo con Hobbes. Solamente a través de la constitución de esta forma de convivencia basada en el lenguaje, es posible establecer relaciones de apertura

⁵⁵⁰ Parietti, “Arendt on Power and Violence”, en *The Anthem Companion to Hannah Arendt*, op. cit., 203.

⁵⁵¹ Para los puntos en común y diferencias entre Arendt y Aristóteles, véase Campillo Antonio “Animal político. Aristóteles, Arendt y nosotros”, *Revista de Filosofía* 39, n.º 2, (2014): 169-188.

⁵⁵² Arendt, *QP*, 46.

y revelación, conformar y exponer opiniones, alcanzar acuerdos y tener la posibilidad de manifestar desacuerdos que permitan renovarlos. Si, como ella dice en su diario, el “lenguaje” es lo que unifica y media entre el pensamiento y la acción,⁵⁵³ entre la acción y el encuentro intersubjetivo, así como entre dicho encuentro y la revelación de las identidades únicas que se reconocen como iguales en la acción conjunta, el “poder colectivo” es lo que emerge de esa forma de acción por la cual la confluencia de distintas opiniones, los acuerdos alcanzados y las continuas negociaciones, permiten detectar intereses comunes y construir un mundo compartido.

Por su parte, la violencia aparece vinculada al silencio, no solo porque “comienza [allí] donde acaba el discurso”⁵⁵⁴ o porque lo interrumpe imponiendo su carácter coactivo, es decir, no solamente porque “la palabra se encuentre inerme frente a la violencia”,⁵⁵⁵ sino fundamentalmente porque “en sí misma no tiene capacidad de la palabra”.⁵⁵⁶ Para Hannah Arendt, la violencia silencia a los seres humanos y es ella misma muda. Puesto que considera al “habla” como la forma específicamente humana de aparecer, llega a la conclusión de que el propio mutismo de la violencia, invisibiliza, rompe lazos, cierra puentes comunicantes, impone homogeneidad y, en última instancia, “bestializa al hombre”.⁵⁵⁷

Desde esta perspectiva, la contraposición entre el poder y la violencia se puede entender en función de la capacidad o incapacidad de actuar y hablar o, por decirlo de forma más precisa, en función de si la acción y la palabra confluyen o se separan. Decía en el apartado anterior que la violencia surge cuando disminuye el poder, esto es, cuando mengua la acción en concierto. Pero, en el primer capítulo adelanté que el aumento de la violencia no representa simplemente la ausencia de toda acción, sino el momento en que se desvincula de la

⁵⁵³ Véase Arendt, *DF*, cuaderno XXI [32], 512.

⁵⁵⁴ Arendt, “Comprensión y política”, en *DHA*, 30.

⁵⁵⁵ Arendt, *OR*, 19. [Trad. cast.: *SR*, 19].

⁵⁵⁶ *Ídem*.

⁵⁵⁷ Arendt, *DF*, cuaderno XV [1], 335. Este es uno de los prejuicios que atraviesa todo su pensamiento, aun siendo consciente de que la violencia no es algo innato, ni puede deducirse de la agresividad animal. Sobre la crítica arendtiana a las perspectivas naturalistas de la violencia, véase “Sobre la violencia” y el cuarto capítulo de esta tesis. Sobre la distinción y relación entre el mutismo de la violencia y el enmudecimiento de la contemplación (asombro), véase Arendt, *DF*, cuaderno XXI [32], 512 y Arendt, *HC*, 301-303. [Trad. cast.: *CH*, 327-329]. Se han articulado múltiples críticas sobre la distinción que establece entre: “civilización”-lenguaje-relaciones pacíficas e “incivilizados”-silencio-violencia. Desde estas perspectivas, no tuvo en cuenta la violencia de los discursos. Esta distinción tradicional ha sido criticada por Lacan, Derrida, Esposito, Žižek, Butler, etc. Véase, Simon Swift, *Hannah Arendt*, (London: Routledge, 2008), 27. Concretamente, Žižek invierte la idea comúnmente aceptada de que “el hombre es un «animal que habla», [y que] esto significa que la renuncia a la violencia define el núcleo de la existencia humana”. Al contrario, llega a plantearse con Clement Rosset “¿y si los humanos superan a los animales en su capacidad para la violencia precisamente porque hablan?”. Slavoj Žižek, *Sobre la violencia: seis reflexiones marginales*, trad. Antonio José Antón Fernández (Buenos Aires, Paidós, 2009).

palabra y ésta pierde su carácter performativo. Y es que, para Arendt, el poder “solo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades”.⁵⁵⁸

Retomaré el alcance y las limitaciones de esta oposición entre el poder del lenguaje y la violencia muda al final del capítulo. Antes es necesario indagar en las relaciones entre el poder, la acción, la palabra y la revelación, para determinar en qué sentido se puede establecer una equiparación entre el poder y la configuración de la identidad en su obra.

Las relaciones entre el poder y la acción ya han quedado esbozadas en los apartados anteriores. Al igual que la acción, el poder es espontáneo e imprevisible y ambos requieren de una pluralidad de agentes para desplegarse.⁵⁵⁹ Pero, mientras la acción puede ser iniciada por un solo individuo, el poder exige que el comienzo sea siempre una acción conjunta. Este matiz queda reflejado en una de las metáforas lingüísticas que Arendt utiliza para especificar su noción de política. Por un lado, la acción es definida como la “gramática” de la política, “la sola facultad humana que exige una pluralidad de hombres”.⁵⁶⁰ El poder, por su parte, es concebido como su “sintaxis”, “el único atributo humano que se da en el espacio secular interhumano gracias al cual los hombres se ponen en relación mutua” y,⁵⁶¹ en todo caso, una parte esencial de la gramática de la acción sin la cual ésta no se desarrollaría.

En este punto conviene recordar que cuando Arendt recupera el significado griego de “acción” como fusión de *archein* y *prattrein*, no pierde de vista que se trata de dos estadios diferenciados de la misma. En *¿Qué es la política?* especifica este desdoblamiento a través de la distinción entre “libertad política” —o espontaneidad política de la acción como comienzo de algo nuevo— y “libertad de la espontaneidad” —o espontaneidad prepolítica inherente al nacimiento, a la que también denomina “el *don* de la libertad”—. En este contexto, llega a decir que “incluso [*prattein*] es solo un estadio de la acción, si bien el políticamente más importante, o sea, el que determina en última instancia qué será de los asuntos humanos y cuál su aspecto. A este estadio le precede el comienzo, el *archein*, [...] [que], queda en manos del individuo y su valor de aventurarse en una nueva empresa. Por mucho que sin ella toda *libertad política* perdería su mejor y más profundo sentido, *la libertad de la espontaneidad*

⁵⁵⁸ Arendt, *HC*, 200. [Trad. cast.: *CH*, 223].

⁵⁵⁹ Arendt, *HC*, 201. [Trad. cast.: *CH*, 224].

⁵⁶⁰ Arendt, *OR*, 175. [Trad. cast.: *SR*, 180].

⁵⁶¹ *Ídem*.

es todavía prepolítica; [...] —puesto que *emana de los individuos*, puede salvarse bajo circunstancias muy desfavorables [...].⁵⁶² Más adelante se verá en qué sentido esta distinción adquiere una relevancia central en marcos violentos. Aquí nos interesa que sin negar que la acción como comienzo emana de cada hombre y cada mujer, “*se desarrolla por completo, solo cuando la acción ha creado su propio espacio mundano*”,⁵⁶³ esto es, cuando el poder la acoge y el encuentro entre la acción y la palabra se convierte en una realidad viva.

Tanto la gramática de la acción (o facultad de comenzar) como la sintaxis del poder (o facultad de entablar acuerdos) confluyen en la fundación de la comunidad política, y lo hacen “en virtud de la prestación y cumplimiento de las promesas [...]”.⁵⁶⁴ La vinculación entre el poder y el lenguaje se ve claramente en este acto fundacional enraizado en las promesas y los pactos. Pero no se trata del único caso en que las palabras generan poder. También el perdón y, en general, todos aquellos momentos en que éstas no se limitan a describir, manifestar intenciones o justificar los actos, tienen esa cualidad.⁵⁶⁵ La insistencia de Arendt en que el poder se convierte en una realidad viva solo cuando las acciones y las palabras permanecen unidas, se debe a que toda acción necesita ir acompañada de ellas para nombrar a los agentes y evitar su derivación *poiética*, pero también a que los discursos manifiestan un tipo de libertad que va más allá de “la libertad de expresar opiniones”⁵⁶⁶ y de la mera comunicación. La palabra como acción performativa interviene en el mundo para transformarlo y revela, así como empodera a quienes las pronuncian. Si, como ella dice, los seres humanos “puede[n] comunicar su propio yo y no simplemente algo”⁵⁶⁷ (ya sea sed o hambre, afecto, hostilidad o temor), es precisamente debido a dicha combinación de acción y palabra.

Desde esta perspectiva, no sorprende que la filósofa recurra a la metáfora de la gramática y la sintaxis para describir su noción de poder. De hecho, al definirlo como un tipo de acción conjunta que exige deliberación, consenso y la posibilidad de disenso, podría decirse que tiene una conexión más estrecha con el discurso performativo que con la pura acción. En el primer capítulo he mencionado la mayor proximidad que Arendt establece entre la acción

⁵⁶² Arendt, *QP*, 78. El subrayado es mío.

⁵⁶³ *Ídem*.

⁵⁶⁴ Arendt, *OR*, 175. [Trad. cast.: *SR*, 180].

⁵⁶⁵ De hecho, como dice Birulés, la performatividad de la acción no se agota en los actos de habla. También hay actos de escritura. Véase Birulés, *Una herencia sin testamento*, 106.

⁵⁶⁶ Arendt, *QP*, 76-79. “La libertad de expresar las opiniones, el derecho a escuchar las opiniones de los demás y ser asimismo escuchado, que todavía constituye para nosotros una componente inalienable de la libertad política, desbancó muy pronto a una libertad que, sin ser contradictoria con ésta, es completamente de otra índole, a saber, la que es propia de la acción y del hablar en tanto que acción. Esta libertad consiste en lo que nosotros llamamos espontaneidad [...]”. Véase también Birulés, *Una herencia sin testamento*, 67-69.

⁵⁶⁷ Arendt, *HC*, 176. [Trad. cast.: *CH*, 200].

y la natalidad, por un lado, y la palabra y la pluralidad, por otro. También hemos visto que concede el potencial revelador de la identidad única del agente principalmente a este carácter performativo de la palabra. Ahora podemos decir que el poder como el tipo de acción basada en promesas mutuas que sustenta el espacio de aparición, tiene el potencial de revelar la singularidad de la comunidad política sin remitir a ciertas cualidades inherentes compartidas por todos sus miembros,⁵⁶⁸ sino al compromiso de mantener (sin dejar de revisar) las promesas que han asumido como propias y que, como veremos a continuación, repercute en los singulares que la componen y “gana[n] poder con el sistema de las promesas mutuas”.⁵⁶⁹

En el primer apartado dije que, al acentuar el carácter relacional de las promesas mutuas, Arendt rechaza toda noción de poder colectivo que remita a un pasado común natural *a priori* excluyente. Esta misma idea está presente en el trasfondo del intercambio epistolar con Gershom Scholem mencionado al comienzo de la tesis. En su carta publicada en *Escritos Judíos*, responde a la acusación de “falta de amor al pueblo judío” enfatizando el peligro que supone amar a una colectividad en abstracto. Según ella, se ama a los amigos, pero cualquier sentimiento semejante hacia un pueblo o grupo homogéneo hace inviable la pluralidad de los diversos. Y una comunidad política asentada sobre el “amor” hacia lo que ha sido recibido (ya sean las cualidades naturales, pero también las históricamente heredadas que han sido naturalizadas) promueve tanto la indistinción interna como el rechazo de todo lo externo que no sea idéntico a él.

No obstante, en ese mismo apartado he enfatizado que esto no la lleva a negar la relevancia de la “comunidad tradicional de la lengua, de religión, de cultura [...] como tejido de la vida”.⁵⁷⁰ De hecho, ya se ha visto la importancia que Arendt concede a la gratitud hacia “lo dado” como condición de la acción política. En ningún momento rechaza las identidades grupales que articulan dicho tejido, sino una determinada comprensión de las mismas que las concibe en términos de “identificación” y las sitúa en el origen (y centro) de la comunidad política. Aquella que lleva a sus miembros a “amar” a su colectividad y puede convertirse en las identidades a las que Amin Maalouf no dudó en denominar “asesinas”, porque “instala[n] a los hombres en una actitud parcial, sectaria, [...] dominadora [...] y los transforma a menudo en gentes que matan o en partidarios de los que lo hacen”.⁵⁷¹

⁵⁶⁸ Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights*, 95.

⁵⁶⁹ Arendt, *OR*, 170. [Trad. cast.: *SR*, 175].

⁵⁷⁰ Collin, *Praxis de la diferencia*, 247.

⁵⁷¹ Maalouf, *Identidades asesinas*, 43.

En este sentido, comparto la crítica de Amy Allen a las interpretaciones que ven en el rechazo arendtiano de las “*identity based politics*”, la articulación de una teoría de la identidad fragmentada o, más concretamente, de la “no-identidad”, incapaz de desarrollar un sentido de unidad, aunque sea siempre precario. Según Allen, las posturas que se articulan en torno a la dicotomía entre identidad (identitaria, excluyente) y no-identidad (fragmentada) caen en una perspectiva simplicadora de la complejidad de (de)construcción de las identidades, y considera que la gran contribución de la propuesta arendtiana consiste en ofrecer recursos para elaborar una postura intermedia que permita repensar las relaciones entre identidad grupal e individual, atenta al contexto histórico y político: “El doble enfoque de Arendt sobre lo común dentro de la diferencia, sobre la igualdad y la distinción, nos enseña que no podemos ser poderosos si estamos dispersos y fragmentados, si rechazamos cualquiera y todas las formas de identidad grupal a favor de una absoluta no-identidad o diferencia. Una vez que hacemos esto, es imposible entender cómo podemos hablar el uno con el otro, disputar nuestras prioridades, llegar a acuerdos pragmáticos y formular objetivos provisionales pero compartidos [...]. Por otro lado, Arendt también nos recuerda que no podemos ser poderosos si borramos nuestra distinción al postular algún tipo de identidad o parecido que reprima y excluya la diferencia. Hacerlo no es solo políticamente ineficaz o pernicioso, sino que, según Arendt, es profundamente antipolítico [...]. Siempre atenta a las realidades políticas, [...] intentó evitar los problemas políticos asociados con un rechazo total de las identidades grupales, al tiempo que se rehusaba a sacrificar la singularidad y la individualidad en el altar de la identidad”.⁵⁷²

Del mismo modo que la identidad personal se alcanzaba “a través de las interrelaciones de los yoes, en lugar de ser el fundamento de los yoes”,⁵⁷³ la singularidad del grupo o la comunidad se alcanza en la acción conjunta entre sus miembros y del “nosotros plural” con otros grupos. Solamente allí donde hay poder, esto es, donde hay acción mancomunada, las personas están en contigüidad humana y no solo “a favor o en contra de las demás”,⁵⁷⁴ es posible configurar y revelar la “identidad” grupal, así como la individuación de sus miembros. En este sentido, lleva razón Peg Birmingham al considerar que la comprensión arendtiana de pueblo o grupo “no tiene nada que ver con cualidades orgánicas o biológicas inherentes que identifican a un grupo en oposición a otro [...] Se ocupa, más bien, de lo que podría llamarse solidaridad grupal, definida en términos de una situación política e histórica compartida. Lo

⁵⁷² Allen, “Solidarity after Identity Politics”, 114.

⁵⁷³ Cocks, “On Commonality, Nationalism, and Violence”, 49.

⁵⁷⁴ Arendt, *HC*, 180. [Trad. cast.: *CH*, 204].

más importante para Arendt es el requisito de que un pueblo se comprenda como una relación de solidaridad con otros grupos políticos y culturales [...]”⁵⁷⁵

Desde esta perspectiva, la apertura de la comunidad al encuentro con los que son diferentes (tanto otras comunidades como individualidades), se convierte en condición para su propia distinción. Las múltiples pertenencias como puntos de referencia comunes pueden atravesar al “nosotros” y al propio “yo”, e incluso pueden convertirse en puntos comunes de asociación, siempre y cuando no tiendan a la homogeneidad ni asuman de antemano ningún tipo de exclusión. Y esto es posible si estas “identidades” o formas de pertenencia con-forman una identidad propiamente política. Como dice Françoise Collin, solo a través de ella “puede objetivarse y superar la violencia de los conflictos [porque es la única] a cuyo amparo se pueden ejercer las diferencias individuales o colectivas y que permite que se reconozcan las opiniones —que trasgreden cualquier frontera natural”⁵⁷⁶ A ello se refería Arendt cuando, frente al principio de un origen común sobre el que se asienta el Estado-nación, vindicaba “el esfuerzo colectivo [que] nivela eficazmente todas las diferencias de origen y calidad”⁵⁷⁷

Tal y como ella entiende la comunidad política, no puede dissociarse de las singularidades ni los grupos heterogéneos que la conforman, pero tampoco de la continua apertura a otras singularidades no integradas e incluso a otras todavía no existentes. En este sentido, lleva razón Étienne Tassin al afirmar que, “no se trata tanto de la cuestión de hacer coexistir a las personas tal como son empíricamente, como de definir las condiciones necesarias para la coexistencia de todas las identidades posibles”⁵⁷⁸ Si, como dice Cristina Sánchez, para Arendt “no hay comunidad *previa* a la comunidad política”⁵⁷⁹ o, para ser más exactos, no hay comunidad tradicional que pueda predeterminarla, tampoco hay comunidad política cerrada para la posteridad. Al contrario, solo puede mantearse viva si está en “en continua creación y expansión mediante las acciones de sus miembros [...]”⁵⁸⁰

⁵⁷⁵ Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights*, 95. Véase también Dora Elvira García, “La construcción comunitaria de la identidad y su posible relación con el multiculturalismo”, *Devenires* II, n.º 3 (2001): 99, según la cual “la identidad se relaciona necesariamente con ese *sensus communis*; así se tiene un sentido del otro como otro y una relación de sí mismo como otro: es el sentido comunitario que se obtiene al agrandar la mentalidad hacia los demás”. Retomaré este tema en II.5.2.3.

⁵⁷⁶ Collin, *Praxis de la diferencia*, 247.

⁵⁷⁷ Arendt, *OR*, 174. [Trad. cast.: *SR*, 179].

⁵⁷⁸ Étienne Tassin, “¿Qué es lo que la república puede tolerar? Intransigencia política y tolerancia civil”. *Praxis Filosófica*, n.º 17. (2003): 55-67. Véase también el análisis de Erika Lipcen “Etienne Tassin lector de Hannah Arendt. Aportes para pensar la noción de sujeto político”, *Revista Digital de Filosofía* 9, n.º IX (2014): 34-44.

⁵⁷⁹ Cristina Sánchez Muñoz, “Hannah Arendt: ¿Jerusalén o América? La fundación de la comunidad política”, *Daimon* 26, (2002): 60.

⁵⁸⁰ *Ídem*.

Precisamente porque la comunidad política varía con el cambio de los acuerdos que al mismo tiempo la sustentan, así como con la entrada de nuevos agentes que pueden ponerlos en cuestión, solo se puede hablar de “identidad colectiva” si no anula ninguna singularidad, permanece abierta al encuentro con los que son diferentes y revisa continuamente los compromisos alcanzados. De hecho, la misma Arendt llega a decir que, “en el momento en que las promesas pierden su carácter de aisladas islas de seguridad en un océano de inseguridad, es decir, cuando esta facultad se usa mal para cubrir todo el terreno del futuro y formar una senda segura en todas direcciones, pierden su poder vinculante y, así, toda la empresa resulta contraproducente”.⁵⁸¹ Sin la fuerza vinculante de las promesas mutuas que mantiene a las personas unidas, el poder que sustenta al espacio de aparición se debilita. Y sin espacio de aparición donde las acciones y las palabras se unen, ningún grupo o individuo puede (re) configurar ni, por tanto, revelar su unicidad.

Esto significa, por un lado, que, así como no hay comunidad anterior antes de su articulación política ni comunidad política cerrada para la posteridad, tampoco hay una identidad colectiva fija. Se (re)construye continuamente a través de los pactos y acuerdos, de las acciones y discursos de los ciudadanos y ciudadanas que ganan poder ellos mismos y rearticulan sus propias identidades en la participación pública. Por otro lado, también significa que, debido al carácter artificial y en continua expansión de la comunidad política, no tiene asegurada su existencia. En este sentido, Arendt reconoce que “*el peligro y la ventaja* inherente a todos los cuerpos políticos que confían en contratos y tratados radica en que, a diferencia de los que se atienen al gobierno y la soberanía, dejan tal como son el carácter de no-predicción de los asuntos humanos”.⁵⁸² La necesidad de preservar el carácter contingente de la comunidad para permanecer abierta a la diferencia, supone tener que lidiar con (sin poder erradicar) la amenaza de bloqueo y restricción, que repercute ineludiblemente en los procesos de (re) configuración de las identidades colectivas e individuales.

La relación entre la identidad y el poder en la obra de Hannah Arendt se revela especialmente cuando éste está en peligro, cuando la comunidad se cierra y los seres humanos ven mermada su facultad de actuar públicamente en comunalidad con otros. La pérdida de poder refleja siempre una pérdida de identidad del otro y del sí mismo, si la entendemos, como hace

⁵⁸¹ Arendt, *HC*, 244. [Trad. cast.: *CH*, 263]. Y, como añade Amy Allen, “tal vez esto se deba a que las promesas que asumen una unidad permanente y fija por un tiempo indefinido no pueden mantenerse, y las promesas que no pueden posiblemente mantenerse necesariamente pierden su fuerza vinculante. Por lo tanto, las promesas y los compromisos compartidos que nos unen como actores políticos deben estar abiertos a la impugnación, la reinterpretación y la revisión; de lo contrario, las promesas cesarán de consolidarse y el poder desaparecerá”. Allen, “Solidarity after Identity Politics”, 113.

⁵⁸² *Ídem*.

Arendt, en términos políticos, como una construcción intersubjetiva atravesada por la pluralidad de agentes y espectadores con los que compartimos el mundo común. Si, como decía antes, cada pérdida de poder es una invitación a la violencia, también lo es la pérdida de ese sentido intersubjetivo de identidad. Esto no quiere decir que Arendt niegue la existencia de “identidades asesinas” mencionadas antes, pero intenta desplazarlas fuera de lo político o, en todo caso, las considera antipolíticas, destructoras del espacio de aparición y de la pluralidad que lo atraviesa. No las considerará, por decirlo de algún modo, “verdaderas” identidades porque no revelan singularidades, sino que eliminan la diferencia-plural desde la que toda unicidad puede emerger.

Desde esta perspectiva, el concepto arendtiano de un poder potencial que se actualiza cuando los hombres y las mujeres actúan juntos, se entiende mejor en términos de “empoderamiento” colectivo, pero también de la identidad personal. Y es que, si tenemos presente el análisis del poder en confluencia con la identidad, no basta decir que la protección de la comunidad de la continua amenaza de uniformidad es requisito para poder mostrar su singularidad. Hace falta añadir, como hace Collin, que “salvaguardar nuestra propia identidad, manifestarse mediante la palabra y la acción, no es amenazar sino, al contrario, fundar la comunidad”.⁵⁸³

1.2.2.2. El empoderamiento de la identidad personal

La comprensión del poder en términos de “empoderamiento” ha sido especialmente desarrollada por el feminismo como consecuencia directa del movimiento social de los años 60, pero también en función del debate académico que generó y llevó a feministas de distintas ramas a repensar una noción de “poder” más allá de la idea de “dominación”, enraizada en las mismas estructuras de la sociedad patriarcal.⁵⁸⁴ En contraposición al carácter jerárquico y

⁵⁸³ Collin, *Praxis de la diferencia*, 203.

⁵⁸⁴ Es importante tener presente que el concepto de empoderamiento no ha sido visto desde una perspectiva exclusivamente positiva. El debate sobre este término es largo y no puedo detenerme en él. Simplemente me gustaría mencionar que no hay un acuerdo en el feminismo respecto a este concepto y (los efectos de) su uso. Como menciona Sarah Drews Lucas, “algunas feministas advierten que centrarse en estas cosas es respaldar implícitamente los valores liberales y neoliberales (Wilson, Fraser). Otros ven las ideas de empoderamiento y autoconciencia como espejismos que oscurecen el hecho de que las relaciones de poder subordinadas estructuran implacablemente nuestra propia comprensión de lo que significa ser “empoderado”, “auténtico” o “consciente de sí mismo” (Brown 1995, Butler 1997b)”. Lucas acepta ambas críticas, pero defiende que es posible “entender productivamente el empoderamiento como la confianza en la propia capacidad de introducir un nuevo significado en el mundo y la autorrealización como la confianza de que uno se mostrará a los demás”. Sarah Drews Lucas *The Primacy of Narrative Agency: A Feminist Theory of the Self* (Tesis doctoral, Faculty of Arts and Social Sciences, Department of Philosophy, The University of Sydney, 2016), nota n.º 15, 12. Para el desarrollo de esta propuesta, véase concretamente los capítulos 1 y 6. Al igual

unilateral de un poder que se ejerce *sobre* individuos o grupos, el concepto anglosajón de *empowerment* enfatiza el carácter potencial de un poder múltiple y difuso,⁵⁸⁵ que se actualiza cuando un grupo y sus miembros adquieren capacidad de agencia y ganan reconocimiento. En este sentido, la noción de “empoderamiento” refleja una forma específica del poder, contrapuesta a la modalidad opresiva predominante en el pensamiento occidental y refleja el proceso por el cual aquellos que carecen de una posición privilegiada en las estructuras oficiales del poder aumentan su capacidad de intervenir en, sin por ello controlar, el mundo común.⁵⁸⁶

Sin embargo, desde una perspectiva más amplia, el empoderamiento no solo se aplicaría a los casos en que los sujetos intentan modificar una situación de opresión, sino siempre que actúan juntos y se empoderan por el mismo hecho de compartir acciones que crean nuevas realidades y modifican el mundo (e incluso sus propias vidas) asumiendo el riesgo de lo imprevisible. En todo caso, se trata de una perspectiva positiva, que remite a “la capacidad creativa que tienen los individuos para hacer algo”⁵⁸⁷ sin que ello suponga disminuir el poder de otros y que se aproxima a la teorización arendtiana del poder como sustento del espacio de aparición.

Nancy Hartsock fue una de las primeras feministas en reconocer la relevancia de la reconceptualización arendtiana de una noción de poder más afín a la teoría feminista, ya que “opera por el bien de la comunidad”.⁵⁸⁸ Si bien no pasa por alto las limitaciones de su pro-

que Lucas, considero que puede recuperarse un sentido positivo de “empoderamiento” (y no solo colectivo, sino también personal), pero no creo que consista en la confianza (previa) de introducir la novedad al mundo, ni que ello tenga como correlato una mayor “autorrealización”, en tanto confianza en lo que uno mostrará. Esto podría reintroducir la noción de un sujeto autorreferencial. No creo que la confianza de la que nos habla sea anterior a la acción común. Al igual que la identidad y el poder, también dicha confianza se gana en la experiencia de la acción con otros. De hecho, en el primer capítulo vimos que se adquiere mayor empoderamiento cuando se tiene el coraje de actuar con miedo y con la incertidumbre de si seremos recibidos o rechazados, de comenzar algo nuevo asumiendo el riesgo de lo desconocido. Entre otras cosas, “el coraje de aparecer” consistía precisamente en eso. Como la misma Arendt llega a decir: “la inhabilidad del hombre para confiar en sí mismo o para tener fe completa en sí mismo (que es la misma cosa) es el precio que los seres humanos pagan por la libertad; y la imposibilidad de seguir siendo dueños únicos de lo que hacen, de conocer sus consecuencias y confiar en el futuro es el precio que les exige la pluralidad y la realidad, por el júbilo de habitar junto con otros un mundo cuya realidad está garantizada para cada uno por la presencia de todos” Arendt, *HC*, 244. [Trad. cast.: *CH*, 263]. El subrayado es mío.

⁵⁸⁵ Moruzzi, *Speaking Through the Mask*, nota n.º 2, 195.

⁵⁸⁶ Si las mujeres han desarrollado esta visión del poder es debido a su propia experiencia de opresión bajo la dominación masculina, pero también como madres que han “de ejercer poder sobre los demás (especialmente los niños)”. Es decir, debido a su doble experiencia “de empoderarse a sí mismas y a los demás”. Amy Allen, “Rethinking Power”, *Hypatia* 13, n.º 1 (1998): 27.

⁵⁸⁷ Allen, “Rethinking Power”, 27.

⁵⁸⁸ Nancy Hartsock “Alternative Tradition: Women on Power”, en *Money, Sex, and Power: Toward a Feminist Historical Materialism* (Boston: Northeastern University Press, 1985), 210-230.

puesta,⁵⁸⁹ cree que ofrece una “tradición alternativa” para pensarlo en términos de potencia, capacidad y energía. Según ella, la clave para comprender el significado arendtiano de poder como empoderamiento consiste en su estrecha vinculación a la acción y la vida pública, llegando a decir que “el poder es a la vez (1) el ‘pegamento’ que mantiene unida a la comunidad, (2) los medios a través de los cuales se constituye la comunidad, e incluso (3) los medios por los cuales se logra la inmortalidad y se supera la muerte”.⁵⁹⁰ Al igual que Hartsock, muchas otras comentaristas han reivindicado la contribución del concepto arendtiano de poder para el feminismo en particular y los movimientos sociales en general, ya que enfatiza su carácter esencialmente intersubjetivo y sustituye la pregunta predominante en la teoría política “¿quién manda a quién?”, por la que tiene en cuenta su dimensión relacional: “¿quién eres tú?”⁵⁹¹

Pero, de todas ellas, probablemente sea Amy Allen quien ha hecho un análisis más detallado de las distintas perspectivas del poder en la teoría feminista y el lugar que la propuesta de Arendt ocupa en ella. Según Allen, si bien toda forma de poder acaba siendo integrada en la denominación amplia de “ser capaz de” (*to be able*), se pueden diferenciar tres modalidades distintas a las que me he referido antes. En primer lugar, el ya mencionado “poder *sobre* otros”, que supone siempre una reducción de su capacidad de actuar y está vinculado al dominio y las relaciones de violencia. En segundo lugar, lo diferencia del “poder *para*” alcanzar un objetivo, que alude a la habilidad individual para subvertir una forma de opresión y está vinculado a la capacidad de “resistir”. Finalmente, el “poder *con* otros” es el empoderamiento colectivo que emerge de la acción compartida y está vinculado a lo que ella entiende por solidaridad, como “uso particular” del mismo que remite a “la capacidad de una colectividad para actuar en conjunto para el propósito común o compartido de derrocar un sistema de dominación”.⁵⁹² Una solidaridad que no es dada de antemano, sino alcanzada en la acción.⁵⁹³

⁵⁸⁹ “Arendt holds out for immoral (but in her terms ‘great’) action when she argues that action can be judged only by its greatness. Second, Arendt gives little attention to the erotic dimension of power [...]. Third, Arendt tends to reduce power to opinion and consent, and gives little attention to real action in the material world”. Hartsock, *Money, Sex, and Power*, 222.

⁵⁹⁰ Hartsock, *Money, Sex, and Power*, 218.

⁵⁹¹ Por mencionar solo algunos de ellos, véase Honig, “Toward an Agonistic Feminism”, 136 y Bickford, “In the Presence of Others”, en *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, *op. cit.*; Bernstein, *Violence. Thinking without Banister*, 6.

⁵⁹² Allen, “Rethinking Power”, 36. Ella aclara que la dominación “no es sinónimo del poder *sobre*, ni la resistencia del “poder *para*, ni tampoco la solidaridad del poder *con*. Pero cada uno son aplicaciones concretas de esas respectivas modalidades del poder”.

⁵⁹³ Allen, “Solidarity after Identity Politics”, 114.

De estas tres modalidades, la última es la que más se aproxima a la definición arendtiana de poder como “capacidad humana no solo de actuar sino de actuar en concierto”.⁵⁹⁴ Si bien Amy Allen se distancia de la perspectiva positiva-normativista que, según ella, tiene la noción arendtiana de poder en tanto fin en sí,⁵⁹⁵ ambas filósofas lo consideran como “una *habilidad colectiva* basada en la receptividad y la reciprocidad que caracteriza las relaciones entre los miembros de la colectividad”.⁵⁹⁶ A medida que avancemos en este trabajo, iremos viendo que el concepto arendtiano de poder es aún más complejo y se entrecruza, no sin dificultades, con la capacidad de resistir y confrontar la opresión. Aquí me gustaría enfatizar que la mayoría de estudios que recuperan el “poder” arendtiano para repensarlo en términos de empoderamiento, acentúan la dimensión colectiva, sin profundizar cómo repercute al mismo tiempo en la dimensión “personal”.

En este punto es importante no perder de vista el peligro inherente a los estudios que toman como referencia a los individuos para teorizar al “empoderamiento” personal. Suelen entenderlo en términos de incremento de la agencia individual y de la capacidad de elegir de forma razonada cómo desean vivir e, incluso, qué identidad o combinación de identidades eligen mostrar o priorizar.⁵⁹⁷ Desde este punto de vista, uno se empodera a medida que gana autonomía y un mayor control de su propia vida (*self-determination*). Si esto fuese así, el poder estaría enraizado en el potencial que los individuos tienen en su singularidad para “determinar por sí mismos cómo desean vivir sus propias vidas”.⁵⁹⁸

⁵⁹⁴ Arendt, “OV”, en CR, 143. [Trad. cast.: “SV”, en CR, 146].

⁵⁹⁵ “Arendt views power as an end in itself, and thus as an intrinsically normatively positive phenomenon. But since Arendt equates power in this sense with action and, thus, with the domain of the political itself, she tends to neglect ways of exercising power that are oriented toward strategic or nefarious ends”, Amy Allen, “Power, Subjectivity, and Agency: Between Arendt and Foucault,” *International Journal of Philosophical Studies* 10, n.º 2 (2002): 143.

⁵⁹⁶ Allen, “Rethinking Power”, 35.

⁵⁹⁷ Sobre la “elección razonada” de nuestra identidad, véase Amartya Sen, *Identidad y violencia: la ilusión del destino*, trad. Verónica Inés Weinstabl y Servanda María de Hagen (Buenos Aires: Katz, 2007). Según Sen, “el papel del razonamiento y de la elección en la reflexión sobre la identidad es [...] sumamente importante” (p. 30) para enfatizar la dimensión plural de nuestras identidades y confrontar la ilusión de la identidad única como destino. Pero, para ello, confía en la “libertad sustancial” que cada individuo tiene para hacer esa elección. En este sentido, si bien tiene presente la multiplicidad de pertenencias que nos atraviesan, su postura se distancia del tratamiento arendtiano de la libertad como inicio, la gratitud hacia lo dado y la no-soberanía. Según él, “el punto en cuestión no es si es posible elegir cualquier identidad (eso sería una afirmación absurda), sino si de hecho podemos elegir entre identidades alternativas o combinaciones de identidades y, lo que quizás es más importante, si tenemos libertad con respecto a qué prioridad darles a las diversas identidades que podemos tener simultáneamente” (p. 67).

⁵⁹⁸ Peg Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights*, 47. En este marco de análisis, Birmingham critica la interpretación de los derechos humanos de Michael Ignatieff, que los considera “un lenguaje de empoderamiento individual, y el empoderamiento de las personas es deseable porque cuando los individuos tienen una agencia, pueden protegerse contra la injusticia”. La filósofa concluye que Ignatieff sigue ligado a “la tradición moderna que entiende a los derechos en términos de agencia individual y autodeterminación: como agentes autónomos [...]”.

Nada más lejos de la propuesta de Hannah Arendt, para quien “el hombre concreto como individuo es siempre impotente”.⁵⁹⁹ Esos postulados reintroducen la idea moderna de la soberanía del sujeto autorreferencial y la viabilidad de un poder “omnipotente” que fusiona su carácter ilimitado con el potencial para dominar. Y es que, para Arendt, el poder comparte con la acción la carencia de límites materiales, a excepción del encuentro con otros hombres y otras mujeres. Son los otros el único límite y, a su vez, condición material del poder tal y como ella lo entiende, en términos esencialmente relacionales, y que se pierde siempre que lo pensamos como una posesión individual. En este sentido, llega a decir que “si el poder fuera más que esta potencialidad de estar juntos, si pudiera poseerse como la fuerza o aplicarse como ésta en vez de *depender del acuerdo temporal y no digno de confianza de muchas voluntades e intenciones*, la omnipotencia sería una concreta posibilidad humana”.⁶⁰⁰

Su crítica a la idea del poder como pertenencia individual, también sale a la luz desde el punto de vista de los oprimidos. Reflexionando sobre los parias que se ven obligados a refugiarse en los ámbitos de la vida privada e íntima, Arendt establece una distinción entre la “fuerza individual” y el poder que es siempre plural y político. Está convencida de que ese retiro a la vida privada puede convertirse en una forma de resistencia íntima-personal, siempre y cuando no se pierda de vista que esa huida no expresa ningún “poder interior”, sino la realidad del mundo y que, “por lo tanto, la verdadera fuerza del escapismo surge de la persecución [...]”.⁶⁰¹ Esto supone que el incremento de la fuerza personal del fugitivo depende de si aumenta el peligro que se da el mundo y si bien es de gran relevancia moral, tiene una “limitada importancia para la política [...]”, precisamente porque el “*poder solo surge allí donde las personas actúan en conjunto, pero no donde las personas se hacen más fuertes como individuos*”.⁶⁰²

A lo largo de los siguientes capítulos veremos que la idea de que para transformar las condiciones del mundo primero hace falta transformarnos como individuos no solo le parece a Arendt un error de perspectiva, sino una actitud antipolítica. Si hay una tesis sobre la que se levanta su teoría política es que “el punto central de la política es siempre la preocupación

⁵⁹⁹ Arendt, *DF*, cuaderno III [11], 62.

⁶⁰⁰ Arendt, *HC*, 201. [Trad. cast.: *CH*, 224]. El subrayado es mío. Esta diferencia entre el poder como mera agencia individual y el poder como acción colectiva guarda relación con el viejo debate entre el concepto liberal y el concepto republicano de libertad, un debate que se inicia en el siglo XIX con Benjamin Constant y llega hasta Isaiah Berlin, Hannah Arendt, Quentin Skinner, John Rawls y Jürgen Habermas. Véase, por ejemplo, la polémica entre Rawls y Habermas, en la que Habermas defiende que no puede haber libertades y derechos individuales si no hay una acción colectiva que los reclame y los proteja mediante unas instituciones públicas y democráticas: *Jürgen Habermas y John Rawls, Debate sobre el liberalismo político*, ed. F. Vallespín (Barcelona: Paidós/ICE de la UAB, 1998).

⁶⁰¹ Arendt, “On Humanity in Dark Times”, en *MDT*, 22. [Trad. cast.: *HTO*, 33].

⁶⁰² Arendt, “On Humanity in Dark Times”, en *MDT*, 23. [Trad. cast.: *HTO*, 33]. El subrayado es mío.

por el mundo y no por el hombre”.⁶⁰³ Como ha señalado Margaret Canovan y muchos otros autores y autoras, Arendt no es una pensadora *person-centred*, sino *world-centred* y para que la identidad personal pueda configurarse-revelarse es necesario priorizar el mundo compartido.⁶⁰⁴

En esta línea, su noción de poder como empoderamiento colectivo que emana de la acción en concierto, también está enraizada en esta primacía. Pero ello no significa que no repercuta en el empoderamiento de la identidad personal ni que la filósofa no tenga ningún interés en dar cuenta de él. Es necesario repensar su noción de poder desde las complejas articulaciones entre el espacio político o mundo común y las subjetividades que emergen en él. Como dice Amy Allen, “aunque el poder surge de individuos que actúan en conjunto, también hace posible tal acción colectiva al proporcionar el espacio dentro del cual tales acciones pueden llevarse a cabo. Y, en la medida en que el poder es constitutivo del espacio público, también sirve como precondition para la agencia, ya que la propia identidad como actor solo puede lograrse plenamente a través de la acción en público”.⁶⁰⁵

De hecho, una de las principales preocupaciones que recorren su pensamiento de principio a fin es precisamente el temor al aislamiento que desempodera a los grupos y a sus miembros, llegando a decir que “quienquiera que, por las razones que sean, se aísla y no participa en ese estar unidos, *sufre la pérdida de poder y queda impotente*, por muy grande que sea su fuerza y muy válidas sus razones”.⁶⁰⁶ Del mismo modo que la identidad personal no está dada de antemano y es la recompensa por actuar con otros, el empoderamiento personal se gana en esa acción y, como ella, es contingente e imprevisible. En este sentido, se trata de un empoderamiento que, lejos de manifestar una disposición individual o un mayor control de la propia vida, (1) aumenta la capacidad de agencia del individuo siempre intersubjetiva, (2) así como las posibilidades de aparecer ante los demás en su unicidad (3) y de vivir en contigüidad con otros seres humanos, sin que su propio empoderamiento introduzca la ilusión de autonomía y omnipotencia.

⁶⁰³ Arendt, *QP*, 57.

⁶⁰⁴ Margaret Canovan, “Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm”, *History of Political Thought IV*, n.º 3 (1985): 635.

⁶⁰⁵ Allen, “Power, Subjectivity, and Agency”, 138.

⁶⁰⁶ Arendt, *HC*, 201. [Trad. cast.: *CH*, 224]. El subrayado es mío. En el contexto de análisis de la revolución, dice: “Por lo que se refiere al individuo es evidente que gana tanto poder con el sistema de promesas mutuas como pierde cuando presta con su consentimiento a que el poder sea monopolizado por el gobernante. A la inversa aquellos que «pactan y se reúnen» pierden, en virtud de la reciprocidad, su aislamiento, mientras en el otro caso es precisamente su aislamiento el que es garantizado y protegido”. Arendt, *OR*, 170. [Trad. cast.: *SR*, 175].

En primer lugar, empodera a los individuos porque aumenta su posibilidad de participar en el mundo y de transformarlo, sin pretender dominarlo. Es importante recordar que la libertad en términos arendtianos no remite a la capacidad de elegir racionalmente entre dos o más opciones dadas, sino la capacidad de comenzar lo inesperado, sin un final predecible. En este sentido, el empoderamiento de la identidad personal que puede deducirse de su análisis, no supone el incremento de una “libertad sustancial” para elegir de forma razonada nuestra identidad, ni tiene como recompensa un mayor control sobre el curso de las acciones o de la propia vida. Ello supondría sustituir la libertad como iniciativa del sujeto político por el dominio del *homo faber* o, con otras palabras, supondría remplazar al actor o la actriz por un autor o autora, deshaciéndose de los riesgos inherentes a la acción, pero también de sus beneficios: la posibilidad de interrumpir procesos, de comenzar algo nuevo y de revelar “quién es” en ese comienzo.

El incremento de las posibilidades de aparecer como unicidad es precisamente el segundo aspecto a tener en cuenta. Consiste en adquirir realidad para los demás e incluso poder elegir “hasta cierto punto” cómo aparecer ante ellos según las exigencias del mundo, pero en ningún caso en función de la elección personal razonada entre una pluralidad de opciones dadas. Aunque esta perspectiva tiene en cuenta que la identidad nunca es “una” ni “pura”, acaba considerándola una construcción individual, que bien se aproxima a la versión del sujeto moderno que “se hace a sí mismo”. Además, en el capítulo anterior hemos visto que esa “elección” de cómo mostrarse en el mundo no asegura cómo somos percibidos por los demás, porque son ellos los que pueden captar al “quién” revelado en la acción y narrar su biografía. Desde la óptica arendtiana, el agente se empodera por la misma posibilidad de actuar y (re) configurar su propia identidad en la acción conjunta con otros, así como por el mismo reconocimiento que estos hacen de su unicidad. Es más, cuanto mayor capacidad de acción y revelación adquiere el agente por el reconocimiento que otros hacen de él como singularidad no intercambiable, más rica será su perspectiva y más amplia su apertura al mundo, repercutiendo al mismo tiempo en el empoderamiento de los demás.⁶⁰⁷ Ahora bien, en un espacio de aparición en que “la realidad del mundo y del sí mismo” solo es posible si confluyen una pluralidad de voces desde distintas perspectivas, tan “empoderador” para el individuo es tener la posibilidad de unir su voz a otros sin perder el reconocimiento de aquello que la hace

⁶⁰⁷ Véase Allen, “Solidarity after Identity Politics” y Drews Lucas *The Primacy of Narrative Agency* (tesis doctoral), 149: “Recognition through speech and action gives agents the confidence to risk further political participation. It is empowering to feel one’s point of view coalesce with that of distinct others through acting together [...]. Acting in concert is empowering because it gives one the sense that one’s speech and actions are recognised and accepted by others. The more one’s community listens to and supports one, the greater her sense of agency”.

única, como poder expresar su desacuerdo, sin que ello suponga su exclusión o la absoluta indiferencia.

Finalmente, la experiencia misma de “vivir juntos” en el encuentro de los distintos puntos de vista del mundo que incrementan el potencial para actuar en comunalidad con otros, no supone un mayor control de nuestras propias vidas e identidades, pero aumenta la posibilidad de resignificarlas. La primacía que Arendt concede al mundo común parte del hecho de la pluralidad como condición humana y, a su vez, como condición y logro de esa forma específica de vida política, a la que concede el privilegio de la revelación de la unicidad, enraizada en la capacidad de comenzar.

En el apartado anterior vimos que esta fusión de natalidad y pluralidad permite pensar ese “vivir juntos” como confluencia de la igualdad y la diferencia, esto es, más allá de la identidad como una identificación que no permitiría dar cuenta de las singularidades que lo componen y, a su vez, más allá del rechazo de toda identidad, que no daría cuenta en qué sentido(s) se puede hablar del “vivir unido de un pueblo”. Desde esta perspectiva, el empoderamiento de la identidad personal como práctica plural, consiste en “aprender a compartir el mundo en común con los demás”⁶⁰⁸ en esa tensión de igualdad y diferencia que le es inherente, y la rearticula continuamente a través de las acciones, así como también de los relatos compartidos. Éstos cumplen un papel fundamental en el empoderamiento colectivo y personal, no tanto porque “las historias mismas tengan poder; [sino porque] al permitir diálogos que abarcan diferentes puntos de vista, el acto de compartir historias nos ayuda a crear un mundo que [siendo] más que la suma de sus partes individuales”,⁶⁰⁹ resignifica las biografías particulares que lo integran.

De todo esto se deduce que no hay empoderamiento de la identidad personal sin empoderamiento colectivo, pero éste subsiste solamente si promueve el empoderamiento personal y no anula la singularidad.

I. 2.3. ¿Identidad personal *versus* violencia?

⁶⁰⁸ Uschi Bay, “What can Hannah Arendt’s Therorising Add to Critical Social Workers Emporwerment Practice?”, en *TASA & SAANZ Joint Conference 2007. Public Sociologies: Lessons and Trans-Tasman comparisons*. (Auckland: University of Auckland, 2007), 6. Disponible online: <https://tasa.org.au/wp-content/uploads/2008/12/198.pdf>

⁶⁰⁹ Michael Jackson, *The Politics of Storytelling. Variations on a Theme by Hannah Arendt*, (Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2013), 57-58. Y continúa diciendo “While it is true that stories may sanction inequality and division, my interest here is in the ways in which storytelling involves not the assertion of power over others, but the vital capacity of people to work together to create, share, affirm, and celebrate something that is held in common”.

1.2.3.1. Las tensiones entre la violencia y la identidad personal

Desde la perspectiva que ofrece el análisis arendtiano del poder en términos de “empoderamiento”, queda reflejada más claramente su vinculación con el lenguaje, la agencia, la aparición, y con la construcción intersubjetiva de la identidad colectiva y personal. En la medida en que emerge de la acción conjunta y, al mismo tiempo, (re)configura y mantiene activo el espacio de empoderamiento colectivo que permite a los individuos comenzar algo nuevo por iniciativa propia y en ese acto empoderarse ellos mismos, no solo aparece como “la posibilidad del estar juntos”, sino también de la propia subjetividad. Tal es así que en *La condición humana* llega a decir que “sin un espacio de aparición y sin confiar en la acción y el discurso como modo de estar juntos, ni la realidad del yo de uno, de su propia identidad, ni la realidad del mundo circundante pueden establecerse fuera de toda duda”.⁶¹⁰

Ahora bien, si la violencia es lo opuesto al poder que sostiene ese espacio de aparición, de acción y revelación, debería ser pensada como aquello que lo destruye sin tener que recurrir necesariamente a medios físicos. En el cuarto capítulo intentaré demostrar que, si bien no hay duda de que la dimensión físico-instrumental de la violencia es predominante en la propuesta política de Arendt, ella misma ofrece un marco teórico para pensarla más allá del momento en que las armas toman el lugar de las palabras. En este punto conviene adelantar que la violencia física o instrumental solo representa una de las modalidades que pueden extraerse de sus reflexiones, si la pensamos en conexión con su análisis de la identidad personal.

El desplazamiento del foco de análisis de la tesis que contrapone el poder y la violencia al que tiene en cuenta su relación con el espacio de aparición como condición de la configuración de la identidad, aproxima (aunque con ciertos matices inconmensurables) la concepción arendtiana de la violencia a la versión de Judith Butler que la define como “*explotación de [esa] forma original por la que existimos, como cuerpo [pero no solo como cuerpo], fuera de nosotros y para otros*”.⁶¹¹ Puesto que, según Arendt, existimos “fuera de nosotros y para otros” cuando nos unimos a ellos mediante la palabra y la acción, pensar la violencia como ruptura de esa relación, permite comprender mejor en qué sentido la vincula al “silencio” mencionado en los apartados anteriores. Decía que esta conexión se debe al mutismo que impone el acto violento, pero fundamentalmente a que la violencia carece del potencial para generar

⁶¹⁰ Arendt, *HC*, 208. [Trad. cast.: *CH*, 231]. Véase también Amy Allen, “Power, Subjectivity, and Agency”, 138 y Alexander Keller Hirsch, “The Promise of the Unforgiven: Violence, Power and Paradox in Arendt” 39, n.º 1 (2012): 47.

⁶¹¹ Butler, *Vida precaria*, 54. Estos diferentes matices se deben a la poca atención que Arendt presta a la dimensión corporal. No obstante, se aproximan al percibir la violencia como ruptura de la ontología relacional de los seres humanos.

palabras. Tal es así, que llega a definirla como “el único tipo de acción humana que es muda por definición; no es mediada por palabras ni es operada través de [ellas]”,⁶¹² si por “palabra” entendemos la modalidad específica del lenguaje convertido en acción performativa y en fin en sí mismo.

Esto es evidente en el caso de la violencia física en que las armas se convierten en mediadoras de las relaciones interhumanas y el silencio que imponen perdura tras su paso. Como dice Wolfgang Sofsky en su estudio antropológico sobre ella, “trastorna al hombre por dentro y por fuera, la constitución del hombre queda dañada para siempre [...] [y] cuando todo ha pasado, nada vuelve a ser como antes”.⁶¹³ Esto también está presente en la obra de Hannah Arendt, particularmente cuando define al dolor físico como la menos comunicable y más desingularizadora de todas las experiencias. En el momento en que el cuerpo es sometido a la violencia, el lenguaje articulado junto a la singularidad de la víctima se pierde en su cuerpo sufriente. Por eso, sostiene que es necesario tomar cierta distancia de la experiencia de la violencia para poder narrarla, aunque el relato sea siempre parcial. Y es que, según Arendt, la violencia no solo es muda por el mutismo inherente al propio acto violento que silencia a la víctima y el victimario, ni tampoco porque es incapaz de crearla, sino también porque tiene algo de indecible (*unspeakable*) ella misma y la huella que deja excede a la palabra articulada, más allá de toda distancia temporal.⁶¹⁴

Sin embargo, esta conexión entre silencio y violencia no significa que Arendt pase por alto toda relación con el lenguaje.⁶¹⁵ Cuando las palabras son empleadas como vehículo de las intenciones o “como armas de combate”,⁶¹⁶ pierden su carácter performativo, se convierten en clichés que oscurecen la esfera pública y no revelan nada de la realidad del mundo ni de las personas que las pronuncian o se convierten en “mero hablar”⁶¹⁷ con un propósito puramente

⁶¹² Arendt, “Religión y política”, en *EC*, 455.

⁶¹³ Sofsky, *Tratado sobre la violencia*, 78.

⁶¹⁴ Véase el primer capítulo de Bar On, *The Subject of Violence: “Signs of Trauma”* (especialmente, pp. 11-18). Es interesante la doble dimensión que esta autora tiene en cuenta para analizar las relaciones entre violencia y silencio. Por un lado, comparte con Arendt la idea de que hay algo de la violencia que se escapa al lenguaje articulado. Por otro lado, toma de los estudios feministas la idea de que hay prohibiciones normativas para hablar de ciertas formas de violencia (por ejemplo, la violación) y vindica la necesidad de desprivatizarlas a través de la narración pública y que puedan adquirir realidad para los demás. Hay una tensión en la obra de Arendt entre la violencia muda y su defensa de la necesidad de narrarla. Véase el apartado II.5.3.2. Narrar la experiencia de la violencia.

⁶¹⁵ Solo algunos comentaristas tienen presente esto. Por ejemplo, según Fina Birulés, Arendt “no ignora que no es posible encontrar un lenguaje que no esté contaminado por la violencia, [pero] la vía que emprendió fue la de la distinción entre el poder y a violencia”. Birulés, *Una herencia sin testamento*, 125.

⁶¹⁶ Arendt, “Comprensión y política”, en *EC*, 372.

⁶¹⁷ Arendt, “Religión y política”, en *EC*, 455. Véase Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights*, 27. Los clichés son prejuicios sobre los que se asienta cualquier comunidad acrítica y a los que Arendt contraponen la capacidad de pensar. El caso más paradigmático es el de Otto Adolf Eichmann: “En tanto fuera capaz de pronunciar una frase con-

ideológico. Este sería el caso de la guerra, que utiliza el lenguaje “para engañar al enemigo o para deslumbrar a todo el mundo con la propaganda”⁶¹⁸ y, en cualquier caso, como “pretexto para justificar la violencia”.⁶¹⁹ También sería el caso de la hipocresía o la mentira que utiliza al lenguaje para ocultar la realidad del mundo y le arrebató su carácter contingente, al decir a los oyentes lo que desean escuchar.⁶²⁰ De las mentiras, llega a decir que “contienen un elemento de violencia”, especialmente cuando se trata de “la mentira organizada [que] siempre tiende a destruir lo que se haya decidido anular”.⁶²¹ Del mismo modo que la violencia puede destruir el poder pero no es capaz de restaurarlo, el elemento de violencia inherente a las palabras empleadas para ocultar realidades puede “destruir la verdad, pero no puede reemplazarla”.⁶²² Lo que en todas estas situaciones pierden esas palabras es su “cualidad del discurso”,⁶²³ que es la cualidad de revelar la “verdad”⁶²⁴ como confluencia de la multiplicidad de perspectivas y, a su vez, de revelar la “unicidad” de quienes las exponen. Por decirlo con Arendt, en todos estos casos “las palabras no revelan nada, el descubrimiento solo procede del acto mismo, y esta realización, como todas las realizaciones, no puede revelar al «quién», a la única y distinta identidad del agente”.⁶²⁵

soladora, ya archivada en su memoria, ya de repentina invención, estaba satisfecho, y ni siquiera se daba cuenta de la existencia de 'inconsecuencias' y 'contradicciones' [...] este horrible don de consolarse con clichés no lo abandonó ni en la hora de su muerte”. Arendt, *EJ*, 55. [Trad. cast.: *EJ*, 84]. Resulta relevante para esta tesis la vinculación que la filósofa establece entre el uso de clichés en el lenguaje cotidiano (que llegan a institucionalizarse) y el incremento de la predisposición a sustituir la palabra por los medios de violencia. Véase también Arendt, “Comprensión y política”, en *EC*, 372 y Remi Peeters, “Against Violence, but Not at Any Price,” *Ethical Perspectives* 15, n.º 2 (2008): 182.

⁶¹⁸ Arendt, *HC*, 180. [Trad. cast.: *CH*, 204].

⁶¹⁹ Arendt, “Religión y política”, en *EC*, 455.

⁶²⁰ Hacer inviable lo impredecible es el gran logro de toda ideología, claramente relacionada con los clichés. Véase Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights*, 27.

⁶²¹ Arendt, “Truth and Politics”, en *BPF*, 252. [Trad. cast.: “Verdad y política”, en *EPF*, 265]. La cita continúa: “aunque solo los gobiernos totalitarios de manera consciente hayan adoptado la mentira como paso previo al asesinato”. No obstante, es una práctica mucho más habitual de lo que Arendt percibió. Sobre la conexión entre la mentira, la hipocresía, la rabia y la violencia, véase *OR*, 98-109. [Trad. cast.: *SR*, 99-109] y “OV”, en *CR*, 165-166 [Trad. cast.: “SV”, en *CR*, 162-163].

⁶²² Arendt, “Truth and Politics”, en *BPF*, 259. [Trad. cast.: *EPF*, 272].

⁶²³ Arendt, “Comprensión y política”, en *EC*, 372.

⁶²⁴ Arendt, “Religión y política”, en *EC*, 455. En este punto es relevante tener en cuenta las implicaciones epistemológicas, y no solo eticopolíticas, de la mentira, la hipocresía, la manipulación, etc.: “The darkness of a time [...] is brought about by injustice, silent complicity with it, as well as by deployments of deceptive and camouflaging forms of speech—hence, a language that intentionally hides more than it discloses, like the language of commercial advertisement, government propaganda, and, most generally, the ideological language of totalitarian thinking. These language uses are conscripted and intended to pacify or mobilize and not to engage with truth and meaning, especially a kind important for participatory politics, which they actually degrade”. Bar On, *The Subject of Violence*, 66.

⁶²⁵ Arendt, *HC*, 180. [Trad. cast.: *CH*, 204]. Desde esta perspectiva, no puede decirse que Arendt ignore las relaciones entre lenguaje y violencia como “desempoderamiento”, es decir, como una forma de usar el lenguaje que enmudece a algunos. No obstante, lleva razón Keith Topper al enfatizar que: “What Arendt doesn't discuss is how differential 'linguistic competences' and modes of embodied speech (such as accent, diction, syntax, bearing, etc.) become markers

Ahora bien, la vinculación que establece entre la violencia y el silencio y se expresa en esta incapacidad de aparecer como unicidad, va más allá del uso corrompido de las palabras como vehículo de la mentira o del momento en que son sustituidas por las armas. Como ya adelanté y desarrollaré en el cuarto capítulo, también hay un elemento de violencia inherente a todas las actividades constatativas que se imponen sin mediación de discursos, pero tampoco de ningún tipo de instrumento como las actividades productivas del *homo faber* a las que Arendt vincula directamente a la violencia física. Concretamente, se trata de las actividades del *animal laborans* que siguen el ritmo compulsivo de los procesos biológicos. Allí donde predominan estas actividades, el lenguaje pierde su carácter performativo y se torna puramente referencial; es empleado para “comunicar necesidades inmediatas e idénticas”;⁶²⁶ por lo que, según la filósofa, bien podría sustituirse por signos y sonidos.

Debido a este carácter referencial, se convierte en el modo de comunicación propio del ámbito privado. Hemos visto que éste era el espacio al que relega las necesidades corporales, las actividades laborales orientadas a satisfacerlas y, en general, todo lo que, según ella, forma parte de la dimensión natural de la vida humana, carece del poder de la palabra y amenaza la pluralidad de la esfera pública. En este punto resulta relevante que, desde una perspectiva atenta a las actividades y la comunicación constatativa, la violencia no solamente parece quedar vinculada a ciertas actividades, sino a los espacios donde se desarrollan y, de forma aún más polémica, a los individuos y grupos que quedarían relegados a ellos.⁶²⁷

La misma Arendt reconoce que, “aunque todos los hombres [y las mujeres] son capaces de actos y palabras, la mayoría de ellos [...] no viven en [el espacio político]”.⁶²⁸ Pero, precisamente porque, según ella, ser excluidos de él “significa estar privado de realidad, que, humana y políticamente hablando, es lo mismo que aparición”,⁶²⁹ resulta sumamente problemático que asuma que la mayoría no puede formar parte de él. Es problemático, porque la exclusión

of ‘distinctions’ that often inconspicuously accord authority and legitimacy to some forms of speech while devaluing and delegitimizing others”. Para solventar esta carencia el autor elabora una original lectura complementaria entre las propuestas de Arendt y Pierre Bourdieu. Keith Topper, “Arendt and Bourdieu between Word and Deed,” *Political Theory* 39, n.º 3 (2011): nota n.º 3, 373.

⁶²⁶ Arendt, *HC*, 176. [Trad. cast.: *CH*, 200]. Para un análisis de la violencia constatativa frente al poder de la palabra performativa, véase el ya mencionado artículo de Honig, “Toward an Agonistic Feminism”, en *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, *op. cit.*, 140: “Here the silence that is opposed to the performative speech-acts valorized by Arendt is not the muteness provoked by violently urgent bodily need, but rather a kind of silent communication, a constative speaking that is strictly communicative and narrowly referential, so narrowly referential that it need not even be spoken”.

⁶²⁷ Desarrollaré este tema en el último capítulo e iré matizando esta distinción. Más que pertenecer a uno u otro espacio, la violencia se caracteriza por ser un fenómeno (marginal) que los delimita.

⁶²⁸ Arendt, *HC*, 199. [Trad. cast.: *CH*, 221].

⁶²⁹ Arendt, *HC*, 199. [Trad. cast.: *CH*, 222].

de los muchos parece convertirse en la condición de la agencia política y empoderamiento de unos pocos, pero, fundamentalmente, porque quienes quedan fuera del espacio de aparición se convertirían en sujetos apolíticos, sin realidad ni posibilidad de tener una biografía reconocida. Arendt no parece considerar las posibilidades de la (re)configuración de la identidad personal más allá de esas estructuras comunicativas del poder que sustentan dicho espacio de aparición, es decir, en aquellos contextos en los que no hay reconocimiento y predominan los espacios de silenciamiento e indiferencia, cuando el poder es sustituido por la violencia y la pluralidad es arrasada por la uniformidad. En definitiva, su pensamiento político sería incapaz de ofrecer recursos para pensar “la paradójica pluralidad de los seres únicos”⁶³⁰ en marcos violentos.

Desde esta perspectiva, identidad y violencia parecen oponerse en los mismos términos que lo público y lo privado, lo político y lo prepolítico. La violencia muda, interruptora del discurso y, por tanto, destructora del espacio de aparición, aparecería como mera desconfiguración de la identidad personal. Ésta, por su parte, solo podría revelarse mediante las palabras y las acciones en la esfera política no violenta. En su intento por recuperar la dignidad de lo político como respuesta a las catástrofes del siglo XX y de preservarlo como espacio de aparición y de empoderamiento sin violencia, Arendt no solo parece restringir la noción de poder a una visión positiva, pasando por alto la multiplicidad de formas que puede adoptar, así como la noción de violencia a lo prepolítico, desatendiendo el rol que puede desempeñar en la esfera política; también parece perder de vista que para comprender los procesos de transformación —de (des)configuración, pero también de (re)configuración— de la identidad personal, tan significativas son las relaciones “no-violentas” de comunicación como las de dominio y violencia. Es más, parece pasar por alto que “quiénes somos” se (re)configura continuamente como resultado nunca definitivo de las (des)articulaciones (visibles e invisibles) entre ambos procesos.⁶³¹

No obstante, a lo largo de los próximos capítulos intentaré demostrar que su obra no deja de ofrecer recursos para trascender estas limitaciones. Si bien no se pueden pasar por alto las distinciones binarias que conforman la red conceptual de su propuesta, el tratamiento arendtiano de la violencia en conexión con el de la identidad personal no puede ser reducido a una relación de contrarios. De hecho, se convierte en una vía de análisis novedosa que permite suavizarlas. Esto sale a la luz tan pronto como descubrimos que, para ella, la pregunta “¿quién eres tú?” interpela a los sujetos con fuerza precisamente en los tiempos violentos y

⁶³⁰ Arendt, *HC*, 176. [Trad. cast.: *CH*, 200].

⁶³¹ Véase Keller, “The Promise of the Unforgiven”, 47.

es en esos momentos donde encuentra los mejores ejemplos de revelación de la identidad personal.⁶³²

1.2.3.2. “¿Quién eres tú?” en tiempos violentos

Si la violencia interrumpe la palabra o, por lo menos, le arrebatada su cualidad de revelar unicidad, si, además, es ella misma muda porque es incapaz de rehabilitarla y tiene algo de “indecible” (*unspekable*) porque en ciertas ocasiones excede los límites de lo comunicable a través del lenguaje articulado, de lo narrable, resulta paradójico que la pregunta por la identidad y sus mejores ejemplos de aparición resurja con ímpetu cuando los tiempos son oscuros y las identidades dañadas.

Por “tiempos de oscuridad” no debe entenderse tiempos de violencia extrema. Como la misma Arendt señala en el prólogo del libro que lleva por título esa expresión, “no son iguales a las monstruosidades” de las que fue testigo en el siglo XX, pero remite a periodos mucho más habituales en la historia que, sin embargo, no están libres de “crimen y desastre”.⁶³³ A través de la metáfora de la luz y la oscuridad, intenta dar cuenta de formas de violencia menos perceptibles, del modo en que repercuten en la vida y las acciones de ciertas personas y de cómo éstas repercuten a su vez en esos tiempos: “Si la función del reino público es echar luz sobre los sucesos del hombre al proporcionar un espacio de apariencias donde puedan mostrar de palabra y obra, para bien o para mal, quiénes son y qué pueden hacer, entonces la *oscuridad* ha llegado cuando esta luz se ha extinguido por “lagunas de credibilidad” y un “gobierno invisible”, por un discurso que no revela lo que es sino que lo esconde debajo de un tapete [...]”.⁶³⁴

La “luz” de la esfera pública es sinónimo de visibilidad, de aparición y revelación de la unicidad de cada ser humano. La “oscuridad” representa la imposibilidad de mostrar quiénes somos, que, en términos arendtianos, es lo mismo que pérdida de la esfera política y de realidad.⁶³⁵ De este modo, el concepto de “tiempos de oscuridad” adquiere un “sentido amplio”⁶³⁶

⁶³² En este punto, sigo parcialmente a Owens, según la cual Arendt encuentra en los tiempos de guerra el mejor tipo de política y defiende que su teoría está fundamentalmente enraizada en su comprensión de la guerra y su significado político. En mi opinión, esto es extensible a los tiempos violentos, que en la obra de la alemana supera ampliamente los marcos de guerra. Véase Owens, *Between War and Politics*, 3.

⁶³³ Arendt, *MDT*, ix. [Trad. cast.: *HTO*, 11].

⁶³⁴ Arendt, *MDT*, viii. [Trad. cast.: *HTO*, 10].

⁶³⁵ Véase Bar On, *The Subject of Violence*, 68 y nota n.º 41.

⁶³⁶ Arendt, *MDT*, ix. [Trad. cast.: *HTO*, 11].

que puede remitir a situaciones más frecuentes de la vida cotidiana, en las que las acciones pierden potencialidad de inicio y el lenguaje no revela nada. En cualquier caso, alude a aquellos momentos de disolución del espacio de aparición en que los individuos quedan relegados a esferas prepolíticas o “extrapolíticas”, como dice Butler. Y, precisamente porque hemos definido a la violencia como aquello que desgarrar dicho espacio, “los tiempos de oscuridad” pueden ser considerados “violentos” también en el sentido amplio de la palabra: una violencia sutil que socaba la luz pública, fomenta el abandono o la privación del ámbito de aparición y produce identidades dañadas, expuestas a formas físicas de la violencia.

De modo que, por “identidades dañadas” debemos entender aquellas identidades invisibilizadas, privadas de reconocimiento y valorización, que pierden el potencial de la palabra y la agencia, de un lugar en el que sus acciones y opiniones sean significativas para los demás. Identidades que no pueden aparecer en su unicidad, porque son silenciadas a través de distintos mecanismos opresivos que incrementan su exposición a la violencia física o porque la huella de ésta las ha enmudecido. Y, como ya se ha mencionado, estar privado de apariencia es estar privado tanto de la realidad del mundo que emerge de la multiplicidad de perspectivas como de la realidad del sí mismo que toma una posición en él y (re)configura su propia perspectiva en el marco de encuentro intersubjetivo. También es quedar al margen de la práctica narrativa que articula y da sentido a ese espacio común, así como de las historias (*stories*) que otros puedan contar de nosotros.⁶³⁷

Pero “identidades dañadas” son también aquellas que han sido estereotipadas, las identidades asignadas que no se definen tanto por la exclusión de individuos de la esfera política como por “la imposición de máscaras que presentan una cara falsa y le niegan la voz. [...] Estereotipos que niegan la individualidad en toda su complejidad”.⁶³⁸ Estas identidades prisioneras de los discursos y las narrativas de los grupos dominantes no carecen de visibilidad,

⁶³⁷ Véase Bickford, “In the Presence of Others”, *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, *op. cit.*, 317-318. Para la relación entre la experiencia de la violencia y la narración en Arendt, véase el apartado II.5.3.2. Como dice Michael Jackson, “Because violence, like storytelling, occurs in the contested space of intersubjectivity, its most devastating effects are not on individuals per se but on the fields of interrelationship that constitute their lifeworlds”. Jackson, *The Politics of Storytelling*, 57.

⁶³⁸ Bickford, “In the Presence of Others”, *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, *op. cit.*, 318. Véase también Nelson, Hilde Lindemann, *Damaged Identities. Narrative Repair* (Ithaca: Cornell University Press, 2001), 106: “Identities can be damaged and made incoherent or painful in all kinds of ways that have nothing to do with unjust social group relations [...]. The master narrative used by a dominant group to justify the oppression of a less powerful group distort and falsify the group’s identity by depicting the group —and therefore also its member— as morally subnormal. Because group identities, like personal identities, are complex narrative structures of meaning, I’ll argue that oppressive master narratives cause *doxatic* damage —the damage of distorting and poisoning people’s self-conception and their beliefs about who other people are”.

sino de la capacidad (re)creativa que surge del mismo encuentro intersubjetivo.⁶³⁹ De hecho, suelen estar expuestas a una visibilidad absoluta. Relegadas al imaginario dominante, que suele coincidir con el imaginario sesgado de las “identidades asesinas”, son susceptibles de ser criminalizadas. Estos procesos de invisibilización de la identidad personal de la víctima (*quién es*) y de absoluta visibilización de los estereotipos a los que es reducida, suelen coincidir. Cuanto más vulnerable es un grupo o individuo, es más susceptible de ser estereotipado o criminalizado y cuanto más visible es la máscara que le es impuesta, más vulnerable se torna.

Así lo ponía de manifiesto Arendt en “Nosotros los refugiados” (1943), uno de los textos más bellos y desoladores que escribió recién llegada a Estados Unidos, cuando “el problema de aquellos que no son reconocidos para formar parte de ningún mundo compartido”⁶⁴⁰ era su propio problema. Si, por un lado, la expulsión de la comunidad política había privado a millones de personas de su “derecho a actuar” y, por tanto, del derecho a hacer su aparición como individualidades únicas; por otro lado, los convertía en víctimas de la visibilización forzosa a la que suelen quedar expuestos quienes han sido identificados por (o reducidos a) alguna dimensión de su identidad previamente definida como “indeseable”.

Incluso, quedan expuestos a las variaciones de dicha identificación, cuyo resultado no suele variar. Continúa siendo la imposibilidad de revelar la identidad única, por haber sido privados de aquellos recursos que, como vimos en el primer capítulo, confieren a los individuos cierta estabilidad, sin llegar a determinarla: la narración, las promesas, el mundo artificial e incluso la “consciencia de sí” mismo. No sin ironía, la filósofa relata los vaivenes en función de su experiencia como refugiada judía: “Fuimos expulsados de Alemania porque éramos judíos. Pero apenas cruzamos la frontera francesa, nos convertimos en boches [...]. En Europa los nazis confiscaron nuestras propiedades; pero en Brasil tenemos que pagar un 30% sobre nuestros bienes, como el más leal de los miembros de *Bund der Auslandsdeutschen*. En París no podíamos salir de casa más tarde de las ocho porque éramos judíos; pero en Los Ángeles se nos imponen limitaciones por ser «extranjeros enemigos». *Nuestra identidad cambia con tanta frecuencia que nadie logra averiguar quiénes somos realmente*”.⁶⁴¹

⁶³⁹ Esto no significa que puedan reinventarse ellas mismas sin la interdependencia con otros. Como hemos visto en el capítulo anterior, “recibimos de los otros nuestra identidad como mismidad”. Pero, lleva razón Bickford al enfatizar que “hay una diferencia entre ser estereotipado o no ser escuchado [...] y ser escuchado de forma diferente de lo que deseamos. Esta última es una posibilidad política inevitable. Pero no hay formas claras de marcar la diferencia o identificar lo que se encuentra entre la distorsión, por un lado, y la imposible transparencia empática, por otro. Esta es la razón por la cual la interacción política puede ser tan difícil, tan frustrante, tan exigente, especialmente en un contexto de desigualdad”. Bickford, “In the Presence of Others”, *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, op. cit., 328.

⁶⁴⁰ Di Pego, “La identidad 'narrativa' en Hannah Arendt”, 6.

⁶⁴¹ Hannah Arendt, “We Refugees”, en *JW*, 270. [Trad. cast.: “Nosotros los refugiados”, en *ESJ*, 360]. Esta era precisamente la queja compartida por todos los refugiados judíos, sin importar a qué estrato social pertenecieran y el motivo

La situación no ha cambiado demasiado para los refugiados contemporáneos. De hecho, se ha agravado en la era post-11S que ha incrementado los clichés sociales sobre ciertas identidades sociales y, en general, sobre la inmigración, considerada por gran parte de sociedad europea y de otras zonas del mundo como una amenaza a la integridad de la “identidad nacional”. En las últimas décadas hemos visto sistematizarse todo tipo de prejuicios sociales, llegando a las estructuras oficiales del “poder”. Asimismo, estamos siendo testigos de la progresiva institucionalización de la privación “del derecho a aparecer”, a través del surgimiento de acuerdos y leyes que ponen en cuestión el derecho a solicitar asilo como un pilar del derecho internacional, en definitiva, de los derechos humanos, y, al mismo tiempo, criminalizan a la ciudadanía, las organizaciones, entidades, etc., predispuesta a velar por ellos; así como también a través de la proliferación de lo que denominaré “espacios de desaparición” como lo son los campos de refugiados, los puntos calientes, los Centros de Internamiento de Extranjeros, etc.

La identidad colectiva y personal se ha convertido en un problema central de nuestra época tanto desde la perspectiva centrada en el incremento de las identidades replegadas como desde el punto de vista de las identidades dañadas, pero fundamentalmente debido a las paradójicas articulaciones que se dan entre ambas. A medida que ha aumentado la vulnerabilidad del “otro diferente” (sea el refugiado, el solicitante de asilo o el emigrante económico), ha proliferado asimismo la sensación de “vulnerabilidad” ante él y, con ella, los discursos que lo demonizan⁶⁴² y han derivado en fuertes reacciones racistas y antiinmigrantes en gran parte del mundo. En ambos casos vemos diluirse la base intersubjetiva de la construcción de la identidad personal, pero en dos sentidos distintos: si, por un lado, los migrantes que escapan de sus países debido a la violencia de las guerras o la desigualdad extrema y la pobreza son privados de la posibilidad de aparecer como unicidad, con un nombre propio y una biografía narrada; por otro lado, vemos radicalizarse identidades homogeneizantes que restringen el sentido de su singularidad a una única pertenencia, la del imaginario homogéneo de la

por el que “el hecho de ser aceptado como «gran hombre» [más] que como ser humano”, se convirtió en un criterio desesperado de distinción. En *Los orígenes del totalitarismo* repite esta idea: “solo la fama respondería eventualmente a la repetida queja de los refugiados de todos los estratos sociales de que «aquí nadie sabe quién soy yo»; y es cierto que las posibilidades de un refugiado famoso mejoran de la misma manera que un perro con un nombre tiene más probabilidades de sobrevivir que un simple perro callejero que es tan solo un perro” Arendt, *OT*, 287. [Trad. cast.: *LOT*, 408-409].

⁶⁴² En *LOT*, Arendt recupera de *Nazi Conspiracy and Aggression*, publicado por el Gobierno de los Estados Unidos en 1946, la siguiente cita que da cuenta de esto: “Alemania está muy interesada en mantener la dispersión de la judería...; la afluencia de judíos a todas las partes del mundo provoca la oposición de la población nativa y constituye por ello la mejor propaganda de la política alemana respecto de los judíos... Cuanto más pobre sea el judío inmigrante, y por ello más incómodo para el país que le absorba, más fuerte será la reacción de ese país”. Arendt, *OT*, 269. [Trad. cast.: *LOT*, nota n.º 2, 388].

nación.⁶⁴³ En el primer caso se trata de una negación que supone una violencia excluyente y expone a los sujetos a formas de violencia física. En el segundo, estamos ante la reproducción de identidades que fomentan dicha exclusión y se convierten en las “identidades asesinas” de Amin Maalouf.

El mismo concepto de “identidad” (al igual que el de “violencia”) es complejo y siempre precario. Corre el riesgo de caer en interpretaciones saturadas e impermeables, convirtiendo a las identidades en excluyentes y violentas. Sin embargo, estos excesos no deberían llevarnos a rechazar o negar la búsqueda de “identidad” como un proceso incesante e inacabable, pero que es siempre *a partir de y con* los otros. Tan peligroso es su deriva de cierre (la identidad saturada en tanto pura identificación) como pretender erradicarla. Esto queda especialmente reflejado en la situación de extrema vulnerabilidad a la que quedan relegados aquellos a quienes no se les reconoce su unicidad, porque han sido expulsados del espacio donde “se juega la aceptabilidad de la identidad, de las personas y de los colectivos, para formar parte del mundo compartido”.⁶⁴⁴

En los próximos capítulos sostendré que la obra de Hannah Arendt ayuda a repensar estos procesos de desconfiguración y (re)configuración de la identidad personal y el modo en que entran en conexión con distintas formas de violencia, como uno de los principales problemas políticos de nuestra época.⁶⁴⁵ Pero también intentaré dar cuenta en qué sentido ofrece recursos para superar la polaridad entre las identidades asesinas y dañadas, y repensar la posibilidad/responsabilidad de “aparecer” desde la exclusión.

Así como en “Nosotros los refugiados” Arendt criticaba la violencia excluyente que no les permitía mostrar quiénes eran, es sumamente crítica con la inacción de los refugiados judíos y su “rematada manía de negarse a preservar [la] identidad”.⁶⁴⁶ Enfatiza el peligro inherente a la asimilación y el “escapismo” de estos “Ulises vagabundos” que, por ser rechazados, acabaron construyendo “una fachada”⁶⁴⁷ y ocultando quiénes eran en realidad. Frente a ello, Arendt recupera una lección que le había enseñado su madre cuando era apenas una niña y sufría los comentarios antisemitas por parte de sus compañeros de clase: si era atacada, debía quedarse

⁶⁴³ Véase Butler, *Marcos de Guerra*, 43-56.

⁶⁴⁴ Di Pego, “La identidad 'narrativa' en Hannah Arendt”, 6.

⁶⁴⁵ “Alguien a quien no se le reconoce identidad está en la situación de mayor precariedad de que somos capaces de pensar [...]. El problema de la identidad personal es hoy un problema político. Cosa que, apostillemos para volver a Arendt, esta autora ya nos había advertido”. Manuel Cruz, “Hannah Arendt: filósofa en tiempos de perplejidad”, en *Daimon* (2002), n.º 26, 39. Véase del mismo autor, “¿Hay alguien ahí (al otro lado del espejo)? Sobre el derecho al reconocimiento”, en *Las malas pasadas del pasado. Identidad, responsabilidad, historia* (Barcelona: Anagrama, 2005), 37.

⁶⁴⁶ Arendt, “We Refugees”, en *JW*, 273. [Trad. cast.: *ESJ*, 363].

⁶⁴⁷ Arendt, “We Refugees”, en *JW*, 270. [Trad. cast.: *ESJ*, 360].

y defenderse.⁶⁴⁸ Años más tarde, matiza esta antigua enseñanza llegando a la conclusión de que una “solamente puede *defenderse en calidad de la persona que está siendo atacada*”.⁶⁴⁹

En el capítulo anterior hemos visto que, si a la pregunta ¿quién eres? respondió durante un largo periodo de su vida diciendo “una judía”, no era porque pensase que pertenecía a un pueblo privilegiado, ni tampoco por considerarlo simplemente un “dato indiscutible” de su vida, sino porque se había convertido en una forma de resistencia, en un contexto en que los judíos habían dejado de ser considerados como seres humanos y responder como tal habría sido una demostración de gran irresponsabilidad.⁶⁵⁰ Las mismas condiciones históricas de discriminación y persecución por su condición judía convirtieron a la reivindicación de esa dimensión de su identidad en una cuestión política,⁶⁵¹ que pesaba más que cualquier otra dimensión. Pero esa respuesta que transforma el sentido de la propia identidad requiere, como dice Benhabib, transformar la defensa de la dimensión que es atacada (como judía, mujer o refugiada) en un “proyecto político”.⁶⁵²

Esto supone que el ímpetu con que interpela la pregunta por la identidad no solamente varía con el cambio de los tiempos y lo hace con redoblada insistencia cuando somos atacados o expulsados del espacio político, sino que también varía la respuesta y, por tanto, la relevancia política de aquellos aspectos de la identidad que Arendt había definido como prepolíticos. Supone, además, que los tiempos violentos reflejan más intensamente cómo los seres humanos “responden al cuidado del mundo”,⁶⁵³ incluso cuando han sido excluidos de él. Desde esta perspectiva, ya no parece tan clara la distinción normativa entre las esferas pública y privada, la política y prepolítica o la misma distinción entre construcción política de la identidad personal y la dimensión prepolítica de la violencia.

Volveremos sobre esto en el último capítulo. Para concluir éste, es importante no perder de vista una tensión que atraviesa el pensamiento arendtiano de principio a fin. Por un lado, su énfasis en la necesidad de proteger “el derecho a aparecer”, el derecho a revelar la iden-

⁶⁴⁸ Arendt, “¿Qué queda? Queda la lengua materna”, en *EC*, 24.

⁶⁴⁹ Hannah Arendt, “The Jewish Army-The Beginning of Jewish Politics?”, en *JW*, 137. [Trad. cast.: “El ejército judío: ¿el comienzo de una política judía?”, en *ESJ*, 212].

⁶⁵⁰ Véase Arendt, “¿Qué queda? Queda la lengua materna”, en *EC*, 28 y Arendt, “On Humanity in Dark Times”, en *MDT*, 23. [Trad. cast.: *HTO*, 33].

⁶⁵¹ Arendt, “On Humanity in Dark Times”, en *MDT*, 18. [Trad. cast.: *HTO*, 28].

⁶⁵² Véase Benhabib, Appendix “The personal is not the political”, en *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 221-233. Aquí Benhabib distingue lo personal de lo político como si se tratase de “lo privado”. Como ya he mencionado, hay una diferencia entre “lo privado” y “lo personal” o la identidad personal que, para Arendt, se construye en la intersubjetividad pública. Solo teniendo en cuenta esto, es posible defender que la construcción y revelación de la identidad personal se convierte en su obra en un problema “político”.

⁶⁵³ Birulés “Contingencia, historia y narración en Hannah Arendt”, 6.

tividad personal como construcción intersubjetiva, y que tiene como correlato problemático la despolitización de la violencia. Por otro lado, la vindicación del “derecho a esperar cierta iluminación”⁶⁵⁴ en tiempos oscuros violentos, que proviene de aquellas biografías que con sus acciones politizan los espacios que Arendt había definido como prepolíticos y crean espacios de aparición desde la exclusión.

Esta tensión revela, asimismo, una ambigüedad latente en sus textos: la de situarse entre la *desesperación* ante la(s) violencia(s) de la(s) que ella había sido víctima y testigo, y la *confianza* en los inicios que puedan frenar su ciclo y rehabilitar el mundo común. Pero también revela que el desplazamiento del foco de análisis de la contraposición entre el poder y la violencia al estudio entrecruzado de su teorización de la violencia y la identidad personal es un lugar complejo y al mismo tiempo privilegiado de su pensamiento, ya que, como intentaré demostrar, permite ampliar el alcance de sus reflexiones en tres sentidos distintos:

En primer lugar, permite ampliar la noción arendtiana de violencia, en principio restringida a una dimensión física e instrumental. Descubre en su propuesta formas indirectas de la violencia, que contribuyen a la reflexión sobre cómo se manifiestan y confluyen en la actualidad con su modalidad física. Además, flexibiliza los límites prepolíticos (o por lo menos antipolíticos) de esta violencia física en los que parecía estar rígidamente acotada.

En segundo lugar, permite repensar cómo se abren espacios de aparición y se rehabilita la identidad individual, en términos de interacción política, en marcos violentos y, en este sentido, “amplía también los espacios de acción”.⁶⁵⁵ Veremos que hay identidades marginalizadas de lo político que funcionan como repolitizadoras de lo prepolítico y son estas figuras fronterizas las que con sus acciones revelan más intensamente quiénes son, sin por ello convertirse en figuras idealizadas.

De modo que, por último, permite analizar en qué sentido los rígidos contornos que distinguían entre lo público y lo privado, lo político y lo prepolítico, el poder y violencia y, lo que aquí nos interesa, entre la configuración (política) de la identidad y la violencia (prepolítica) como su desconfiguración, también se desdibujan. La relectura de su obra desde el cruce entre la identidad y violencia, además de detectar tensiones, descubre zonas porosas entre las distinciones que lo atraviesan y abre nuevas vías para analizar su contribución al debate contemporáneo sobre las complejas articulaciones entre la identidad y la violencia.

⁶⁵⁴ Arendt, *MDT*, ix. [Trad. cast.: *HTO*, 11].

⁶⁵⁵ Véase, Honig, “Toward an Agonistic Feminism”, en *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, *op. cit.*, 155.

II. ESPACIOS DE DESAPARICIÓN. LAS DIMENSIONES ARENDTIANAS DE LA(S) VIOLENCIA(S) COMO (DES)CONFIGURACIÓN DE LA IDENTIDAD PERSONAL

INTRODUCCIÓN. LA VIOLENCIA: ENTRE EL TERROR, EL MAL Y EL HORROR

Hannah Arendt nunca utilizó el término de “espacios de desaparición”. Sin embargo, dedicó gran parte de su obra a pensar lo otro del “espacio político de aparición”, esos espacios de la vida humana que lo preceden (prepolítico) o destruyen (antipolítico), en los que las relaciones humanas no están mediadas por las acciones y los discursos, y donde, por tanto, no podemos aparecer ante los demás ni recibir de ellos “nuestra mismidad como identidad”. A este ámbito relegó todo aquello que consideraba nocivo para el tejido plural que sustenta el “mundo común”, todo lo que oscurece la luz de lo público, silenciando las palabras y eliminando la distancia necesaria para que cada ser humano pueda mostrarse como sujeto único. No obstante, es necesario distinguir entre lo que aquí llamaré “espacios de desaparición” y lo que en la sección anterior denominé “espacios de ocultación” (ámbito de lo privado y lo íntimo). Ni uno ni otro permitirían, por lo menos en principio, revelar la identidad personal, pues ambos carecen de la pluralidad desde la que la subjetividad puede emerger. Pero mientras que el primero ocupa un lugar central en las reflexiones arendtianas como contrapunto necesario de la visibilidad público-política, el segundo enfatiza el sentido co-activo de expulsión de los sujetos del espacio de aparición, obligándolos a permanecer ocultos y, en este sentido, entra en conexión con la violencia como desencadenante de la desaparición.

En el bloque anterior he analizado cómo Arendt construye una teoría del aparecer y de la identidad en oposición a esa violencia que nos expulsa del espacio político y nos expone a sus formas físicas. Esto planteaba una tensión entre la revelación de quiénes somos y la experiencia de la violencia. Si la identidad personal se construye en el ámbito “pacífico” de las palabras que acompañan las acciones y nos dan visibilidad, que nos empoderan y nos convierten en sujetos reconocibles con biografías narrables, ¿qué rol ocupa la violencia “muda” en los procesos de configuración de la identidad? ¿Está por su propia dinámica destinada a

minar la identidad personal? Y si es así, ¿cómo pensar la identidad en tiempos violentos? La segunda parte de esta tesis tiene como objetivo explorar estas cuestiones, analizando el alcance y las limitaciones de la comprensión arendtiana de la violencia como desconfiguradora de la identidad personal. Se trata de indagar el lugar prepolítico que le concede, prestando especial atención a las tensiones que plantea con su teorización de la identidad personal, pero también a sus posibles articulaciones.

Antes de iniciar este recorrido es necesario aclarar qué entiende Arendt por violencia y qué sentido vamos a recuperar aquí. Para ello, no basta distinguirla de aquello a lo que la filósofa la contrapone —a saber, el poder como acción concertada—, también hace falta diferenciarla de ciertos conceptos a los que está estrechamente vinculada. En este caso, es necesario precisar su relación y distinción con respecto al “terror”, el “mal” y el “horror”. Tres categorías que forman parte de la constelación “horrorizante” del siglo pasado, pero que continúan vigentes y en las últimas décadas han sido recuperadas para analizar manifestaciones contemporáneas de la violencia.

En el discurso radiofónico “Los hombres y el terror” (1953), Arendt explora la larga trayectoria en la que se inscribe la historia del terror como historia del sometimiento humano. A través del análisis de sus distintas tipologías (tiránico, revolucionario, etc.) pretende dar cuenta de la especificidad y novedad de su forma totalitaria. En este texto, el “terror” (en términos generales y sin adjetivos) es definido como un instrumento del que se han servido individuos, grupos y regímenes políticos para estremecer y subyugar a otros individuos. La violencia, por su parte, aparece como una de las herramientas que el terror utiliza para llevar a cabo su objetivo. Sin ser la única, es, no obstante, la más efectiva y el referente último de cualquier otro medio de sumisión. Desde esta perspectiva, terror y violencia comparten una misma racionalidad, la instrumental, y una misma temporalidad, aquella que se inicia con un objetivo y finaliza con su consecución.

Cuando Arendt añade el adjetivo “total” al concepto de “terror”, éste deja de referirse a un instrumento de sumisión y se convierte en la esencia de la forma totalitaria de gobierno.⁶⁵⁶ En este contexto, la violencia reaparece nuevamente como una “herramienta” puesta al servicio del gobierno totalitario, pero con una variación radical: pierde su condición de “medio”, para convertirse en fin en sí. Si la violencia instrumental está contenida en su objetivo —aunque éste sea extremadamente cruel—, el “terror total” remite a una violencia que carece de restricción, sin por ello ser meramente irracional. Se trata de una violencia cuya dinámica

⁶⁵⁶ Véase Cavarero, *Horrorismo*, 75-84.

consiste en no detenerse nunca y, en este sentido, su temporalidad también es otra, la de ser un proceso incesante.⁶⁵⁷

Los campos de concentración y exterminio representan la materialización más extrema de esta tipología del terror. Si bien penetra en el conjunto de la sociedad totalitaria, se ejecuta en estos espacios donde es posible dominar a los sujetos desde dentro hasta eliminar cualquier rastro de espontaneidad. A la efectiva realización de esta forma de dominio que destruye tanto la intersubjetividad como la subjetividad humana, Arendt la denominó “mal radical”. Sin duda, el concepto de mal absoluto, que años más tarde modificará por el de “banal”, está plenamente vinculado a la violencia. Sin embargo, no enfatiza tanto la destrucción física de los sujetos, esto es, el hecho de darles muerte, como el de “dar permanencia al mismo proceso de morir”.⁶⁵⁸

Por su parte, el término de “horror” está ligado a esta tipología del mal que remite a la escena concentracionaria. Arendt llega a decir que “no existen paralelos para la vida en los campos de concentración. Su horror nunca puede ser abarcado completamente por la imaginación por la simple razón de que permanecen al margen de la vida y de la muerte”.⁶⁵⁹ Si el “mal radical” alude al intento de dominar totalmente a los hombres, el “horror” sería “el grado en que los regímenes totalitarios tuvieron éxito en [su] proyecto”.⁶⁶⁰ En este sentido, tiene que ver con la muerte en masa y el modo en que los cuerpos son sistemáticamente eliminados, pero fundamentalmente con la creación de las condiciones para que los individuos solo puedan morir como masa, sin nombre propio. Y estas condiciones pueden establecerse siempre y cuando la violencia supere la dimensión propiamente física y la muerte biológica como culminación.⁶⁶¹

⁶⁵⁷ Como veremos más adelante, en su ensayo “Sobre la violencia” (1969) Arendt distingue directamente entre “violencia” y “terror” sin adjetivos (ni siquiera el de “total”). Aquí la violencia (política) es definida por su carácter “esencialmente” instrumental, en sus medios y racionalidad, y el terror es definido como la esencia de la forma totalitaria de gobierno. Véase Arendt, “OV”, en *CR*, 154. [Trad. cast.: “SV”, en *CR*, 157].

⁶⁵⁸ Arendt, *OT*, 444. [Trad. cast.: *LOT*, 596].

⁶⁵⁹ *Ídem*.

⁶⁶⁰ Dana Villa, *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt* (New Jersey: Princeton University Press, 1999), 17.

⁶⁶¹ Como se puede ver, la violencia aparece como un fenómeno transversal a todas estas categorías. La mayoría de los estudios sobre el concepto arendtiano de violencia encuentran su especificidad en su naturaleza instrumental. No obstante, intentaré demostrar que sus reflexiones sobre estas categorías apuntan a ciertas variaciones en el mismo fenómeno de la violencia, que trasciende una dimensión exclusivamente física y una racionalidad estrictamente instrumental. Al fin y al cabo, una violencia que ya no concluye con la consecución del objetivo varía ella misma, y una violencia cuyo objetivo no es la destrucción física del hombre, obliga a repensar qué tipo de violencia introducen las formas de “matar sin derramamiento de sangre”, a las que Arendt se refería en “We Refugees”, en *JW*, 273. [Trad. cast.: *ESJ*, 364].

En 2009 y bajo la estela del ciclo de violencia que inauguró el 11S, Adriana Cavarero recuperaba la categoría de “horror” frente a la de “terror”, para analizar los nuevos excesos de la violencia contemporánea. Recurriendo a la etimología de ambos conceptos sostiene que, si el “terror” alude a un miedo intenso y la huida como respuesta, el horror nos paraliza en el instante absoluto de lo “monstruoso”. En función de esta distinción, propone el neologismo de “horrorismo” para dar nombre a una violencia unilateral que desplaza la “perspectiva del guerrero” a la de la “víctima inerme” sin capacidad de resistencia y que, según la filósofa italiana, en la actualidad alcanza su máxima representación en los ataques terroristas y el desmembramiento aleatorio de los cuerpos.

El paradigma horrorista nos sitúa ante una violencia dirigida a destruir la unicidad ontológica del cuerpo y del sujeto biográfico que muere sin importar quién ha sido. En este sentido, Cavarero llega a afirmar: “aunque con frecuencia tenga que ver con la muerte, o si se quiere, con el asesinato de las víctimas inermes, se caracteriza por una forma particular de violencia que traspasa la muerte misma [...]. El crimen se revela más profundo y va a las raíces mismas de una condición humana que es ofendida en su nivel ontológico”.⁶⁶² Y en este punto se declara en deuda con el pensamiento Hannah Arendt. Sin embargo, mientras Cavarero remite su estudio de la violencia a la escena de un horror “que está, todo, en el acto violento”,⁶⁶³ Arendt, parece enfatizar los procesos que conducen a su consumación y lo exceden. Al intentar comprender “la vida *en* el horror”,⁶⁶⁴ desarrollada en los campos totalitarios, explora las “lógicas desindividualizadoras” que comienzan mucho antes que la violencia física y alcanzan a víctimas y verdugos.

Es un punto compartido en los estudios sobre la violencia, que no hay masacre, ni genocidio, ni terrorismo, ni, en general, muerte en masa sin una previa desobjetivación de las víctimas.⁶⁶⁵ No obstante, la necesidad de ir más allá de este consenso e indagar cómo se gestan y desarrollan esos procesos, se ha hecho urgente en un contexto en que no dejan de reproducirse espacios de desaparición. De Guantánamo a Saydnaya, de los campos de refugiados y los nuevos *hotspots* al monte Gurugú, proliferan lugares de invisibilización y abandono, de deshumanización y violencia, que se asemejan a los “pozos de olvido” de los que habló Hannah

⁶⁶² Cavarero, *Horrorismo*, 63.

⁶⁶³ “El sentido primigenio del horror no está, con todo, en los motivos o en las pulsiones de un inconsciente perturbado y, mucho menos, en las razones que, en tanto que injustificables o execrables, alinean la violencia con la lógica de los medios y de los fines. En calidad de violencia suprema sobre el absolutamente inerme, el horror está, todo, en el acto”, Cavarero, *Horrorismo*, 165.

⁶⁶⁴ Arendt, *OT*, 441. [Trad. cast.: *LOT*, 593]. Arendt utiliza la expresión “to dwell on horrors” (morar, habitar en el horror).

⁶⁶⁵ Véase Forti, *Los nuevos demonios*, 22.

Arendt. Pero por “espacios de desaparición” no debemos entender únicamente lugares físicos concretos. Tampoco estuvo limitado a una situación física el propio término arendtiano de “espacio de aparición” que he analizado en la primera parte. Debemos prestar atención también, y quizá en primer lugar, a su dimensión simbólica, cuando se trata de la pérdida de un lugar reconocido en las relaciones interhumanas, de la pérdida de “la condición para la posibilidad del estar juntos”.⁶⁶⁶ Y, en este punto, el estudio de las relaciones entre las posibilidades de revelar quienes somos y la violencia como activadora de la desaparición resulta clave.

Hay múltiples formas, físicas y simbólicas, de activar estos procesos. Pero, como veremos en los próximos capítulos, para hacer desaparecer a alguien basta (por lo menos en un principio) con ningunearlo. Arendt no pasó por alto esto y analizó la amenaza que suponían para las relaciones interhumanas la indiferencia y el conformismo. Fue una de las primeras pensadoras en vislumbrar la fina línea que separa el conformismo, la ausencia de pensamiento crítico y la incapacidad de juicio, de los peores excesos. Como es sabido, sustituyó el concepto de “mal radical” por el de “mal banal” para mostrar su conexión con la “terrorífica normalidad” de individuos capaces de “comete[r] delitos en circunstancias que casi le impiden saber e intuir que realiza[n] actos de maldad”⁶⁶⁷ y así poder demostrar que “el mal” no está contenido en los excesos, sino que penetra sutilmente en los ámbitos más cotidianos de la vida o, por decirlo con sus palabras, que “puede invadirlo todo y arrasarlo precisamente porque se propaga como un hongo”.⁶⁶⁸

El nuevo paradigma de los “endemoniados mediocres” que propone Simona Forti para pensar el mal contemporáneo debe mucho a estas reflexiones arendtianas. Intenta salir, como también lo hizo la alemana, de la “escena final” del acto violento y desplaza su foco de atención a los procesos que lo anteceden.⁶⁶⁹ Pretende trascender las lógicas dicotómicas que distinguen entre el bien y el mal, la víctima absoluta y el victimario, y penetran tanto en “los [propios] escenarios del mal” como en las formas en que han sido interpretados y juzgados.

⁶⁶⁶ Forti, Simona, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, 334.

⁶⁶⁷ Arendt, *EJ*, 276. [Trad. cast.: *EJ*, 401].

⁶⁶⁸ Arendt, “A Letter to Gershom Scholem”, en *JW*, 471. [Trad. cast.: *ESJ*, 575].

⁶⁶⁹ “What is more relevant for the question of evil today is to critically question everything that happens before this utterly asymmetrical relationship between the perpetrators of violence and their absolute victims develops”. Forti Simona, entrevista con Bard Evans en “Who Is ‘Evil,’ and Who Is the Victim?”, *New York Times*, Series: “The Stone”, 16 de septiembre de 2016. Disponible online: https://www.nytimes.com/2016/09/17/opinion/who-is-evil-and-who-is-the-victim.html?_r=0. (consultado el 2 de junio de 2017). Esta entrevista forma parte del proyecto “Histories of violence Project” dirigido por el mismo Bard Evans: <https://www.historiesofviolence.com/>. Véase también Forti, *Los nuevos demonios*, 248-249.

De este modo, la filósofa italiana propone transformar dichas lógicas “en un campo de fuerzas y de tensiones en el que las antinomias pierdan su identidad sustancial”.⁶⁷⁰

Esta segunda parte tiene un objetivo similar. No obstante, desplaza el foco de análisis de las reflexiones arendtianas sobre el mal a las de la violencia. Esto se debe a que el “mal” aparece en su obra como un concepto fundamentalmente “descriptivo, no explicativo”⁶⁷¹ y si tiene algún carácter explicativo conduce a condiciones *a priori* moralmente rechazables. Sea radical o banal, destruye la pluralidad inter-humana, así como la que atraviesa a cada individuo en su singularidad. Por su parte, la violencia, que es un fenómeno transversal al mal, el terror y el horror, aparece en algunos pasajes de la obra de Arendt también como el modo extremo de hacerles frente y, en este sentido, admite un marco explicativo más amplio de su emergencia, así como el de sus posibles articulaciones con la (de)construcción y revelación de la identidad personal.

El siglo pasado convirtió a la “víctima inocente” en la protagonista de los conflictos políticos y Hannah Arendt formó parte de la gran cantidad de intelectuales que intentaron dar cuenta de la novedad de esta trágica figura. Sin embargo, no restringió su análisis a la dicotomía víctima impotente - victimario omnipotente y se preguntó una y otra vez cómo resistir la violencia sin fomentar su reproducción. Intentar dar una respuesta a esta pregunta desde sus aportaciones es una cuestión compleja, pues nos lleva a replantear el papel de la reacción violenta en situaciones límites y de las tensas relaciones que surgen con el tema de la identidad. Los tres capítulos siguientes pretenden analizar estas tensiones, a través de la reconstrucción de su teorización de la violencia en conexión con la (des)configuración de la identidad personal.

Para ello me centraré en tres planos de análisis distintos: el histórico, el antropológico y (pre)político. Si los dos primeros reconstruyen el papel de la violencia como desconfiguradora de la identidad personal intersubjetivamente construida, el último se centra en las tensiones y posibles rearticulaciones entre una y otra. Se trata de repensar el daño y la muerte física, pero también los “terrores peores que la muerte”⁶⁷² de los que habla Arendt, a través de su estudio de las transformaciones de la violencia que trascienden la dimensión física y

⁶⁷⁰ Forti, *Los nuevos demonios*, 22.

⁶⁷¹ Owens, *Between War and Politics*, 49. Comparto este punto con Patricia Owens (por lo menos en lo que respecta a la comprensión arendtiana de la categoría del mal): “The difficulty of establishing what evil is becomes clearer with her observation that evil is empty and world-less [...]. The only appropriate response to acts that we take to be evil is dedication to defend what they seek to wipe out. For Arendt, the destruction of plurality is the most evil of political sins”. Véase también Bar On, *The Subject of Violence* 154; y McGowan, que insiste en que “el mal es un hecho, sucede”, “Must Politics Be Violent?”, 269.

⁶⁷² Arendt, “We Refugees”, en *JW*, 266. [Trad. cast.: “Nosotros los refugiados”, en *ESJ*, 356].

ponen en el epicentro la desconfiguración de la identidad personal. Este mismo análisis permite descubrir los límites de la visión dicotómica entre violencia e identidad, y plantea si en contextos violentos y de plena deshumanización, hay lugar para su reconfiguración y revelación. Solo desde una perspectiva atenta a las tensiones y articulaciones entre la identidad y la violencia en la obra de Arendt, será posible recuperar la vigencia de su pensamiento para el estudio de la (re)construcción de la identidad personal como uno de los problemas políticos centrales de nuestro propio tiempo violento.

II.3. LA DIMENSIÓN HISTÓRICA. UNA GENEALOGÍA DE LAS TRANSFORMACIONES DE LA VIOLENCIA

Un análisis de la dimensión histórica de la violencia en el pensamiento de Hannah Arendt no puede pasar por alto la polémica que mantuvo con Eric Voegelin⁶⁷³ sobre *Los orígenes del totalitarismo*.⁶⁷⁴ En la famosa reseña que el historiador publicó en 1953, criticaba toda una serie de “defectos teóricos” enraizados en la falta de objetividad histórica de la filósofa. Su método “determinado emocionalmente”⁶⁷⁵ la habría llevado a aproximarse a los hechos desde una perspectiva sesgada, bloqueando toda posible comprensión.

Arendt no tardaba en responder, enfatizando dos aspectos básicos de su reflexión. En primer lugar, que las emociones y la experiencia personal no pueden ser eliminadas del proceso de investigación histórica, sobre todo cuando lo que se intenta comprender es la aparición de los campos de exterminio. Según ella, forma parte de la misma naturaleza del totalitarismo hacer inviable un acercamiento no atravesado por la indignación y el aborrecimiento de los hechos. Pero, además, cualquier intento de comprensión —que para ella dista de ser “conocimiento científico” y es siempre un proceso estrechamente vinculado a la facultad de imaginación—, involucra “necesariamente” la experiencia personal.⁶⁷⁶ Ello no significa que asuma una perspectiva subjetiva y moralista de la historia, sino que centró su esfuerzo en “describir el fenómeno totalitario como ocurriendo no en la luna, sino en la sociedad humana”.⁶⁷⁷ No se

⁶⁷³ Para abordar este debate véase: Eric Voegelin, “The Origins of Totalitarianism”, *The Review of Politics* 15, n.º 1 (1953): 68-76; Hannah Arendt “A Reply”, *The Review of Politics* 15, n.º 1 (1953): 76-84 [Trad. cast.: Hannah Arendt, “Una réplica a Eric Voegelin”, en *EC*, 483-491]; Eric Voegelin, “Concluding Remark”, *The Review of Politics* 15, n.º 1 (1953): 84-85. Para abordar la polémica desde el intercambio epistolar previo al debate en *The Review of Politics*, véase Peter Baehr y Gordon C. Wells, “Debating Totalitarianism: An Exchange of Letters Between Hannah Arendt and Eric Voegelin. History and Theory”, *History and Theory*, 51 (2012): 364-380.

⁶⁷⁴ Como señalaba Leonard Krieger en 1976, esta es la obra más histórica de Hannah Arendt. No obstante, el autor amplía el análisis de la dimensión histórica de su teoría al conjunto de su obra, distinguiendo entre dos niveles: la teoría arendtiana de la historia y su práctica de la historia, basada en una aproximación a ella desde acontecimientos particulares que revelan su significado y, junto a él, su pasado. Véase Krieger Leonard, “The Historical Hannah Arendt”, *The Journal of Modern History* 48, n.º 4 (1976): 675. Esta es la visión de historia antigua que ella asume frente a la moderna. Arendt, “The Concept of History: Ancient and Modern”, en *BPF*, 41-90. [Trad. cast.: *EPF*, 49-100].

⁶⁷⁵ Voegelin, “The Origins of Totalitarianism”, 70.

⁶⁷⁶ En este mismo texto Arendt dice que el problema de estilo de *Los orígenes del totalitarismo* estaba relacionado con el problema de la comprensión, que “ha atormentado a las ciencias históricas” desde su comienzo. Aunque aquí no desarrolla este tema, es importante señalar la distinción entre “comprender” y “conocer”. El primero precede y sucede al segundo, “comprender, a diferencia de tener información correcta y del conocimiento científico, es un proceso complicado que nunca produce resultados inequívocos. Es una actividad sin fin, en constante cambio y variación, a través de la cual aceptamos la realidad y nos reconciliamos con ella [...]”. Arendt, “Comprensión y política”, en *EC*, 371.

⁶⁷⁷ Arendt, “A Reply”, 79. [Trad. cast.: “Una réplica a Eric Voegelin”, en *EC*, 485-486].

aferró a las teorías, sino a la experiencia, pues como afirmaba en un conocido congreso en Toronto sobre su propia obra, “si perdemos el suelo de la experiencia nos encontramos con todo tipo de teorías”.⁶⁷⁸

Este es precisamente el segundo aspecto que Arendt destaca en su réplica a Voegelin: son los hechos, y no “las influencias o afinidades intelectuales”, el punto de partida desde el que se inicia “todo diálogo de comprensión”. Precisamente porque concede esta primacía a la singularidad e interpelación de los hechos, se distancia de las ciencias sociales y la “historiografía” que, según ella, buscan causas y en ese proceso acaban justificando su emergencia aparentemente inevitable. Insiste en que no había pretendido elaborar una “historia del totalitarismo”, sino tomar su aparición como dato empírico desde el que rastrear los elementos que habían cristalizado contingentemente en ella y, solo a partir de ahí, estudiarlos en términos históricos. Como dice Simona Forti, en esto consiste “la labor genealógico-arqueológica emprendida por Arendt [...], orientada retrospectivamente por la conciencia adquirida gracias al propio hecho totalitario”.⁶⁷⁹

Dejarse interpelar por los hechos⁶⁸⁰ significa estar atentos al “suelo” que configuran, sin por ello ceder a su determinismo, es decir, no quedar atrapados en la aceptación acrítica del mundo que éstos han creado, pero tampoco distanciarse hasta perder conciencia de su existencia y sus peligros. De lo que se trata es de “orientar[se] en la realidad sin vender[se] a ella”.⁶⁸¹ Un equilibrio difícil de mantener cuando se abre “un abismo en el suelo de los hechos” que ya no permite orientarse en la realidad recurriendo a las antiguas herramientas de comprensión. Los campos de exterminio representan para Arendt ese abismo, “la ruptura definitiva del hilo de la tradición”, que ponía en cuestión la propia capacidad humana de comprensión.

No obstante, la pérdida de la tradición para comprender el pasado no significa la pérdida de la relevancia del propio pasado. Si, como afirmaba al final de su vida, “[...] es función del pasado acecharnos a los que somos presentes y queremos vivir en el mundo tal como es realmente”,⁶⁸² la irrupción del totalitarismo obligaba a mirar al pasado para recuperar aquellos

⁶⁷⁸ Arendt, “Arendt sobre Arendt”, en *DHA*, 145.

⁶⁷⁹ Simona Forti, *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*, trad. María Pons Irazábal (Herder: Barcelona, 2008), 76-77.

⁶⁸⁰ De las tres características prohistóricas que Krieger destaca del pensamiento arendtiano —(1) análisis de las variaciones históricas de los conceptos, (2) orientación hacia los comienzos y (3) la interpelación de los hechos—, considera que esta última es la más importante: “She was convinced that the conditions for all decisive change in human affairs, whether constructive or destructive, whether past or future, lay not in the projection of any continuous development but only in the actual onset of events, unforeseen and unforeseeable”. Krieger, “The Historical Hannah Arendt”, 677.

⁶⁸¹ Hannah Arendt, “Dedicatoria a Karl Jaspers”, en *EC*, 262.

⁶⁸² Hannah Arendt, “Home to Roost”, en *RJ*, 270. [Trad. cast.: “A casa a dormir”, en *RJ*, 248].

fragmentos que permitiesen iluminar “los horrores”, pero también recuperar “los tesoros” que ese mismo pasado ofrecía para confrontarlos.⁶⁸³

En este capítulo me centraré exclusivamente en los “horrores”. Para ello recuperaré la genealogía invertida que traza en *Los orígenes del totalitarismo*, con el objetivo de explorar cómo, a su vez, construye una genealogía de las transformaciones históricas de la(s) violencia(s) del siglo XX, ligada a la desconstrucción de la identidad individual. Sin perder de vista la importancia del desarrollo tecnológico y el potencial destructivo de la violencia física, el foco estará puesto en la relación entre sus mutaciones históricas y los procesos de desubjetivación. Una relación atravesada por una triple preocupación que se ha perfilado en el capítulo anterior y recorre el pensamiento arendtiano de principio a fin: en primer lugar, que la violencia interrumpe la palabra a través de la que se revela la identidad personal; que, además, es incapaz de generarla y, por lo tanto, desde la violencia no puede resurgir el diálogo que permite reconfigurarla; por último, que la violencia, ya sea desde la perspectiva del que la padece o el que la ejerce, desde la perspectiva del opresor que establece relaciones jerárquicas o de los oprimidos que se unen en una relación fraternal para resistir a ella, tiende a eliminar la pluralidad desde la que la unicidad de cada cual puede emerger.

De la violencia imperial y la destrucción de la otredad a la violencia totalitaria⁶⁸⁴ y el “devenir superfluo” de la identidad personal, el recorrido que sigue a continuación analiza los fenómenos violentos del siglo pasado y sus residuos contemporáneos en un marco amplio de análisis que pretende dar cuenta de sus precedentes, sin perder de vista su carácter rupturista y contingente. En un contexto global en que la violencia irrumpe en cualquier momento y adquiere la apariencia de un fenómeno aislado que parece romper “un supuesto continuo de no-violencia”,⁶⁸⁵ es necesario enfatizar la especificidad de su surgimiento, no tanto en el marco de una “historia de la violencia” que intente explorar la linealidad retroactiva de sus variaciones, sino de una genealogía atenta a sus (dis)continuidades. Hacerlo, además, rastreando el

⁶⁸³ Véase Birulés, *Una herencia sin testamento*, 163-178.

⁶⁸⁴ Cada vez que mencione los campos de concentración y exterminio, y que utilice el término de “violencia totalitaria”, me estaré refiriendo a su especificidad nacionalsocialista, que es en la que se centra Arendt. Aunque defendió la polémica tesis de que el nazismo y el bolchevismo fueron las dos manifestaciones históricas del totalitarismo, no llegó a desarrollar un estudio completo del segundo.

⁶⁸⁵ “Violence is not so much a question of a single act that breaks a supposed *continuum* of nonviolence or peace. Rather, violence is best understood as a historical cycle of violence and counterviolence. [...] It is a double act that traps human beings in a repetitive pattern from which it is very hard to escape”. Simon Critchley, entrevista con Bard Evans en “The Theater of Violence”, *New York Times*, Series: “The Stone”, 14 de marzo 2016. Disponible online: <https://opinionator.blogs.nytimes.com/2016/03/14/the-theater-of-violence/> (consultado el 3 de junio de 2017). Esta entrevista forma parte del proyecto “Histories of violence Project” dirigido por el mismo Bard Evans: <https://www.historiesofviolence.com>.

análisis arendtiano que las vincula a los procesos (de)constructivos de la identidad individual ofrece una vía novedosa, que permite descubrir los alcances y las limitaciones de sus propias reflexiones, e iluminar la violencia actual desde una perspectiva renovada.

II.3.1. El Imperialismo. La violencia imperial y la destrucción de la otredad

De las tres partes que componen *Los orígenes del totalitarismo* –antisemitismo, imperialismo y totalitarismo–, la segunda puede considerarse el corazón desde el que se articula todo el libro. Se trata de una sección compuesta de múltiples argumentos para demostrar que, sin ser una “causa” del totalitarismo, la experiencia del imperialismo prefiguró gran parte de sus dinámicas y su violencia. De los distintos argumentos que sustentan esta tesis, me centraré concretamente en dos. En primer lugar, la defensa de que el imperialismo descubrió en la raza y la burocracia dos nuevos medios de dominación. Aunque, según Arendt, ambos tuvieron orígenes y evoluciones distintos, confluyeron en el continente africano dando lugar a una violencia sin precedentes que fusionaba trágicamente masacre y administración. En segundo lugar, la tesis del efecto *boomerang*, según la cual esta violencia configurada en las colonias retorna a Europa y prepara el terreno para la aparición de los campos de concentración y exterminio nazis.

Para desarrollar el primero, dividiré el análisis en un apartado centrado en la reflexión arendtiana sobre el encuentro entre colonos y nativos, el pensamiento racial como precedente del racismo y la destrucción de la otredad (reflexión que ha suscitado toda una serie de críticas con las que pretendo dialogar); y un segundo apartado centrado en su análisis de la burocracia como nueva forma de gobierno y el burócrata de las colonias como nueva modalidad del victimario. Tanto uno como otro, permitirán comprender en qué sentido la aparición de las “masacres administrativas” estuvo ligada a ciertos procesos destructivos de la identidad personal (la de las víctimas, pero también la de los victimarios) y cómo estas dinámicas se desplazaron y mutaron, pero no desaparecieron con la decadencia del imperialismo. Finalmente, el tercer apartado centrará el análisis en la tesis del retorno a Europa de estas dinámicas y la forma de violencia que se gesta en las colonias.

II.3.1.1. La invención del racismo y la eliminación de la “disimilitud de la semejanza”

“Si pudiera, me anexionaría los planetas”. Con estas palabras de Cecil Rhodes, Arendt encabeza el bloque dedicado al imperialismo. El estudio de su teorización de la violencia imperial⁶⁸⁶ y de las tesis en las que aquí me centraré debe tener en cuenta otra tesis que recorre la segunda parte del libro de principio a fin: que la expansión imperialista no conoce límites y, precisamente por ello, lejos de representar el esplendor del Estado-nación territorialmente delimitado, representa su declive. Fuertemente inspirada en Rosa Luxemburgo,⁶⁸⁷ Arendt creía que el carácter ilimitado de la expansión imperialista estaba enraizado en las propias dinámicas del sistema capitalista, que solo podía solventar sus contradicciones capitalizando zonas vírgenes.

Según esta postura, la necesidad de dar salida a la superproducción del capital y el incremento del dinero superfluo, condujo a la burguesía decimonónica, hasta aquel momento centrada en sus negocios y vidas privadas, a emprender la conquista de tierras nuevas.⁶⁸⁸ Lo que comenzó siendo la “aventura” de unos pocos hombres audaces en busca de nuevos mercados, recursos y mano de obra barata, acabó transformándose en una empresa nacional y convirtió esta aventura económica en propiamente política. Según el análisis arendtiano, la paradoja inherente a convertir un asunto económico, cuya estructura es ilimitada, en un asunto político incapaz de sustentarla, no tardó en revelarse. La transformación de la “expansión por la expansión” en el principal objetivo de la política exterior del Estado-nación no supuso la politización del proceso imperialista, sino su propia despolitización, que culminaría con el ascenso del Estado totalitario.

⁶⁸⁶ En los siguientes apartados me centraré en el análisis arendtiano de la “violencia imperialista” como una modalidad específica de la larga trayectoria de “violencia colonial” a la que, sin embargo, ella no presta atención. Está interesada en este momento histórico concreto porque, aunque inscribe a la violencia imperialista en lo que ella consdiera como “violencias tradicionales”, ya encuentra aspectos novedosos como precedentes de la “violencia totalitaria”.

⁶⁸⁷ Para la reflexión sobre este punto, véase Hannah Arendt “Rosa Luxemburg. 1871-1919”, en *MDT*, 38-40. [Trad. cast.: *HTO*, 48-50]. Según Bat-Ami Bar On, esta influencia no suele resaltarse. No obstante, véase de esta autora “A Legacy of Women in Dark Times”, en *The Subject of Violence*, 64; Seyla Benhabib, “Imperialism and the Dilemmas of the Modern Nation-State”, en *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 77-79, y Finn Bowring, “Imperialism, Racism and Bureaucracy: The Road to Totalitarianism”, en *Hannah Arendt. A Critical Introduction* (Londres: Pluto Press, 2011), 165.

⁶⁸⁸ Es interesante el análisis arendtiano sobre Hobbes como filósofo de una burguesía que solo esperaba de la política la protección del Estado para poder dedicarse a sus asuntos privados. De hecho, el interés de la burguesía por la política fue exclusivamente instrumental y de origen económico. Habiendo sido la única clase con plena preeminencia económica, pero sin interés alguno por los asuntos políticos, cambió de parecer tan pronto vio peligrar los privilegios de los que había gozado. “La emancipación política de la burguesía” representa para Arendt la principal novedad desarrollada en Europa en paralelo a la expansión de sus asuntos económicos más allá de las fronteras del Estado-nación. Véase Arendt, *OT*, 123 y sobre Hobbes pp.139-143. [Trad.cast.: *LOT*, 212 y 230-235].

En su análisis de la vida en las colonias, Arendt señala que tras una primera fase de “inversiones incontrollables”, estafas y escándalos financieros la burguesía se vio en la necesidad de recurrir al “poder material del Estado” para dar estabilidad a sus negocios. Ello supuso que, junto al capital y la mano de obra superflua,⁶⁸⁹ comenzaron a exportarse el poder gubernamental y los medios estatales de la violencia, que no tardaron en independizarse de los controles de las instituciones nacionales. Esta doble exportación, vinculada a la ley de “expansión por la expansión”, acabará configurando el principal rasgo de la política imperialista, que para la filósofa no consiste en el “lugar predominante que concedió a la violencia ni el descubrimiento de que el poder es una de las realidades políticas básicas, [sino en la transformación de ambos] en el objetivo consciente del cuerpo político [...]”.⁶⁹⁰ Esto es, tanto uno como otro perdieron de vista todo objetivo externo al de su propia reproducción y el “poder entregado a sí mismo solo puede lograr más poder, 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”.⁶⁹¹

Como se deduce de esta cita y mencioné en el segundo capítulo, en esta obra todavía no distingue entre los conceptos de poder y violencia. Aquí, el poder es concebido como gobierno o dominio de unos sobre otros y la violencia como su instrumento y *ultima ratio*. Habrá que esperar a sus escritos sobre Marx y más concretamente a *La condición humana*, para encontrar una conceptualización del poder en términos de “acción concertada”, empoderamiento de la identidad personal y sustento del espacio de aparición, por un lado, y de la violencia muda como su destrucción, por otro. Pero, ya en estas páginas dedicadas al imperialismo, alude a una violencia cuyo potencial destructivo no podía comprenderse atendiendo al odio irracional o la pura brutalidad; ni tampoco considerando exclusivamente el potencial destructivo de las nuevas tecnologías de la violencia exportadas por primera vez a las colonias lejanas,⁶⁹² sino en función de su confluencia con nuevas dinámicas basadas en la

⁶⁸⁹ Claramente inspirado en Arendt, Zygmunt Bauman hace un estudio de la era moderna como una “época de gran migración” derivada del progreso económico y los propios “excedentes” o “residuos humanos” que producía Europa. El exterminio de indígenas “se llevó a cabo en nombre del mismísimo progreso que reciclaba el excedente de europeos en «emigrantes económicos»”, Zygmunt Bauman, *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, trad. Pablo Hermida Lazacano (Buenos Aires: Paidós, 2005), 54-55.

⁶⁹⁰ Arendt, *OT*, 137. [Trad. cast.: *LOT*, 228].

⁶⁹¹ *Ídem*.

⁶⁹² Karuna Mantena encuentra en la “radical asimetría” de los nuevos medios de violencia la clave de distinción entre la violencia colonial desarrollada en otros momentos históricos y la que se dio concretamente en África. “Arendt correctly perceived that there was something unprecedented about both the scale and rapacity of racial violence in colonial Africa, even she was wrong to locate the source of that distinctiveness in the “overwhelming monstrosity of Africa” —in the hostility of the African climate and the otherness of the African. Arendt was perfectly aware that this was not Europe’s first encounter with societies considered to be “savages” or “pre-historic”; in fact, she puzzles as to why these

carencia de límites y la incapacidad de considerar a los otros en su humanidad, menos aún en su unicidad.

Este es precisamente el punto de partida de su análisis sobre el surgimiento de la ideología racial en la era imperialista. La “raza” fue, según Arendt, “la explicación de urgencia para seres humanos a los que ningún hombre europeo o civilizado podía comprender”.⁶⁹³ Una explicación que reflejaría la reacción a la “ofensa” que sintieron los primeros colonos en su sentido de “humanidad”,⁶⁹⁴ por compartir especie con los que parecían “naturalmente diferentes”, no en su apariencia física, sino en su modo de comportarse “como una parte de la Naturaleza [...] [sin haber creado] una realidad humana”.⁶⁹⁵

La categorización de los seres humanos en diferentes “razas” no era algo nuevo. Tomando como punto de partida la obra del conde de Boulainvilliers del siglo XVIII, Arendt traza una genealogía del pensamiento racial como una de las tantas “opiniones públicas irresponsables”⁶⁹⁶ que perduraron en el siglo XIX. Lo verdaderamente novedoso fue “el monopolio [que el pensamiento racial] adquirió sobre la vida política de las respectivas naciones”⁶⁹⁷ durante el imperialismo. Sin embargo, no fue el pensamiento racial el sustento de las políticas im-

earlier encounters had not elicited similarly radical reactions and consequences. Arendt herself has no real answer to the crucial question she posed [...]. Rather than seeking to answer the question as Arendt did it, in terms of how African “savages” differ from other primitive people, a more effective critical account would perhaps consider the larger circumstances that shaped the subjective experience of race in colonial Africa [...]. The colonization of Africa was embarked upon at the height of Europe's military and technological superiority relative to the non-European world and this discrepancy has devastating consequences during the scramble for Africa [...]. This radical asymmetry itself contributed to the simultaneous dehumanization of victims [...]. Rather than a new experience of radical otherness the catastrophic alliance among novel technologies of violence, racist ideology and bureaucratic amorality ‘resulted in the most terrible massacre’, Karuna Mantena, “Genealogies of Catastrophe. Arendt on the Logic and Legacy of Imperialism”, en *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt*, ed. Seyla Benhabib (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 110-111. Comparto con Mantena la necesidad de enfatizar la asimetría radical de las nuevas tecnologías de la violencia, así como su confluencia con el racismo y la burocracia como clave de la especificidad de la violencia que tuvo lugar en África. Pero esta asimetría de la violencia físico-instrumental no deja a un lado la experiencia de la “radical otherness”, sino que la incorpora y retroalimenta. Si nos centramos fundamentalmente en la novedad tecnológica de la violencia, podemos perder de vista a dónde quiere llegar Arendt, que de hecho es el punto de partida del análisis: la aniquilación psico-física de los sujetos en los campos de exterminio.

⁶⁹³ Arendt se centra en el exterminio de los hotentotes por parte de los bóers en Sudáfrica. Arendt, *OT*, 185. [Trad. cast.: *LOT*, 286].

⁶⁹⁴ Como veremos a continuación, el séptimo capítulo de *Los orígenes del totalitarismo* dedicado a la raza y la burocracia es uno de los más polémicos. Sus reflexiones sobre el racismo en África le han supuesto toda una serie de críticas, que han dividido las interpretaciones entre aquellos que hacen una lectura centrada en los comentarios desafortunados y los conceptos peyorativos hacia las tribus nativas (como “salvajes”, “incivilizadas”, etc.) y los que enfatizan la dimensión crítica del análisis arendtiano de la “civilización” europea y la experiencia imperialista como prefiguradora de la totalitaria. Defenderé esta segunda posición, pero no hay que perder de vista el tono desafortunado de ese capítulo, así como las malinterpretaciones de Arendt que reflejan prejuicios heredados y una falta de conocimiento sobre el tema.

⁶⁹⁵ Arendt, *OT*, 192. [Trad. cast.: *LOT*, 295].

⁶⁹⁶ Arendt, *OT*, 183. [Trad. cast.: *LOT*, 285].

⁶⁹⁷ *Ídem*.

perialistas, sino el “racismo” como “arma ideológica” que permitió justificar el exterminio. A diferencia de una opinión, una ideología es un sistema que “afirma poseer la clave de la historia” basándose en una sola opinión, en este caso, la de considerar a la historia como una lucha natural de razas.⁶⁹⁸ La “invención del racismo”, o mejor, la transformación del pensamiento racial (que había sido inventado mucho antes en Europa) en una ideología racial,⁶⁹⁹ fue posible por la confluencia de tres factores a finales del siglo XIX: el rechazo de las fronteras, compartido por el pensamiento racial y la expansión imperialista;⁷⁰⁰ la consolidación de las nuevas doctrinas naturalistas (como el darwinismo y la eugenesia); y, fundamentalmente, la misma experiencia de los horrores en las colonias.

En este punto, la filósofa introduce una tesis polémica que le supondrá la etiqueta de “eurocéntrica”, según unos, y de “antiprimitivista” e incluso “racista”, según otros.⁷⁰¹ Y es que, para Arendt, la aparición de la violencia de potencial desconocido se pudo desarrollar primero en estas regiones, porque carecían de una “Historia propia” y de “organización política”. En definitiva, de lo que ella denomina como un “mundo humano” y “civilizado”, que permitiese concebir a aquellos que las habitaban como semejantes.⁷⁰² Por momentos, parece ser complaciente con “el *gran horror* que se apoderó de los hombres europeos en su primera *confrontación con la vida nativa* [...] estimulado precisamente por *este toque de inhumanidad* entre

⁶⁹⁸ Arendt, *OT*, 159. [Trad. cast.: *LOT*, 255].

⁶⁹⁹ En realidad, Arendt llega a decir que el imperialismo hubiese tenido que “inventar al racismo” de no existir el pensamiento racial. Puesto que este último había sido inventado antes del encuentro entre colonos y nativos, no fue necesario. En otros términos, Arendt entiende que la invención del racismo es, en cierto sentido, la conversión del pensamiento racial en ideología. No obstante, también menciona que hay un abismo entre el pensamiento racial y los “hechos brutales” que la ideología racial pretendía justificar. Arendt, *OT*, 183. [Trad. cast.: *LOT*, 285].

⁷⁰⁰ Precisamente por ello, Arendt sostendrá que el racismo no es “un género de exagerado nacionalismo”. Al contrario, “tiende a destruir el cuerpo político de la nación”. Arendt, *OT*, 160-161. [Trad. cast.: *LOT*, 257].

⁷⁰¹ Véase Shiraz Dossa, “Human Status and Politics: Hannah Arendt on the Holocaust”, *Canadian Political Science Association* 13, 2 (1980): 309-323; George Kateb, “On Racism in Africa”, en *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil* (Totowa: Rowman and Allanheld, 1984), 61-63; Anne Norton, “Heart of Darkness: Africa and African Americans in the Writings of Hannah Arendt”, en *Feminist interpretations of Hannah Arendt, op. cit.*, 247-261; Hannah F. Pitkin, *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social* (Chicago: University of Chicago Press, 1998); Gail Presbey “Critic of the Boers or Africans? Arendt's Treatment of South Africa in *The Origins of Totalitarianism*”, en *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*, ed. Emmanuel Chukwudi Eze (Oxford: Blackwell, 1996), 162-180. Para un debate más reciente sobre este tema, véase la introducción de Richard King y Dan Stone ed., *Hannah Arendt and the Uses of History. Imperialism, Nation, Race, and Genocide* (Nueva York: Beghan Books, 2007), 1-17. De esta obra en concreto: Kathrin T. Gines, “Race thinking and Racism in Hannah Arendt's *The Origins of Totalitarianism*”, 38-53 y Bernasconi Robert, “When the Real Crime Began. Hannah Arendt's *The Origins of Totalitarianism* and the Dignity of Western Philosophical Tradition”, 54- 67. Sobre la idea del “antiprimitivismo” en Arendt, véase el debate entre Jimmy Klausen y Ayten Gündoğdu: Jimmy Casas Klausen, “Hannah Arendt's Antiprimitivism”, *Political Theory* 38, n.º 3 (2010): 394-423; Ayten Gündoğdu, “Arendt on Culture and Imperialism: Response to Klausen”, *Political Theory* 39, n.º 5 (2011): 661-667; y Klausen Jimmy Casas, “Reply to Gündoğdu”, *Political Theory* 39, n.º 5 (2011): 668-673.

⁷⁰² No puedo detenerme en el amplio debate que se ha generado en torno a este tema y que ha sido abordado en relación a las críticas a sus reflexiones sobre la “cuestión de los negros”. Para una postura crítica, véase Kathryn T. Gines, *Hannah Arendt and the Negro Question* (Bloomington: Indiana University Press, 2014).

seres humanos que aparentemente formaban parte de la Naturaleza tanto como los animales salvajes”.⁷⁰³

Las críticas dirigidas al tono de este capítulo introducen el debate sobre el “estatuto humano”, que Arendt no parece considerar fuera del marco de lo que considera la “civilización”. El problema que se plantea es si fue comprensiva con la perspectiva de los colonos europeos o, en otras palabras, si fue incapaz de detectar un proceso activo de deshumanización de las tribus africanas anterior a su exterminio porque su eurocentrismo no le permitió reconocer que éstas tenían su propio “mundo común”, su propia Historia e identidad. Si esto fuese así, además de normalizar el “horror” que sintieron los colonos,⁷⁰⁴ la filósofa estaría minimizando la dimensión de la violencia que se desplegó en consecuencia.

Esta es la crítica que le hacen Shiraz Dossa y Robert Bernasconi entre otros, prestando especial atención a uno de los pasajes más controvertidos del capítulo dedicado al racismo, donde afirma que, precisamente porque los nativos fueron concebidos “por así decirlo, seres humanos «naturales» que carecían [...] de la realidad específicamente humana, [...] cuando los hombres europeos los mataban, en cierto modo, no eran conscientes de haber cometido un crimen”.⁷⁰⁵ Palabras polémicas, sobre todo, porque unas páginas más adelante dice que, en cierto sentido, el “auténtico crimen” comenzó con la matanza de indios y chinos, esto es, de aquellos que, según ella, habían construido un mundo propiamente humano. Y matiza, “auténtico” “porque aquí *todos deberían haber sabido lo que estaban haciendo*”.⁷⁰⁶ En este punto cabe preguntarse a qué se refiere Arendt con ello, ¿significa que, para ella, se trata de crímenes distintos, unos más “inteligibles” y “excusables” que otros?

A esta conclusión llega Bernasconi. Esta distinción estaría en la base de la excepcionalidad que la filósofa concede al genocidio judío frente a otros. Desde esta perspectiva, parece incapaz de sensibilizarse con los crímenes de los nativos del mismo modo que lo hizo con los de los propios europeos. Aunque habría considerado la violencia ejercida en el continente africano injusta y deplorable, estaría aceptando una gradación etnocéntrica de la misma, ligada a una gradación del *status* humano en función de su *status* político. El resultado sería que “en el caso de los africanos, [...] ningún 'auténtico crimen' estuvo implicado en su asesinato, ya que

⁷⁰³ Arendt, *OT*, 194. [Trad. cast.: *LOT*, 297].

⁷⁰⁴ Véase Bernasconi, “When the Real Crime Began”, en *Hannah Arendt and the Uses of History*, 61.

⁷⁰⁵ Arendt, *OT*, 192. [Trad. cast.: *LOT*, 295].

⁷⁰⁶ Arendt, *OT*, 206. [Trad. cast.: *LOT*, 312].

habían renunciado a su humanidad por su incapacidad o su falta de voluntad para establecer la realidad humana de la política”.⁷⁰⁷

No obstante, las palabras de Arendt pueden interpretarse desde una perspectiva más justa con el punto de partida de su análisis —a saber, su propia experiencia de la exclusión del espacio político de aparición—, y el objetivo del mismo —dar cuenta del desplazamiento de una nueva modalidad de la violencia extrema que acaba por interiorizarse—. Sin duda, la distinción entre “vida nativa-incivilizada” y “vida civilizada”, entre naturaleza y artificio humano, es de por sí rechazable. En este sentido, no puede negarse la actitud eurocéntrica que atraviesa su pensamiento y supone una clara limitación a su estudio del imperialismo. Aun así, comparto con Ira Katznelson y Patricia Owens que en ningún caso se trata de un eurocentrismo “celebratorio”,⁷⁰⁸ sino con un objetivo crítico de la propia civilización europea. Al fin y al cabo, Arendt está intentando comprender cómo la expansión europea estuvo enraizada en un potencial destructivo que no solamente arrasó la vida en el continente africano, sino que acabó desplegándose en su propio mundo.⁷⁰⁹

No tener presente esto ha llevado a muchos críticos a perder de vista el foco de su análisis fundamentalmente centrado en cómo fue percibida la otredad, más que en intentar definir, y mucho menos poner en cuestión, su “estatus humano”.⁷¹⁰ Si bien se puede decir con Anne Norton que Hannah Arendt “dejó en silencio a los africanos” y dio voz a los colonos europeos, lo hizo para enfatizar una perspectiva cuyo “sentido de la dignidad humana no les permitía considerar [a los otros diferentes] como semejantes”.⁷¹¹ Y si es cierto que su prejuicio eurocéntrico de un “mundo humano civilizado” y de la “organización política” en ocasiones

⁷⁰⁷ Dossa, “Human Status and Politics”, 319.

⁷⁰⁸ Ira Katznelson, *Desolation and Enlightenment: Political Knowledge After Total War* (Nueva York: Columbia University Press, 2003), 70 y Patricia Owens, *Between War and Politics*, 54.

⁷⁰⁹ “Instead of casting Boers' violence as a mere aberration, Origins engages in the more challenging task of understanding it as the corollary of an imperialist project that recognizes no legal and ethical constraints such as the rights of man, renders indigenous people as less-than human and superfluous according to racial categorizations, and even fails to see their brutal killings as murder”. Gündoğdu, “Arendt on Culture and Imperialism”, 664-665.

⁷¹⁰ Sobre esta perspectiva, véase Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 84 y la crítica que hace a Anne Norton en “Heart of Darkness”, en *Feminist interpretations of Hannah Arendt*, *op. cit.*, 247-261. Véase también Gündoğdu “Arendt on Culture and Imperialism”, 664: “Read in the light of Arendt's critical reflections on culture, Boers' violence is representative of an imperial hubris that violently imposes its parochial understanding of humanity and threatens the plurality of the world as it undermines the possibility of forming judgments by seeing the world from the perspectives of others present”. Y, por último, Simon Swift: “She is trying to reconstruct the standpoint of the imperialist, because this is the most effective way of recovering the meaning of modern racism, as well as an understanding of how it could have become such an important part of Nazi ideology. The description of Africa as a land of madness and savagery needs to be understood as a literary representation of Africa, an attempt to imagine how Africa must have seemed to the new arrival”, Swift, *Hannah Arendt*, 78.

⁷¹¹ Arendt, *OT*, 192. [Trad. cast.: *LOT*, 295].

aparenta una “actitud generosa”⁷¹² con esta perspectiva, no la llevó a considerar que aquellos seres humanos cuyas vidas estaban restringidas a la “amundandad” de la vida ligada a la naturaleza, carecieran del “derecho a pertenecer a la Humanidad” y, mucho menos, que los crímenes contra ellos fuesen más “excusables” que otros.⁷¹³ Aunque Arendt se equivocó en distinguir entre naturaleza y civilización, en concebir “lo propiamente humano” desde una perspectiva eurocéntrica de lo que es “lo político” y también erró en considerar que en el caso de las tribus nativas se trataba de una otredad “incivilizada”, sin “comunidad política”⁷¹⁴ ni “Historia”, no se equivocó en enfatizar que, en cierto modo, las “terribles masacres” pudieron perpetrarse sin tener consciencia de la dimensión del crimen, precisamente porque las víctimas no eran consideradas como semejantes. Y si, según ella, el “verdadero crimen” comenzó cuando los colonos se dispusieron a asesinar a aquellos que sí eran concebidos de tal modo, no significa que la filósofa tuviera la intención de excusar ninguna matanza, sino de enfatizar el momento en que el extrañamiento y la violencia se interiorizan.

Este énfasis en cómo fue percibida la alteridad que articula el capítulo dedicado al racismo en la era imperialista, reaparece en el último capítulo de la segunda parte del libro donde concluye el bloque resaltando lo que confirmaba la proliferación de apátridas de su propia 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”.⁷¹⁵ En una conferencia de 1994 sobre los derechos humanos, Lyotard recuperaba estas palabras de la filósofa para enfatizar que “un hombre solo tiene derechos si es algo más que un hombre”, y añade una aclaración que da con la clave del análisis arendtiano: “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

⁷¹² George Kateb, “On Racism in Africa”, en *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, 61.

⁷¹³ Solo desde esta perspectiva, tiene sentido que la sección dedicada al imperialismo concluya con el capítulo “The Decline of the Nation-State and the End of the Rights of Man”, donde expone su teoría del “derecho a tener derechos”. Además, no debería perderse de vista que el concepto de naturaleza es más complejo en el pensamiento de Arendt, sobre todo a la luz del principio de natalidad. Véase II.5.2.1.1.

⁷¹⁴ Como dice Antonio Campillo, “la insistencia con que Arendt atribuye a los griegos la invención de la vida política constituye un auténtico prejuicio eurocéntrico [...]. Las sucesivas conquistas emprendidas por los helenos, los romanos y los europeos modernos, se hicieron al son de la letanía: los «barbaros» y los «salvajes» son infrahumanos y prehistóricos, viven todavía en estado de naturaleza, porque carecen de Estado y de civilización [...]”. Y, tomando como referencia a Pierre Clastres, concluye “sin embargo, hoy sabemos [...] que son las primeras sociedades igualitarias que conocemos, las únicas sin clases sociales y sin patriarcado, sin gobierno coactivo y sin guerras de exterminio. En este sentido, la noción arendtiana de espacio de aparición se ajusta a este tipo de sociedades mucho más que a la sociedad estamental griega”. Campillo, “Espacios de aparición”, 184-185.

⁷¹⁵ Arendt, *OT*, 300. [Trad. cast.: *LOT*, 425].

semejantes, es que cada uno lleva en sí la figura del otro. Su común similitud procede de su disimilitud singular”.⁷¹⁶

La sociedad racial configurada en África demostró que la “pura violencia” resultó ser un medio efectivo para crear razas inferiores y, según Arendt, estas tácticas pudieron desarrollarse más fácilmente en las tierras lejanas, donde el encuentro con la diferencia estuvo marcado por un sentimiento de extrañamiento “dado”.⁷¹⁷ Aunque perdió de vista que la reacción de los colonos era, en realidad, 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”.⁷¹⁸ Pero tampoco pasó por alto, y esto es lo que me interesa resaltar, que esta muerte antinatural y la violencia que permitió perpetrarla debían ser analizadas más allá de la mera brutalidad.

Aunque no se puede negar que la teorización arendtiana de la violencia irá avanzando hacia una perspectiva restringida a una dimensión física e instrumental (al menos, desde una lectura superficial), en *Los orígenes del totalitarismo* se pueden rastrear las transformaciones históricas de una violencia que ya en su modalidad imperial no podía comprenderse atendiendo exclusivamente al desarrollo tecnológico y al daño o la muerte física, sino en el marco de un proyecto de expansión, en confluencia con la incapacidad para aceptar la pluralidad y la alteridad en cuanto tal, de reconocer al “otro diferente” en su humanidad compartida y singularidad distintiva o, como decía Lyotard, en esa “común similitud que procede de su disimilitud singular”.

La “raza” fue uno de los elementos fundamentales que permitió organizar la dominación y el exterminio de los pueblos extranjeros, y prefiguró la nueva forma de gobierno totalitario. Fue el principio aglutinador de la expansión que funcionó como “sustituto de la nación” y sustento explicativo a la matanza de razas denominadas “inferiores”. Un sustituto enraizado en una nueva comprensión excluyente de la naturaleza que reduce a aquellos que son defi-

⁷¹⁶ Jean-François Lyotard, “The Other's Right”, en *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures 1993*, ed. Stephen Shute y Susan Hurley (Nueva York: Basic Books, 1993), 136.

⁷¹⁷ “La sociedad racial de África del Sur enseñó al populacho la gran lección de la que siempre había poseído una confusa premonición, la de que a través de la pura violencia un grupo de los menos favorecidos podía crear una clase inferior a la suya, que para este propósito ni siquiera necesitaba una revolución, que podía unirse con grupos de las clases dominantes y que los pueblos extranjeros o atrasados ofrecían las mejores oportunidades para semejantes tácticas”. Arendt, *OT*, 206. [Trad. cast.: *LOT*, 312]. Esta cita refleja la ambigüedad que atraviesa este capítulo. Por un lado, Arendt afirma que en África se aprendió que la jerarquización de las razas puede instaurarse artificialmente por medio de la violencia. Por otro lado, que los pueblos, según ella, “atrasados” parecían ofrecer las condiciones propicias para que esto pueda llevarse a cabo, porque la otredad era percibida de por sí inferior. Se puede echar en falta una postura más crítica, pero esto no significa que Arendt “excuse” la violencia imperial.

⁷¹⁸ Arendt, *OT*, 157. [Trad. cast.: *LOT*, 253].

nidos como naturalmente diferentes a “menos-que-humanos”,⁷¹⁹ y ligado a una violencia que destruía, en primer lugar, el sentido intersubjetivo de la construcción de la identidad.⁷²⁰ Pero que no puede comprenderse sin tener en cuenta su coincidencia con el segundo elemento central de dominación en las colonias: la burocracia como forma gobierno basada en el distanciamiento y la indiferencia, que ocupó el lugar del Estado-nación.

II.3.1.2. La burocracia: del distanciamiento hacia los otros al distanciamiento hacia uno mismo

“Sin la raza”, dice Arendt, “[...] la rebatiña por África y la fiebre inversionista podrían haber seguido siendo la fútil «danza de la muerte y del comercio» (Joseph Conrad) [...]. Sin la burocracia [...], la posesión británica de la India podría haber quedado abandonada a la temeridad de los «violadores de la ley en la India» (Burke) [...]”,⁷²¹ pero tanto una como la otra revelaron su auténtico potencial destructivo cuando se encontraron en África a finales del siglo XIX.

Si, según ella, la “raza” había atraído “a los peores elementos de la civilización occidental”, esto es, los primeros colonos que consideraban a los nativos como “[pura] materia prima”, la burocracia atrajo “a los mejores [...] estratos de la *intelligentsia* europea”,⁷²² convencidos de que su “misión civilizadora” consistía en “proteger” a los pueblos extranjeros. Sin embargo, a medida que Arendt avanza en su análisis intenta demostrar cómo la administración imperial acabó por acercar la perspectiva de estos últimos a la de los primeros, aunque con una variación radical en los modos de ejercer violencia. Tan pronto como el proyecto imperial se sistematizó en una forma de gobierno que permitía organizar la vida y la muerte en las colonias, hicieron su aparición las “matanzas administrativas” como una nueva forma de crimen que fusionaba masacre, gestión e indiferencia;⁷²³ y los “funcionarios de la violencia” como una tipología de victimario sin precedentes que marcaría el rumbo del siglo XX.

Al igual que los primeros colonos, tampoco los burócratas de la muerte parecían ser plenamente “conscientes” de que estaban cometiendo un crimen. Sin embargo, los motivos eran

⁷¹⁹ Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights*, 39.

⁷²⁰ Me refiero a la identidad colectiva, pero también individual. Y tanto a la erradicación del otro (porque, como hemos visto, no es concebido como semejante en su diferencia) como del sí mismo (porque, veremos, reduciendo su propia identidad a la pertenencia homogénea de la sangre, acaba por perder también su propia unicidad).

⁷²¹ Arendt, *OT*, 185. [Trad. cast.: *LOT*, 286].

⁷²² Arendt, *OT*, 186. [Trad. cast.: *LOT*, 287].

⁷²³ Véase Enzo Traverso, “Conquistar”, en *La violencia nazi. Una genealogía europea*, trad. Beatriz Horrac y Martín Dupaus (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002), 57-89.

otros. Si bien Arendt intenta comprender ambos casos más allá de la violencia bruta y considera que tanto uno como otro estaban fuertemente enraizados en el potencial deshumanizador que tuvo la expansión desde el comienzo, la fase de administración imperial se caracteriza por una eficacia y frivolidad sin precedentes. Al distanciamiento que supone no concebir a los otros en su humanidad, la burocracia añade un elemento organizativo que lo intensifica.⁷²⁴ 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 alma de la máquina burocrática rendida a la lógica de medios y fines “disociados de toda valoración moral”.⁷²⁵ De ahí, que Hannah Arendt denomine a la burocracia como “el gobierno de nadie” y que, precisamente por ello, la considere “la forma menos humana y más cruel de gobierno”.⁷²⁶

A pesar de ese vacío, en su análisis del surgimiento de este “gobierno de nadie” también predomina la perspectiva del sujeto. Si estudia al racismo desde el punto de vista de los primeros colonos, en el caso de la burocracia se centra en la figura del burócrata. Esta particularidad de la teorización arendtiana de la burocracia ha sido considerada una de las principales características que la distancia de la perspectiva “oficial” del Estado, predominante en el estudio de Max Weber.⁷²⁷ Sin embargo, no solamente se trata de diferentes focos de análisis, sino de dos modelos distintos con sus propias particularidades y racionalidades. Arendt fue una de las primeras pensadoras que intentó comprender la forma de dominio y violencia nacionalsocialista más allá de la historia propiamente alemana, pero también más allá de las restricciones de una racionalidad instrumental occidental.⁷²⁸ La misma variación del foco de

⁷²⁴ Esta es la clave para comprender las dos modalidades de la violencia imperial presentes en su estudio. Mientras que los bóers carecían de un sistema y se dispusieron a explotar y a vivir de los hotentotes “para simples cuestiones esenciales de la existencia humana”, los británicos sistematizaron la violencia y su forma de explotación para producir riquezas. Véase Arendt, *OT*, 193. [Trad. cast.: *LOT*, 296].

⁷²⁵ Bauman enfatiza esto refiriéndose concretamente a la violencia: “El uso de la violencia es más eficiente y rentable cuando los medios se someten únicamente a criterios instrumentales y racionales y se disocian de la valoración moral de los fines”. Zygmunt Bauman, *Modernidad y holocausto*, trad. Ana Mendoza y Francisco Ochoa de Michelena (Madrid: Sequitur, 2011), 124.

⁷²⁶ Hannah Arendt, “Personal Responsibility Under Dictatorship”, en *RJ*, 31. [Trad. cast.: “Responsabilidad personal bajo una dictadura”, en *RJ*, 60]. Véase también Arendt, “OV”, en *CR*, 137-138. [Trad. cast.: “SV”, en *CR*, 141].

⁷²⁷ Margaret Canovan, *The Political Thought of Hannah Arendt* (Londres: Dent and Sons, 1974), 33. Numerosos autores han destacado que el énfasis del “dominio de nadie” en el modelo arendtiano de la burocracia está influenciado por el modelo kafkiano. Véase Owens, *Between War and Politics*, 89-90.

⁷²⁸ Sigo en esto a Margaret Canovan: “When Arendt speaks of ‘bureaucracy’ as a new political device discovered by imperial administrators in Egypt and India she is clearly not using the term in either of its ordinary senses of Weberian rationality or bumblng red tape. The term has a particular force for her, which emerges from her reflections on Lord Cromer’s rule as British Consul General in Egypt. Three features seem to her to foreshadow totalitarian rule. In the first place, Cromer saw the country he ruled merely as a stepping stone to India [...]. The second protototalitarian

análisis, le permitió descubrir en la burocracia imperial los elementos de un sistema que ya no podía ser pensado en función del modelo weberiano construido en el marco de las democracias decimonónicas europeas, así como también le permitió explorar las nuevas subjetividades que prefiguró dicha burocracia. Encontrar sus raíces en la administración imperial es una de sus principales contribuciones a los estudios postcoloniales.⁷²⁹

Se pueden destacar dos rasgos principales de la burocracia imperialista en su propuesta. En primer lugar, su fundamento enraizado en el racismo moderno. A diferencia de la burocracia weberiana, en principio, “neutral” y aplicada a los ciudadanos, la administración colonial estaba dirigida a grupos que eran considerados una “raza inferior”. Es así como el distanciamiento intrínseco de toda burocracia adquiere en este contexto una nueva dimensión. Arendt insiste en las drásticas consecuencias de la fusión entre una forma de dominio basada en la indiferencia y su aplicación a sujetos deshumanizados, especialmente cuando las conquistas dejaron de ser un objetivo definido y convirtieron tanto a los países conquistados como a sus habitantes en una instancia intermedia con vistas a un fin superior. El segundo está en estrecha relación con este cambio de dinámica, que supuso una variación en la racionalidad de la conquista e introdujo “la expansión por la expansión” junto al carácter arbitrario y secreto de su forma de gobierno. Aunque veremos que “el gran juego” de expansión ilimitada de la fase imperialista permaneció ligado a la racionalidad instrumental, ya no parecía encajar plenamente en ella.⁷³⁰

En contraste con la racionalidad weberiana orientada a un fin definido, la administración imperial introduce un desajuste en la lógica de medios y fines, que la convierte en precedente de la totalitaria. Cuando Zygmunt Bauman intenta dar cuenta de este desajuste tomando como referencia la obra de Hannah Arendt, lo hace, sin embargo, explorando las singularidades de la burocracia nazi desde el modelo weberiano. Sostiene que el genocidio nazi pudo perpetrarse porque estuvo sustentado en las más destacables “aptitudes de la burocracia”, pero también en sus propias “falencias”. Las “aptitudes” aluden a su racionalidad instrumen-

feature of Cromer's rule in Egypt was its extreme secrecy. Cromer had no official authority in Egypt, and ruled behind the scenes, anonymously, without being publicly accountable. His rule was carried out by *ad hoc* decrees, controlled not by legislation but by the third characteristic feature of 'bureaucracy', the bureaucrat's own identification with the imperial process of expansion, of which he made himself the instrument". Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, 30-31. A continuación, veremos que Yehouda Shenhav sigue esta misma línea de análisis.

⁷²⁹ Véase Christopher J., Lee “Race and Bureaucracy Revisited: Hannah Arendt's Recent Reemergence in African Studies”, en *Hannah Arendt and the Uses of History*, *op. cit.*, 73-74.

⁷³⁰ Tomo ambos rasgos del análisis de Yehouda Shenhav, “Beyond ‘Instrumental Rationality’: Lord Cromer and the Imperial Roots of Eichmann's Bureaucracy”, *Journal of Genocide Research* 15, n.º 4 (2013): 379-399. En realidad, el autor señala tres: la burocracia ligada a la raza; el carácter arbitrario de la burocracia (que trasciende el “dominio de la ley” y no funciona por eficacia, sino por excepcionalidad) y el distanciamiento moral.

tal, calculadora y eficaz, impulsada por un proyecto que la pone en marcha y la orienta a un objetivo concreto. No obstante, según el sociólogo polaco, ello no reduce la burocracia a mera herramienta. De hecho, defiende que tiene su propia lógica y autonomía respecto al estímulo externo que activa su mecanismo. El suyo es el de la pura rentabilidad: “la burocracia está programada para buscar la solución óptima, para medir lo óptimo en términos tales que no se pueda distinguir a los objetos humanos de los inhumanos”.⁷³¹ De ahí que llegue a la conclusión de que el desarrollo de la burocracia excede al primer impulso que le dio origen y que tenga presente su peligrosa tendencia a perder de vista el objetivo. De ahí también su conexión con la violencia y su inherente capacidad para cometer un genocidio.

Esta tendencia refleja precisamente su propia falencia, que se mostró devastadora en el caso de la burocracia nacionalsocialista, cuyo impulso consistía en erradicar un pueblo entero. “Una vez en marcha”, dice Bauman, “la maquinaria de la muerte se retroalimentó sola”.⁷³² En la última fase de la administración nazi, los expertos ya no buscaban modos óptimos para matar, sino nuevas víctimas para reproducir su eficaz potencial para matarlas. Es el momento en que “los medios se convierten en fines” y la eficacia se desboca o, por decirlo en términos de la Escuela de Frankfurt, es el momento en que la racionalidad instrumental pierde de vista sus propios confines y se convierte en irracional.⁷³³

Frente a Bauman y, en general, a los estudios que analizan la burocracia totalitaria desde esta exclusiva dimensión de la racionalidad instrumental, Yehouda Shenhav defiende que “en lugar de ser racional, precisa y eficiente, era flexible y no siempre cumplía con el imperio de la ley”.⁷³⁴ Según el sociólogo israelí, estas características están presentes en el análisis arendtiano tanto de la administración nazi como de la imperialista. Intentar comprender la burocracia nazi en la obra de Arendt desde la exclusiva racionalidad instrumental, no solo pasa por alto la arbitrariedad que explora como una de sus principales características, sino también que se trata de un rasgo compartido por ambas burocracias, enraizado en sus formas de gobernar por decretos: “en la base de la burocracia como forma de gobierno y de su inherente sustitución de la ley por decretos temporales y mudables se halla [la] superstición de una posible y mágica identificación del hombre con las fuerzas de la historia”.⁷³⁵

⁷³¹ Bauman, *Modernidad y holocausto*, 130.

⁷³² Bauman, *Modernidad y holocausto*, 132.

⁷³³ Véase, Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, trad. Juan José Sánchez, (Madrid: Trotta, 1998), 74.

⁷³⁴ Yehouda Shenhav, “Beyond ‘Instrumental Rationality’”, 383. Véase también Marie Fleming, “Genocide and the Body Politic”, en *The Specter of Genocide Mass Murder in Historical Perspective*, eds. Robert Gellately y Ben Kiernan (Nueva York: Cambridge University Press, 2003), 103.

⁷³⁵ Arendt, *OT*, 216. [Trad. cast.: *LOT*, 323].

Ya en su estudio de la administración imperial, muestra su preocupación por el deseo de anonimidad, el “desprecio por la ley” y el carácter movable de un sistema en continua apertura a la impredecibilidad que instauran los nuevos decretos.⁷³⁶ Su carácter “flexible” abandona el cálculo y la eficacia por la dinámica de un proceso que, debido a su carencia de objetivo definido, acaba pareciéndose a la “vida misma”.⁷³⁷ Esta burocracia que fusiona “raza”, arbitrariedad y proceso sin objetivo definido, no solo instaura una racionalidad que repercute en el sistema general y en su forma de ejercer la violencia, sino que también construye nuevas subjetividades.

Vimos que el distanciamiento es una característica intrínseca a toda burocracia, particularmente, a la que se desarrolló en el continente africano. Vimos también que, aunque los primeros burócratas, a diferencia de los primeros colonos, legitimaron su dominio y su violencia en nombre de una supuesta “misión civilizadora”, en ningún momento dejaron de utilizar a los nativos como medio para fines superiores. De hecho, introdujeron aquella forma más “inhumana” de dominarlos desde la cual “la explotación, la opresión, o la corrupción todavía aparecían como salvaguardias de la dignidad humana, porque el explotador y el explotado, el opresor y el oprimido, el corruptor y el corrompido todavía vivían en el mismo mundo, todavía compartían los mismos ideales”.⁷³⁸ La indiferencia moral rompió el “*tertium comparationis*” que permitía a los nativos siquiera luchar por la dignidad humana que se les había arrebatado.

Sin embargo, la principal novedad de la administración imperial no fue el distanciamiento hacia la alteridad deshumanizada, sino su confluencia con el distanciamiento que se instaura respecto al “sí mismo”. Una vez entregados al “Gran juego” de “la expansión por la expansión”, además de la reducción de los países conquistados y sus habitantes a mero medio, los mismos miembros de la burocracia y los agentes secretos comenzaron a autoconcebirse como “simples instrumentos o simples funciones”⁷³⁹ de un proceso que excedía toda aspiración in-

⁷³⁶ “Legalmente, el gobierno por la burocracia es el gobierno por decreto, y esto significa que el poder, que en el gobierno constitucional solo exige el cumplimiento de la ley, se convierte en la fuente directa de toda legislación. Los decretos, además, permanecen anónimos [...], y por eso parecen proceder de un poder que domina a todos y que no necesita justificación [...]. El burócrata, que administrando simplemente decretos experimenta la ilusión de la acción constante, se siente tremendamente superior a estas personas «no prácticas» que están por siempre enredadas en las «nimiedades legales» y que por eso permanecen fuera de la esfera del poder, que para él es la fuente de todo”. Arendt, *OT*, 243-244. [Trad. cast.: *LOT*, 357].

⁷³⁷ Arendt, *OT*, 218. [Trad. cast.: *LOT*, 325]. En el próximo capítulo desarrollaré detenidamente la conexión que Arendt establece entre necesidad, vida y violencia, y cómo está estrechamente relacionada con la labor y el *animal laborans*.

⁷³⁸ Arendt, *OT*, 212. [Trad. cast.: *LOT*, 319].

⁷³⁹ Arendt, *OT*, 215. [Trad. cast.: *LOT*, 323].

dividual. El deseo de anonimato se apoderó de ellos cuando comprendieron que solo podían encarnar las propias dinámicas de la expansión dejando atrás sus nombres propios.

Mucho tiempo antes de que Arendt asistiera al juicio de Adolf Eichmann y hablase de la “banalidad del mal” inherente a la burocracia nazi, en la páginas de *Los orígenes del totalitarismo* dedicadas al imperialismo ya señalaba que la transformación de la violencia en las colonias no podía ser pensada sin su conexión a la disolución de la singularidad de los “otros”, pero también la de los propios burócratas coloniales, pues, “sea cuales fueren las cualidades o los defectos individuales que un hombre pueda tener, una vez que ha penetrado en el *maelstrom* de un inacabable proceso de expansión dejará de ser lo que era y obedecerá la fuerza del proceso, se identificará con las *fuerzas anónimas* a las que se supone que sirve para mantener en movimiento a todo el proceso”.⁷⁴⁰ En definitiva, si, para Arendt, la violencia imperial prefiguró la violencia totalitaria nazi, no se debe exclusivamente a su ideología racial ni a los avances tecnológicos de las armas y su implemento indiscriminado en las colonias, sino también a que su organización y administración estuvo sustentada en un proyecto de conquista y dominio, que, además de inacabable, “lo era todo” para sus protagonistas. Así, activó una maquinaria de destrucción que, además de desubjetivar a las víctimas, exigía lo mismo de los victimarios, si querían seguir participando del “gran juego de la expansión”.

Todos estos aspectos prefiguran la burocracia totalitaria y, como defiende Yehouda Shenhav, dan cuenta de cierta continuidad entre ambos modelos y sus formas de violencia. Sin embargo, ello no debe hacernos perder de vista el carácter excepcional que Arendt concede al totalitarismo. La discontinuidad se ve reflejada en el residuo de instrumentalidad que permanece ligado a la burocracia imperial, tanto en su forma de dominio y de ejercer la violencia, como en las subjetividades que configura y permanecen ligadas a cierto “interés individual”. Si bien los burócratas y agentes secretos estaban dispuestos a abandonar sus países, “cambiar sus identidades” y perder sus personalidades en nombre del proceso,⁷⁴¹ no estaban dispuestos

⁷⁴⁰ *Ídem*. “For Arendt, what seems to unite the principle of domination by personal decree, the passion for secrecy, and the seemingly incompatible idea of the bureaucrat as functionary, is the tendency of overseas administrators to imagine themselves to be the faithful servants of an impersonal purpose, thus substituting a duty to written laws with the ‘superstition of a possible and magic identification of man with the forces of history’”. Bowring, “Imperialism, Racism and Bureaucracy: The Road to Totalitarianism”, 183.

⁷⁴¹ “Lo que les hace camaradas es la común experiencia de ser —a través del peligro, el miedo, la sorpresa constante, la profunda falta de hábitos, la perpetua disposición para cambiar sus identidades— símbolos de la vida misma, [...] y, por eso, ya no son «una persona, en medio de todo», como si se hallara atrapada por las limitaciones de la individualidad o de la nacionalidad propias. Jugando el Gran Juego, un hombre puede sentirse como si viviera la única vida que vale la pena vivir, porque ha sido despojado de todo lo que puede considerarse accesorio. La vida en sí misma parece haber quedado en una pureza fantásticamente intensificada cuando un hombre se aparta de todos los lazos sociales ordinarios, de la familia, de una ocupación regular, de un objetivo definido, de las ambiciones y del lugar reservado en una comunidad a la que pertenece por su nacimiento”. Arendt, *OT*, 217. [Trad. cast.: *LOT*, 325].

a destruirlas por completo. Aunque “la única «ley» que obedecían era la «ley» de la expansión, y la única prueba de su «legalidad» era el éxito”,⁷⁴² éste marcaba todavía un límite. Si fracasaban en su proyecto, tenían que estar dispuestos a abandonarlo todo y “esfumarse en el olvido”.⁷⁴³ A diferencia del periodo totalitario, todavía no estaban dispuestos a ser completamente consumidos por el proceso.

Además, si bien el proyecto de expansión imperial en el que se embarcaron introdujo una destructividad sin objetivos “definidos” y, en conexión con ello, cierto desajuste entre los medios y fines, la conquista de nuevas tierras y mano de obra todavía estaba motivada por un factor económico. Tenía como correlato algún tipo de beneficio que, por muy ilimitado e indefinido que fuera, en la fase totalitaria se pierde completo.⁷⁴⁴ De ahí que Arendt distinga entre dos tipos de juegos y jugadores, y concluya diciendo que “no fue culpa de los aventureros natos [...], el hecho de que encontraran en el imperialismo un juego político que era inacabable por definición; y no se esperaba que supieran que en política un juego inacabable solo puede acabar en catástrofe [...]. [El] triunfo de los inversionistas hambrientos de beneficios resultó temporal y concluyeron debidamente engañados cuando unas pocas décadas más tarde conocieron a los jugadores del juego del totalitarismo, un juego jugado sin motivos ulteriores, como el del beneficio, y por eso realizado con tal eficiencia homicida que devoró incluso a aquellos que lo habían financiado”.⁷⁴⁵

II.3.1.3. El retorno de la violencia: la hipótesis del efecto boomerang

A pesar de las discontinuidades que, como veremos en los próximos apartados, marcan la distinción entre estos dos tipos de juegos y sus distintas manifestaciones históricas de la violencia, Arendt tiene muy presente también las continuidades. En el prólogo que añade en 1967 a la segunda edición de *Los orígenes del totalitarismo*, enfatizaba “la desgraciada impor-

⁷⁴² Arendt, *OT*, 215. [Trad. cast.: *LOT*, 323].

⁷⁴³ *Ídem*.

⁷⁴⁴ Como veremos en los siguientes apartados, habría que mencionar una tercera diferencia, vinculada con la identidad personal: “una de las diferencias más chocantes entre la anticuada dominación de la burocracia y el tipo totalitario moderno es que los gobernantes austríacos y rusos de la preguerra se contentaban con una ociosa irradiación del poder y se satisfacían con controlar solamente los destinos exteriores, dejando intacta toda la vida íntima del alma. La burocracia totalitaria, con una más completa comprensión del significado del poder absoluto, penetró en el individuo particular y en su vida íntima con la misma brutalidad. El resultado de esta experiencia radical consistió en que la espontaneidad íntima del pueblo bajo su dominador quedó muerta junto con sus actividades sociales y políticas, de forma tal que la simple esterilidad política bajo las antiguas burocracias fue reemplazada por la esterilidad total bajo la dominación totalitaria”. Arendt, *OT*, 245. [Trad. cast.: *LOT*, 359].

⁷⁴⁵ Arendt, *OT*, 218. [Trad. cast.: *LOT*, 326].

tancia que [aquel] medio olvidado período [tenía] para los acontecimientos contemporáneos”.⁷⁴⁶ Al incorporar la era imperialista en su genealogía de la violencia totalitaria, no solo se confrontaba a las teorías que habían restringido el foco de análisis a la historia alemana, sino también a aquellas que se habían centrado en la estela exclusiva de la Primera Guerra Mundial. La filósofa defenderá que hay que salir del continente europeo para descubrir la trayectoria de las mutaciones de una violencia extrema enraizada en la Europa moderna, pero que se desarrolla en las colonias para luego regresar transfigurada e instalarse en “el corazón de Europa”.

Siguiendo la línea de análisis del historiador John Hobson, considera a este retorno como un “efecto *boomerang*” que, además de revelar las tensiones entre el imperialismo y el Estado-nación, ofrecía una “hipótesis de investigación”⁷⁴⁷ para explorar el totalitarismo desde los devastadores efectos retroactivos que habían tenido las prácticas imperialistas en la estructura legal y política de los Estados europeos,⁷⁴⁸ pero sobre todo para explorar el “horizonte ideológico” que lo configuró. En este sentido, comparto con Karuna Mantena que el análisis de Arendt se distancia de una perspectiva restringida a la dimensión institucional y se centra principalmente en las “transformaciones de los hábitos mentales que [precisamente condujeron] a la pérdida de respeto por los cimientos institucionales del Estado-nación”,⁷⁴⁹ así como el respeto de los otros en su humanidad.

Lo que retorna de forma transfigurada son las dinámicas de la “sociedad racial”, nuevas formas de explotación y la forma de gobierno distante y despersonalizada. Retorna, asimismo, la experiencia de completa ilegalidad y la violencia burocratizada, cuyo potencial destructivo alcanzó niveles desconocidos, materializados en las matanzas administrativas, y retornan también los procesos de desubjetivación⁷⁵⁰ que afectan a las víctimas y acaban reper-

⁷⁴⁶ Arendt, *OT*, xxi-xxii. [Trad. cast.: *LOT*, 42].

⁷⁴⁷ Sobre la tesis del efecto boomerang, Richard King y Dan Stone dicen que “in retrospect, it is best considered, we would suggest, as a ‘research hypothesis’ rather than a fully proven historical claim”. “Introduction”, en *Hannah Arendt and the Uses of History*, 3.

⁷⁴⁸ Debilitada desde el momento en que se embarcaron en el proyecto imperial. Véase Waseem Yaqoob, “Reconciliation and Violence: Hannah Arendt on Historical Understanding”, *Modern Intellectual History* 11, 2 (2014): 390.

⁷⁴⁹ Mantena, “Genealogies of Catastrophe”, en *Politics in Dark Times*, *op. cit.*, 92.

⁷⁵⁰ Podríamos decir que en África se prefiguran las identidades desingularizadas que protagonizan el siglo XX o, por decirlo de otro modo, se prefiguran los procesos de destrucción de las identidades construidas intersubjetivamente, característicos de nuestra época. Sobre el efecto *boomerang* desde el nuevo tipo de personalidad Swift dice: “Arendt’s example of this new type of humanity is Mr Kurtz from Conrad’s *Heart of Darkness*, the brutal, amoral commander of an ivory trading post deep in the Belgian Congo [...]. [She] is not suggesting literally that imperial adventurers such as Kurtz returned to Europe and founded the Nazi movement. Rather, her claim is that the new type of human personality that Kurtz represents became a crucial support for the Nazi movement in its early years [...]. Arendt claims of the imperial adventurers that ‘the only talent that could possibly burgeon in their hollow souls was the gift of fascination which makes a splendid leader of an extreme party’”. Swift, *Hannah Arendt*, 80.

cutiendo en los victimarios. Todas estas formas en las que se manifestó el efecto *boomerang* del imperialismo colonial —particularmente el británico, que es en el que Arendt centra su análisis—, se hicieron sentir en el comportamiento general “de los pueblos europeos”. Frente a las críticas de desconexión que resaltan la incongruencia de analizar la Alemania nazi en función de los avatares del Imperio británico,⁷⁵¹ su estudio parece enfatizar que, así como el juego de la expansión ultramarina debía ser analizado más allá de la historia particular de los Estados implicados en él, también los efectos *boomerang* debían ser pensados más allá de los límites nacionales.⁷⁵²

Ello no significa que Arendt pierda de vista la trayectoria específica de Alemania (ni de Rusia, aunque en menor medida). De hecho, dedica un capítulo entero a estudiarla en función de los panmovimientos y a enraizarla en otro tipo de imperialismo, el continental, sin “distancia geográfica alguna entre los métodos e instituciones de la colonia y la nación y por tanto, sin efectos *boomerang* para que aquellos y sus consecuencias sean experimentados en Europa”.⁷⁵³ Pero centra su esfuerzo en comprender los crímenes nazis en un contexto más amplio que el de su “precursor más directo”,⁷⁵⁴ esto es, en el marco político, social y moral, global que prefiguraron “la[s] práctica[s] de exterminio de las “razas inferiores” como punto común de los imperialistas occidentales”.⁷⁵⁵ El potencial de la hipótesis del efecto *boomerang* reside precisamente en esta ampliación de perspectiva crítica con la propia “civilización occidental”, que, al instaurar “un espacio de excepción” donde “todo estaba permitido”, sentó las bases

⁷⁵¹ Aunque de distintos modos y con distintas intensidades en los diferentes países. Como menciona Ira Katznelson, las críticas están en relación con el método de análisis arendtiano: “Arendt’s own expressed disdain for the manner in which the social sciences had come to model themselves on the natural sciences in language and method reciprocally has reinforced impressions of inexactness in her use and emplacement of evidence, concern about the opaque and elliptical elaboration of her arguments, and suspicion about such key choices as her focus on France and Britain in the late nineteenth and early twentieth centuries and her repression of differences between Nazi Germany and Bolshvik Russian in order to demonstrate their similarities as the paramount sites of totalitarianism”. Katznelson, *Desolation and Enlightenment*, 53.

⁷⁵² Aunque Arendt enfatizó la dimensión global del efecto *boomerang*, también tuvo en cuenta sus distintos desarrollos. Analizó cómo pudieron surgir los movimientos totalitarios en unos países (por ejemplo, Alemania) y no en otros (como Gran Bretaña, que se mostró especialmente preocupada por evitar el efecto *boomerang*). En este punto es importante tener en cuenta su reflexión sobre las distintas formas de concebir el poder y la política en función de dos sistemas de partidos: el bipartidismo británico y multipartidismo continental. “Si consideramos la diferencia entre el multipartidismo continental y el bipartidismo británico con respecto a su predisposición a la aparición de movimientos, parece lógico que resultara más fácil a la dictadura de un partido apoderarse de la maquinaria del estado en países donde el estado está por encima de los partidos y, por ello, por encima de los ciudadanos [...]”. Arendt, *OT*, 255. [Trad. cast.: *LOT*, 371].

⁷⁵³ Arendt, *OT*, 223. [Trad. cast.: *LOT*, 332-333].

⁷⁵⁴ Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, 39.

⁷⁵⁵ Traverso, *La violencia nazi*, 64. Como dice el historiador, “en comparación con la enorme bibliografía sobre la historia del antisemitismo en Alemania y sobre los antecesores ideológicos e inspiradores teóricos de Hitler [...], los trabajos que intentan esclarecer *también* los crímenes nazis a la luz de la cultura y las prácticas coloniales alemanas y europeas en general son muy escasos”. Hannah Arendt se adelanta a su época en este sentido.

materiales y simbólicas para que “la exclusión violenta, la degradación, y la exterminación entra[se] en el lenguaje de la política cotidiana”,⁷⁵⁶ y “el escenario [estuviera] [...] dispuesto para todos los horrores posibles”.⁷⁵⁷

Aunque esta hipótesis es la estrategia que Arendt utiliza para explorar las vinculaciones entre el imperialismo y el totalitarismo, y a pesar de que los efectos retroactivos de la violencia colonial y la configuración de sus figuras espectrales no se revelaron hasta que los campos de exterminio iluminaron su propio pasado, no pasa por alto que el primer impacto del *boomerang* se hizo sentir en 1914. La habituación a la violencia, la degradación de los sujetos y de la forma de la vida cotidiana que se instalan en Europa, no pueden comprenderse sin pasar por el tamiz de la Primera Guerra Mundial. Pues, fue en la misma experiencia de la guerra y de la normalización de la destrucción, cuando la Europa moderna que había sido exportadora de la violencia extrema, se encontró con ésta como forma de vida.

II.3.2. La Gran Guerra. Normalidad y violencia en el continente europeo

II.3.2.1. (Dis)continuidades (I): la Gran Guerra como primer impacto del efecto boomerang

Son escasas las páginas que Arendt dedica a analizar la Primera Guerra Mundial. De hecho, aunque el tema de la guerra en general es central en sus reflexiones y destaca su esfuerzo por darle significado (pre)político,⁷⁵⁸ comparto con Julia Urabayen que no se centra tanto en el “campo de batalla”,⁷⁵⁹ como en las consecuencias destructivas que tiene para la política y la población civil. Sin embargo, esto no debe hacernos perder de vista la importancia que concede a los momentos de irrupción, especialmente paradigmático en el caso de la Gran Guerra, que ella misma definía como “primera explosión”. Aquel 4 de agosto de 1914 aparece en sus textos como el momento en que se abre una brecha entre un mundo en disolución y otro nuevo que no termina por precipitarse. De esa primera explosión, llega a decir, que no surgió “la tranquilidad del pesar que se impone tras de una catástrofe”⁷⁶⁰ ni tampoco el comienzo

⁷⁵⁶ Mantena, “Genealogies of Catastrophe”, en *Politics in Dark Times*, *op. cit.*, 93.

⁷⁵⁷ Arendt, *OT*, 221. [Trad. cast.: *LOT*, 330].

⁷⁵⁸ Owens, *Between War and Politics*, 3.

⁷⁵⁹ Urabayen, “La guerra y el mal en la obra de Hannah Arendt”, en *La cólera de Occidente*, *op. cit.*, 139.

⁷⁶⁰ Arendt, *OT*, 267. [Trad. cast.: *LOT*, 385].

de un nuevo periodo, sino un “espacio vacío” que prefería definirlo en términos temporales como un “*ya no, todavía no*”,⁷⁶¹ recuperado de la literatura de Herman Broch.

A diferencia de la mayoría de sus contemporáneos que daban cuenta de la situación europea recurriendo al concepto de “crisis profunda”, Arendt defendía la tesis de “ruptura”.⁷⁶² Ello no significa que no tuviera en cuenta las prefiguraciones que contribuyeron a la explosión de una guerra de dimensiones desconocidas. No podemos olvidar que no solo aparece en sus textos como el fin de un mundo y la apertura de un “abismo sin fondo”, sino también como el primer impacto del efecto *boomerang* del imperialismo que se hizo sentir en Europa. En este sentido, la idea de una “ruptura radical” debe ser matizada.

Según Patricia Owens, en *Los orígenes del totalitarismo* se pueden percibir al menos tres vínculos directos entre el imperialismo y las dos guerras. En primer lugar, el marco ideológico y las dinámicas globales enraizadas en la expansión sin límites definidos mencionada antes, así como la consecuente indistinción entre política exterior y política doméstica. Ambos aspectos, no solo hicieron factible un conflicto de dimensiones mundiales,⁷⁶³ sino también orientaron su objetivo hacia una victoria de carácter “total”, omitiendo, asimismo, los límites de carácter moral. Esto mostró su máxima intensidad en los nuevos medios y usos de la violencia, que traspasaron el campo de batalla y penetraron en la sociedad civil. La indistinción entre las esferas militar y civil⁷⁶⁴ se convirtió en un rasgo esencial de estas “guerras totales” en dos sentidos complementarios: los civiles se convirtieron en engranajes de una “movilización total” para la guerra⁷⁶⁵ y, al mismo tiempo, en su víctima principal.⁷⁶⁶

Sin duda, la “víctima absoluta”, inerme e inocente, es una de las herencias fundamentales de las guerras de exterminio imperialistas que es necesario vincular a muchas otras herencias. A pesar de sus múltiples diferencias con la Gran Guerra,⁷⁶⁷ Enzo Traverso enfatiza que

⁷⁶¹ Véase Arendt, “Ya no, todavía no”, en *EC*, 197.

⁷⁶² Sobre la insistencia de Arendt en comprender el caso alemán en el contexto europeo general, véase Arendt, “Aproximaciones al problema alemán”, en *EC*, 140-141.

⁷⁶³ Owens enfatiza cómo influyó “la competición en el juego de la expansión imperial [...] para que las naciones europeas entraran en un conflicto armado directo”. Owens, *Between War and Politics*, 61.

⁷⁶⁴ *Ídem*.

⁷⁶⁵ Véase Ernst Jünger, *Sobre el dolor* seguido de *La movilización total y Fuego y movimiento*, trad. Andrés Sánchez Pascual. (Barcelona: Tusquets, 2003). La movilización total para la guerra se mantiene en la Segunda Guerra Mundial, con un matiz radical: según Arendt, el pueblo alemán se convierte en una “movilización total para el genocidio”. Arendt, “Culpa organizada y responsabilidad universal”, en *EC*, 159.

⁷⁶⁶ Ello no quiere decir que no haya habido guerras extremas y de “movilización total” en otros periodos históricos. Sin embargo, eran casos excepcionales. Véase Hobsbawm, *Historia del Siglo XX*, 52.

⁷⁶⁷ “Las guerras coloniales —*small wars* según la jerga militar de la época— desplegaron recursos humanos y materiales de menor proporción que la Gran Guerra. Sin duda, su objetivo no fue cambiar radicalmente el conjunto de las estructuras y de las relaciones sociales de los países europeos y sus víctimas —al menos las causadas por los conflictos

ya “ponía[n] de manifiesto el principio de la guerra total. 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”.⁷⁶⁸ Sin embargo, ello no habría sido posible sin una ideología racial que lo sustentara.

En el apartado anterior vimos que de no haber existido una trayectoria del pensamiento racial en la que apoyarse, el imperialismo hubiese tenido que inventar el racismo. Owens encuentra en la ideología racial el segundo gran vínculo entre el imperialismo y las dos guerras mundiales. Ya en su exploración de la era imperial, Arendt menciona el rol esencial que habían tenido las teorías biologicistas de la historia en la legitimación de la jerarquización de las “razas” y la dominación violenta de los pueblos extranjeros, pero también enfatiza cómo ello introdujo toda una serie de nuevos conceptos en el debate político que acabarían siendo incorporados en la política doméstica. Concretamente, el darwinismo ofreció la idea de “lucha por la existencia” basada en la selección natural y la de “las posibilidades indefinidas que parecían existir en la evolución del hombre a partir de la vida animal”.⁷⁶⁹ Cuando la nueva ciencia de la eugenesia hizo de este supuesto proceso natural un proyecto artificial, la “misión civilizadora” en la que se habían embarcado los europeos, se transformó en una lucha de razas y las mal denominadas “guerras imperiales menores” en auténticas guerras de exterminio.⁷⁷⁰

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 soldados y civiles durante el mismo desarrollo de la Primera Guerra Mundial ya revelaba que también en Europa los nuevos enemigos a erradicar eran “poblaciones enteras”.⁷⁷¹ Como señala Enzo Traverso, este legado del imperialismo convirtió a la Gran Guerra en un “laboratorio antropológico”⁷⁷²

armados— fueron muchas menos que las millones de muertes ocurridas en la matanza que tuvo lugar entre 1914 y 1918”. Traverso, *La violencia nazi*, 75.

⁷⁶⁸ Traverso, *La violencia nazi*, 75.

⁷⁶⁹ Arendt, *OT*, 178. [Trad. cast.: *LOT*, 278].

⁷⁷⁰ Éstas se llevaron a cabo bajo el concepto de “*lebensraum*”, “espacio vital”, que recupera el nazismo y que, según Enzo Traverso, tiene su origen en la “fusión del darwinismo social con la geopolítica imperialista, [...] es el producto de una visión del mundo extraeuropeo como espacio colonizable por los grupos biológicamente superiores”. Traverso, *La violencia nazi*, 62.

⁷⁷¹ Traverso, *La violencia nazi*, 75.

⁷⁷² Véase Enzo Traverso, “Guerra y memoria: Una mirada sobre el siglo XX desde el presente”, *Sociohistórica* 13-14 (2003): 215-228.

e ideológico que hizo factible una guerra en términos de razas dentro de Europa y la erradicación del enemigo en términos de eliminación total.⁷⁷³

A una conclusión parecida llega la historiadora Isabel Hull, pero en su caso prestando especial atención a la vinculación entre las prácticas militares desarrolladas en la época imperialista y las que se llevaron a cabo durante las guerras mundiales. Esta es precisamente la tercera conexión que señala Patricia Owens como trasfondo del análisis en *Los orígenes del totalitarismo*, si bien tomando cierta distancia del planteamiento de Hull. Las nuevas prácticas militares desvinculadas del derecho internacional y dirigidas a poblaciones enteras completamente deshumanizadas, así como la incorporación de instituciones desarrolladas en las colonias (especialmente los “campos de internamiento”), dan cuenta de esta conexión. Inspirándose en la genealogía arendtiana y tomando como punto de partida la diferencia entre “masacre” aplicada a casos concretos y “solución final” que remite a un proyecto “universal” en busca de una resolución definitiva, Hull sostiene que el lazo entre el imperialismo y la solución final nazi es fundamentalmente militar o, más adecuadamente, que las prácticas y hábitos militares desarrollados en la fase imperial (sobre todo en el caso alemán) constituyeron el sustento práctico e institucional para que pudiera subsistir la ideología racial.⁷⁷⁴ “sin estar anclada en la práctica real y perpetuada en las instituciones, la ideología difícilmente habría soportado el tiempo suficiente para capturar un Estado”.⁷⁷⁵ Desde esta perspectiva, la Primera Guerra Mundial representa el momento en que la confluencia entre las prácticas militares imperialistas y la ideología racial se tornó posible en una Europa en crisis.⁷⁷⁶ En este

⁷⁷³ “La desvalorización de la vida humana estaba acompañada de la deshumanización del enemigo producto de la propaganda militar, la prensa y la literatura científica. La Gran Guerra fue un campo de aplicación privilegiado de los estereotipos racistas desarrollados por el darwinismo social y las ciencias médicas de los últimos 25 años del siglo XIX”. Traverso, *La violencia nazi*, 107.

⁷⁷⁴ “Durante años, enseñé que Hannah Arendt estaba intuitivamente en lo cierto en su conjetura de que el imperialismo fue el principal factor que llevó a Europa hacia las soluciones finales, pero no pude localizar el vínculo entre ambos, excepto en la ideología. Creo, ahora, que el eslabón es el militar, cuyas prácticas en la situación imperial siguieron una dinámica interna que favoreció las soluciones finales”. Isabel Hull, “Military Culture and the Production of ‘Final Solutions’ in the Colonies. The Example of Wilhelminian Germany,” en *The Specter of Genocide Mass Murder in Historical Perspective*, op. cit., 143.

⁷⁷⁵ Hull, “Military Culture and the Production of ‘Final Solutions’”, en *The Specter of Genocide Mass Murder in Historical Perspective*, op. cit., 143.

⁷⁷⁶ Hull tiene presente el contexto imperial general y los rasgos comunes de las tropas europeas, así como la tendencia compartida de sus culturas militares hacia “soluciones finales” cuando fallaba su ofensiva. Estos son: “the sheer ability to kill large numbers of people (technological and organizational superiority), the identification of the civilian population as the ‘enemy’, and the dehumanization of this enemy”. Hull, “Military Culture and the Production of ‘Final Solutions’ in the Colonies,” en *The Specter of Genocide Mass Murder*, op. cit., 142-143. No obstante, centra sus análisis en el imperialismo alemán y encuentra en su cultura e instituciones políticas ciertas particularidades que favorecieron la continuidad de prácticas como la de “una solución final”: “Bismarck’s effort to safeguard the conservative Prussian monarchy had yielded a national constitution that intentionally truncated parliamentary power and shielded the military from civilian oversight [...]. German political institutions were thus less able to cut short the development

contexto de excepcionalidad, la idea de una “solución final”, ensayada en África, comenzó a filtrarse por las grietas de una sociedad fragmentada que “ya había identificado a los judíos como el enemigo racial”.⁷⁷⁷

Sin duda, las prácticas militares han sido fundamentales en el proceso de importación de la violencia colonial. Sin embargo, a diferencia de Arendt, Hull centra su análisis en el imperialismo y militarismo alemán. Según Owens, se trata de una debilidad del estudio de Hull que no permitiría captar la complejidad del análisis arendtiano. Además de rechazar toda aproximación al totalitarismo nacionalsocialista desde una perspectiva restringida a la historia alemana, Arendt defendía que, si bien “el militarismo guarda[ba] relación con la eficacia de la guerra de la máquina nazi [...], para acercarse al nazismo ha[bía] que vaciar al militarismo de todas sus herencias sobre virtudes del guerrero [...]”.⁷⁷⁸ En este sentido, no niega su vinculación con las tendencias del militarismo alemán, según ella, “una de las instituciones más repulsivas”. Pero enfatiza que el nazismo representa “el desplome de todas las tradiciones alemanas y europeas, de las buenas tanto como de las malas”.⁷⁷⁹

Con todo, Hull ofrece una perspectiva clave para vislumbrar en las prácticas militares una de las vías esenciales por las que retornan ciertas modalidades novedosas de la violencia. Destaca la atención que presta a las deportaciones de civiles que comenzaron a llevarse a cabo en Bélgica y Polonia a partir de 1916, pero, fundamentalmente, al genocidio armenio que, si bien no tuvo lugar en Europa, anticipa la indiferencia que se estaba gestando ante formas extremas de violencia. Este genocidio que comenzó en 1915 y se prolongó hasta 1923, resulta significativo precisamente porque no fue concebido como tal (de hecho, todavía no lo es por el gobierno turco). Como dice Traverso, se trata de un episodio de la historia que “ocurrió en silencio”⁷⁸⁰ y, siguiendo al historiador George Mosse, lo considera un claro indicativo de que “Europa se estaba habituando a la masacre”.⁷⁸¹

toward “final solutions,” a failure that therefore encouraged the institutionalization of this tendency inside the military to a degree found nowhere else”, (p. 161).

⁷⁷⁷ Hull, “Military Culture and the Production of ‘Final Solutions’ in the Colonies,” en *The Specter of Genocide Mass Murder*, *op. cit.*, 162.

⁷⁷⁸ Arendt, “Aproximaciones al problema alemán”, en *EC*, 138.

⁷⁷⁹ Arendt, “Aproximaciones al problema alemán”, en *EC*, 139.

⁷⁸⁰ Traverso, “Guerra y memoria”, 221.

⁷⁸¹ Traverso, *La violencia nazi*, 106. Seyla Benhabib también menciona que el genocidio armenio fue una clara representación del efecto *boomerang*: “the massacre of Armenians under the Ottoman regime is an example not only of the fragility of the ‘rights of man’ but also an illustration of a case in which wars and massacres, seemingly at the periphery, sooner or later find their way to the center”. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, nota n.º 41, 99.

La tesis del efecto *boomerang* no se puede comprender sin tener en cuenta estos procesos de habituación a la violencia, que acaban deshumanizando a los propios victimarios. No hay una única vía para recorrer este camino de vuelta que conecta el imperialismo con las guerras totales y dar cuenta de esta complejidad es una de las principales aportaciones de *Los orígenes del totalitarismo*. Pero, además del marco ideológico global, de la ideología racial y de las prácticas militares, es necesario añadir una cuarta vía de vinculación presente en la genealogía arendtiana de la violencia, que conecta el acostumbramiento a la violencia con la ruptura de los “límites”, siempre variables e intersubjetivamente construidos, del “yo”.⁷⁸² Los próximos epígrafes estarán dedicado a explorar esta cuestión.

II.3.2.2. La “ruptura antropológica” y la habituación a la violencia

Para Hannah Arendt, la Primera Guerra Mundial representa el retorno de la guerra de aniquilación y, al mismo tiempo, un “punto de no-retorno” a la tradición.⁷⁸³ Su carácter rupturista no viene dado por la capacidad de erradicar de la tierra a un pueblo entero, sino por el quiebre de la tradición y la imposibilidad de reconstruir un mundo semejante al que le precedió. Como queda de manifiesto en *La promesa de la política* y *¿Qué es la política?*, la Gran Guerra no es, según ella, la primera guerra “total” de la historia. Homero ya había relatado la caída de Troya en términos semejantes y ha sido una constante a lo largo de la historia hasta que la modernidad creyó haberla eliminado por completo, por lo menos de las sociedades supuestamente “democráticas”.⁷⁸⁴ En este sentido, el año 1914 representa el momento en que la “guerra total” aparece por primera vez en la era de las democracias y adquiere una dimensión mundial.

⁷⁸² Véase Cavarero, *Horrorismo*, 90.

⁷⁸³ Arendt, “Bertolt Brecht. 1898-1956”, en *MDT* 228. [Trad. cast.: *HTO*, 215].

⁷⁸⁴ Como hemos visto, esto sucedió mientras la violencia y la guerra de exterminio se exportaban. Arendt era consciente de ello y de que la aniquilación total de los pueblos no era una novedad histórica: “Se sobrepasó pues, quizá por primera vez en la Edad Moderna pero no en la historia en general, una limitación inherente a la acción violenta, limitación según la cual la destrucción generada por los medios de violencia siempre debía ser parcial [...]. Pero que el mundo de todo un pueblo fuera arrasado, los muros de la ciudad derruidos, los hombres muertos y el resto de la población vendida como esclava ha sucedido con frecuencia y solo en los siglos de la era moderna no ha querido creerse que esto pudiera suceder”. Arendt, *QP*, 105. La Modernidad se pensó y se legitimó a sí misma como un proceso de pacificación de las relaciones sociales, al menos dentro del continente europeo o “civilizado”. La Primer Guerra Mundial trajo consigo la quiebra de esta autoconciencia moderna. Y es a esa quiebra a la que parece apuntar Arendt en esta cita. Sobre este tema, véase también Hans Joas, *Guerra y modernidad*, trad. de Bernardo Moreno (Barcelona: Paidós, 2005) y Campillo, “La violencia y la ley”, en *El concepto de lo político en la sociedad global*, op. cit., 147-210.

Prácticamente todas las grandes potencias de la época y sus colonias se vieron implicadas en la contienda.⁷⁸⁵ Eric Hobsbawm no duda en considerarla la inauguración de una “era de las catástrofes”, en la que, directa o indirectamente, estuvieron involucrados casi todos los estados independientes del mundo.⁷⁸⁶ En relación a esta dimensión mundial del conflicto, es necesario tener presente al menos tres aspectos novedosos más. En primer lugar, el marco tecnológico que, a través de la introducción de la ametralladora, el uso de armas químicas, lanzallamas, el desarrollo de la aviación, tanques, etc., automatizó y masificó la muerte.⁷⁸⁷ En segundo lugar y estrechamente relacionado con ello, las nuevas dinámicas de la misma guerra que, “rediseñada por las estructuras materiales y los códigos culturales de la sociedad industrial”,⁷⁸⁸ industrializó también su forma de ejercer la violencia. Por último, sus nuevos agentes: estados burocráticos incapaces de proteger a sus ciudadanos convertidos en funcionarios y víctimas directas de la guerra, así como a sus soldados deshumanizados e invisibilizados en las trincheras.

No es mi intención detenerme en cada uno de estos factores ampliamente estudiados, sino dar cuenta de cómo este conglomerado modificó el modo de hacer la guerra en las sociedades modernas, las formas de vivir y morir en ellas, y cómo ello está presente en la genealogía arendtiana de la violencia, vinculada a la desconfiguración de la identidad personal. La muerte se masifica y despersonaliza, penetra en la vida cotidiana de una sociedad habituada a convivir con la destrucción y la pérdida de sus hombres y mujeres sin nombres. A este “proceso de trivialización” de la violencia,⁷⁸⁹ Enzo Traverso lo denomina “ruptura antropológica”: ruptura de la percepción y representación de la vida, impuesta por la superfluidad que adquiere la muerte; ruptura de la mentalidad y los valores de unos “seres escindidos acostumbrados a la coexistencia esquizofrénica de normalidad y la muerte”.⁷⁹⁰

La dimensión de esta coexistencia queda reflejada en los nuevos “espacios de excepción” y de concentración de la violencia que se reproducen tanto en el terreno de combate como

⁷⁸⁵ Hobsbawm, *Historia del Siglo XX*, 31.

⁷⁸⁶ Hobsbawm, *Historia del Siglo XX*, 32.

⁷⁸⁷ Véase Traverso, *La violencia nazi*, 91-5.

⁷⁸⁸ “La guerra moderna, rediseñada por las estructuras materiales y los códigos culturales de la sociedad industrial, era una gigantesca empresa productiva que, paradójicamente, apuntaba a la destrucción planificada del enemigo y cuyo resultado se medía por el alcance de la masacre”. Traverso, *La violencia nazi*, 96.

⁷⁸⁹ Tomo este concepto del capítulo 7, titulado “El proceso de trivialización”, del libro de George L. Mosse, *Soldados caídos. La transformación de la memoria de las guerras mundiales* (Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2016). (original de 1990). Véase del mismo autor su ya clásico estudio sobre “la brutalización de las sociedades europeas” entre la Gran Guerra y los regímenes totalitarios: *De la Grande Guerre au totalitarisme. La brutalisation des sociétés européennes* (París: Hachette, 1999).

⁷⁹⁰ Traverso, *La violencia nazi*, 98.

fuera de él, y también queda reflejada en sus nuevas víctimas. Por un lado, la población civil concebida como enemigo directo a combatir representa el quiebre de los límites de la guerra clausewitziana y de los Estados de derecho que los habían “respetado” desde la Paz de Westfalia. Gran parte de los civiles supervivientes se convirtieron en los “apátridas” a los que Arendt dedica el famoso noveno capítulo de *Los orígenes del totalitarismo*, aunque ella considera a la masificación de los parias privados de un estatus legal y de “un lugar en el mundo” como una de las consecuencias directas de los tratados de Paz de 1919, durante la Primera Guerra Mundial ya habían comenzado a ser frecuentes las deportaciones y el internamiento de los prisioneros de guerra.⁷⁹¹ Los campos de concentración que habían predominado en las “tierras lejanas”, se introducen y reproducen en Europa durante el mismo desarrollo de la guerra. Como señala Traverso, estos espacios no protegidos por los Estados de derecho carecían de la sistematicidad y el carácter antiutilitario, que, como veremos a continuación, tendrán los campos nazis, pero “con sus barracas de madera y sus vallas electrificadas de alambre de púas eran un paisaje que se volvería similar para millones de seres humanos en el transcurso de las décadas venideras”.⁷⁹²

Por su parte, el soldado masificado es la otra víctima representativa de la “brutalización” de la guerra y la trinchera aparece como el nuevo espacio de extrema violencia, que, si bien no era propiamente un espacio de excepción porque los soldados estaban protegidos por el Estado de derecho, lo cierto es que la realidad de la guerra acabó suspendiendo sus propios principios. Aunque Hannah Arendt centra su atención en las consecuencias de la guerra y nombra a las trincheras únicamente para analizar la generación que emergió de ellas, es importante tener presente ciertas particularidades ligadas a los procesos de desobjetivación que se configuran en su seno.

Comparando la literatura de las dos posguerras mundiales, Traverso encuentra tres similitudes entre los relatos de la experiencia en las trincheras y en los campos nazis, salvando sus considerables diferencias: en primer lugar, su representación a través de “la imagen del infierno”; en segundo lugar, el intenso olor a muerte; y, en tercer lugar, la uniformidad que impuso el sufrimiento, así como el énfasis en el silencio que invadió a los sujetos, eliminando la especificidad de cada experiencia individual y la posibilidad de narrarla. Me interesa particularmente este último aspecto, porque enfatiza las relaciones entre la experiencia de la violencia y los procesos de desobjetivación que se manifiestan tanto respecto al enemigo

⁷⁹¹ Traverso, *La violencia nazi*, 100.

⁷⁹² Traverso, *La violencia nazi*, 101.

generalizado, oculto en las fosas y “sin rostro visible”, como entre los mismos compañeros de trincheras que experimentan el “éxtasis” de estar juntos, expuestos ante el peligro.

La desingularización de los primeros no condujo tanto a la exaltación irracional del odio y la violencia como a su trivialización. Las dinámicas de la guerra de posición junto al implemento de las nuevas armas fomentaron un distanciamiento entre los combatientes, que se convirtió en la principal causa de la escalada de la violencia. Recuperando las reflexiones de Norton Cru, Enzo Traverso llega a decir que, “frente a un 'adversario [...] invisible', el resultado final [era] una guerra terriblemente sanguinaria llevada a cabo en la más absoluta 'ausencia de odio'”.⁷⁹³ Omer Bartov explora esta forma de relacionarse con “el enemigo” desde la resignificación de la “gloria” en el frente, entendida en términos de supervivencia. Sobrevivir en la trinchera “significaba soportar las condiciones más degradantes e inhumanas, bajo constante amenaza de muerte y matando regularmente a otros, sin perder el buen humor, la compostura y la humanidad. Se trata[ba] de descubrir la capacidad de [...] actuar como un hijo, padre y esposo amoroso, separando radicalmente la atrocidad en el frente de la normalidad de la retaguardia, haciendo de esta misma separación en una insignia de honor y una clave de supervivencia”.⁷⁹⁴ Por su parte, Arendt analiza la capacidad de desactivar la moral y asesinar sin odio, a través de personajes históricos como Lord Cromer en la época imperialista y Heinrich Himmler o, más detenidamente, Adolf Eichmann en la fase totalitaria. Aunque no centró su análisis en las dinámicas articuladas en las trincheras, es importante tener cuenta esta fase intermedia como articulación de las transformaciones de la violencia y de las nuevas subjetividades ligadas a ella. Desde esta perspectiva, la Primera Guerra Mundial fue un contexto de habituación a la violencia, que no puede ser desvinculado de la banalización de los ejecutores.

La otra cara de la nueva “insignia de honor y clave de supervivencia” se manifiesta en la desubjetivación que penetró entre los mismos compañeros de trincheras. La mutación del concepto de “honor” refleja, en realidad, la conversión del soldado “héroe” en víctima de una guerra que había mecanizado la matanza. Su decadencia física y mental desmonta los “valores” tradicionales de la guerra y el guerrero. El “coraje” cede espacio al miedo paralizante, la guerra de honor se convierte en un “gran matadero”,⁷⁹⁵ y el reconocimiento individual del combatiente es sustituido por la muerte anónima en masa: “inaugurada por el mito de la

⁷⁹³ Traverso, *La violencia nazi*, 97.

⁷⁹⁴ Omer Bartov, *Mirrors of Destruction. War, Genocide and Modern Identity* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 13.

⁷⁹⁵ Traverso, *La violencia nazi*, 95.

muerte heroica, la Gran Guerra culmina con las conmemoraciones del «soldado desconocido»,⁷⁹⁶ que no puede revelar la unicidad de quién ha sido.

No obstante, de la misma experiencia común de destrucción del enemigo generalizado y el miedo ante la muerte, emana el éxtasis de la igualdad ante el peligro y el sentimiento de fraternidad ante la violencia colectiva. Es así como las zanjás defensivas se convierten en un espacio de desingularización, donde las biografías personales parecen desmoronarse en el intenso presente de la muerte violenta. En el prólogo que Arendt escribe en *Guerreros* de Glen Gray, describe con sencillez este proceso por el cual “los hombres se encuentran, o mejor dicho se les coloca, fuera de su ser, tanto si su «yo» se transforma sin darse cuenta en un «nosotros», como si se sienten tan «parte de este mundo circulante», tan llenos de vida que, en una aparente paradoja, la muerte ya no les importa”.⁷⁹⁷

Como indica Cavarero, hay una “relación significativa” no causal entre la disposición a abandonar el “yo” para adentrarse a un “nosotros violento” y la experiencia totalitaria de superfluidad en los campos de exterminio.⁷⁹⁸ En la década de los 70, Arendt recupera esta misma conexión en su ensayo “Sobre la violencia” para analizar el contexto mucho menos extremo, pero también peligroso, de las revueltas estudiantiles y los “glorificadores de la violencia”. En todo caso, la preocupación por el elogio de la acción violenta colectiva y los procesos de desingularización a los que está vinculada, es una constante en los textos de esta filósofa, que pensaba que “la práctica de la violencia, *como toda acción*, cambia el mundo, pero el cambio más probable originará un mundo más violento”.⁷⁹⁹

II.3.2.3. Los horrores (y los “encantos”) de la guerra: “la generación del frente”

Como he adelantado, Hannah Arendt no centró su estudio tanto en la experiencia individual y colectiva de la vida en las trincheras, como en los supervivientes que regresaron de ellas. Y de ellas regresaron soldados traumatizados por el miedo a la muerte violenta, pero también aquellos que se sentían fortalecidos por los horrores de una guerra que, pese a todo,

⁷⁹⁶ Enzo Traverso, *A sangre y fuego: De la guerra civil europea (1914-1945)*, trad. Miguel Ángel Petrecca (Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2009), 143.

⁷⁹⁷ Hannah Arendt, Prólogo de J. Glenn Gray, *Guerreros: reflexiones del hombre en la batalla*, trad. Mónica Garrido Fernández (Barcelona: Inédita, 2004), 18.

⁷⁹⁸ Cavarero, *Horrorismo*, 89-90. La filósofa aclara: “[...] no se trata de una complicidad directa, según el modelo, arendtiano, falso, de una concatenación causal necesaria. Más bien, se trata de la elevación de una relación significativa entre exaltación liberadora del horror y su práctica extrema”.

⁷⁹⁹ Arendt, “OV”, en *CR*, 180. [Trad. cast.: “SV”, en *CR*, 177].

les había enseñado los “encantos de la camaradería”. Los primeros encarnaron la figura del “degenerado”, los segundos la del “virtuoso” forjado en el campo de batalla. Y ambos estereotipos se convirtieron en catalizadores del *ethos* de posguerra, basado en la distinción entre fuertes y débiles.⁸⁰⁰ No obstante, ni unos ni otros pudieron reintegrarse en las sociedades devastadas, que se mostraban incapaces de “compensar los cuatro años de vida en las trincheras”.⁸⁰¹

Esto fue especialmente significativo en una Alemania en ruinas, azotada por la hiperinflación, el desempleo y las duras condiciones impuestas por los países vencedores.⁸⁰² Pero, en general, ninguno de los países implicados en la contienda parecía “tierra apta para héroes”.⁸⁰³ Y, efectivamente, no podían serlo si entendemos el término en función de las tradicionales virtudes del guerrero, ligadas al honor individual. Lo cierto es que la Gran Guerra fue experimentada como una fuerza suprahumana que excedía todo tipo de distinción. Sus nuevos héroes no eran otros que los supervivientes, cuya fortaleza residía en la entrega plena a la “majestuosa rueda de la matanza”.⁸⁰⁴ Y, como nos recuerda Hannah Arendt, estos supervivientes “no se convirtieron en pacifistas”.⁸⁰⁵

A pesar de la devastación de la Primera Guerra Mundial, pocas voces se alzaron contra la violencia. Frente al soldado física y mentalmente dañado, predominó la figura del ex combatiente “forjado en las trincheras” en el imaginario de una generación que hizo de la destrucción, el caos y la ruina sus valores supremos.⁸⁰⁶ Se aferraron a los recuerdos y valores aprendidos en el campo de batalla, y los extrapolaron a la sociedad civil.⁸⁰⁷ Creyeron que la

⁸⁰⁰ Esta dicotomía, radicalizada en los años posteriores, permitió reinterpretar el sentido de una guerra que dejó de ser pensada en términos de “causa”, para convertirse en “la simple reveladora de una degeneración preexistente, y su virtud residía en purificar a la sociedad liberándola de sus desechos”. Traverso, *A sangre y fuego*, 158. Para la idea de *ethos* de posguerra, véase Enzo Traverso, *El totalitarismo. Historia de un debate*, trad. Maximiliano Gurian (Buenos Aires: Eudeba-Universidad de Buenos Aires, 2001), 16.

⁸⁰¹ Arendt, *OT*, 329. [Trad. cast.: *LOT*, 459].

⁸⁰² Arendt encuentra en este factor un detonante claro para que el nazismo pudiese convertirse en una realidad en Alemania: “es cierto que la situación en Alemania se prestaba más fácilmente que la de ningún otro sitio a la ruptura de todas las tradiciones. Lo cual tiene que ver con el tardío desarrollo de los alemanes como nación, con su desafortunada historia política y su carencia de todo tipo de experiencia democrática. Pero tiene más que ver con el hecho de que la situación de inflación y desempleo de la posguerra [...] se apoderó de mucha más gente en Alemania y les afectó con mayor profundidad que en ningún otro sitio”. Arendt, “Aproximaciones al problema alemán”, en *EC*, 140.

⁸⁰³ Pero, según Bartov, no fue en la apatía de postguerra, sino en la misma experiencia de la guerra, donde se enraizaron los valores predominantes. Bartov, *Mirrors of Destruction*, 13.

⁸⁰⁴ Arendt, *OT*, 329. [Trad. cast.: *LOT*, 460].

⁸⁰⁵ Arendt, *OT*, 328. [Trad. cast.: *LOT*, 459].

⁸⁰⁶ *Ídem*.

⁸⁰⁷ “Después de una guerra total que había difuminado la frontera entre combatientes y civiles y en que la sociedad civil no era más que la retaguardia del campo de batalla [...], [el] miedo había capturado el inconsciente colectivo”. Traverso, *A sangre y fuego*, 158.

vida misma era la guerra, la violencia la máxima virtud que tienen los hombres para luchar en ella y la muerte la “gran igualadora” ante la que no cabía la diferenciación o individuación. De este modo, la experiencia de camaradería, el abandono del yo y el elogio de la violencia se convirtieron en los principales rasgos de la vida civil, fomentando la atracción por aquellos movimientos que, como dice Traverso, transformaban “la “*angustia*” [de posguerra] —que el psicoanálisis define como sentimiento general e incapaz de focalizarse sobre un objeto— en miedo hacia un enemigo concreto”.⁸⁰⁸

Tanto la glorificación de la violencia como su vinculación con el deseo de anonimato están presentes en las páginas de *Los orígenes del totalitarismo* dedicadas al período de entreguerras y que revelan la cuarta vía de conexión mencionada antes entre el imperialismo y las dos guerras totales. Se trata de un punto de inflexión en la genealogía de la violencia que si, por un lado, enfatiza cierta continuidad en la mentalidad que va del imperialismo a la primera posguerra guerra mundial, por otro lado, predispone el análisis hacia el estudio de los campos de exterminio.

Con respecto al primero, es importante tener presente que, para adentrarse en el estudio de la disolución de la singularidad del yo, Arendt retoma su propio análisis de los aventureros de la era imperialista. El rechazo a la cultura, el humanismo, el liberalismo y, en general, “a la perspectiva ideológica y las normas morales de la burguesía”,⁸⁰⁹ era un rasgo común del populacho de la época imperialista⁸¹⁰ y la élite de posguerra, que se manifiesta en la pérdida voluntaria del sí mismo y revela una continuidad del temperamento configurado en las colonias. Tanto unos como otros comparten una posición marginal en la sociedad y el deseo de formar parte de “fuerzas anónimas”. Si, como hemos visto en el apartado anterior, el juego de “la expansión por la expansión” ofreció a los imperialistas una vía para la disolución voluntaria del yo, la guerra fue experimentada como una gran máquina que ofrecía a los sujetos reducidos a “mero engranaje” una nueva vía de desingularización.⁸¹¹

Aun así, Arendt encuentra dos diferencias sustanciales que debemos considerar para comprender los procesos de interiorización de la violencia. En primer lugar, en contraposición a los imperialistas que encontraron en las colonias una vía de escape, los hombres y mujeres

⁸⁰⁸ Traverso, *A sangre y fuego*, 157.

⁸⁰⁹ Arendt, *OT*, 328. [Trad. cast.: *LOT*, 459].

⁸¹⁰ Por “populacho” (*mob*), Arendt entiende un grupo compuesto por “desechos de todas las clases” como resultado del proceso de desposesión provocado por el capitalismo moderno. Excluidos de la sociedad y sin representación en el parlamento, a diferencia del pueblo, no busca su propia representación, sino “grandes líderes”, Arendt, *OT*, 107. [Trad. cast.: *LOT*, 190]. En este sentido, no es sinónimo de pueblo (*the people*), sino que refleja su degradación. Sin embargo, tampoco llega a ser un sinónimo de “masas”, como veremos en el apartado II.3.3.2.

⁸¹¹ Véase Arendt, *OT*, 329. [Trad. cast.: *LOT*, 460].

de posguerra se vieron atrapados “en las trampas de la sociedad” y sus miserias. Esta incapacidad de evasión añadió un matiz que marca la segunda diferencia, enraizada en la mayor autenticidad y pasión en sus anhelos: “Sin la posibilidad de un cambio radical de papel y de carácter [...] la voluntaria inmersión del yo en fuerzas suprahumanas de destrucción parecía ser un escape a la identificación automática con funciones preestablecidas dentro de la sociedad y a su profunda banalidad y, al mismo tiempo, una ayuda para la destrucción del mismo funcionamiento”.⁸¹²

Aunque, como enfatiza Omer Bartov, el desasosiego que en una primera instancia supuso para las sociedades europeas la prolongación de la guerra (cobrada en vidas y daños materiales) convirtió al entusiasmo de preguerra en temor a la muerte violenta, también es cierto que la misma devastación acabó transformando a la muerte y la violencia en los únicos valores a los que la sociedad creyó poder aferrarse. Es así como, según Arendt, el nihilismo ya existente se convirtió en una ideología peligrosa que transformaba la desesperación pasiva en destrucción activa y es así como también apareció un “nuevo tipo de hombre que, sintiendo el peligro de una destrucción total, decide convertirse él mismo en una fuerza de destrucción”.⁸¹³

En segundo lugar, aunque ella no llega a decirlo de este modo, el nuevo contexto sin vía de escape parecía exigir la relocalización de un enemigo que ya no podía ser identificado con los pueblos “exóticos”, pero tampoco con un “enemigo nacional”. Una de las principales consecuencias de la guerra de trincheras fue la sustitución de los sentimientos nacionales por los de la camaradería indistinta. Al fin y al cabo, todos los que habían participado en ella, sin importar el bando al que se perteneciera, compartían la experiencia de haber sido “camaradas de armas”. En una aparente paradoja, la Primera Guerra Mundial que había comenzado como un conflicto entre Estados, concluye habiendo extinguido “los auténticos sentimientos nacionales en Europa, donde, entre las dos guerras, resultaba mucho más importante haber pertenecido a la generación de las trincheras”.⁸¹⁴

En este sentido, si desde el “punto de vista espiritual” la experiencia de la guerra convirtió al nihilismo en un fenómeno masivo, desde el “punto de vista político” supuso el declive del Estado-nación.⁸¹⁵ Este contexto de desconcierto y mezcla de angustia, miedo y glorificación de la violencia favoreció el proceso por el cual “a la verdad del declive del Estado-nación se respondió con la famosa mentira del Nuevo Orden en Europa, que rebaja a los pueblos a

⁸¹² Arendt, *OT*, 331. [Trad. cast.: *LOT*, 462].

⁸¹³ Arendt, “Aproximaciones al problema alemán”, en *EC*, 140. Como dice Traverso, en esta atmósfera “el mito de la decadencia se [convirtió] en culto a la violencia regeneradora”. Traverso, *A sangre y fuego*, 184.

⁸¹⁴ Arendt, *OT*, 329. [Trad. cast.: *LOT*, 460-461].

⁸¹⁵ Véase, Arendt, “Bertolt Brecht. 1898-1956”, en *MDT*, 228. [Trad. cast.: *HTO*, 215].

razas y los disponía para el exterminio”.⁸¹⁶ Pueblos que ya no estaban fuera de las fronteras, sino dentro.⁸¹⁷

Siguiendo el estudio de Bartov, este proceso de interiorización del “enemigo” y la violencia se puede resumir teniendo en cuenta cinco fases fundamentales.⁸¹⁸ Una primera fase de preguerra caracterizada por sociedades herméticas sustentadas por una rígida política doméstica y comunidad nacional y, a su vez, abrumadas por su posible disolución. Estos temores no solo provenían del interior, sino también de la propia experiencia de expansión colonial, acompañada del miedo a la “degeneración racial”. Podría identificarse una segunda fase de inicio de la guerra, en la que las identidades parecían claramente definidas y la distinción entre amigos y enemigos se correspondía con las distintas comunidades nacionales. El tercer ciclo estaría caracterizado por el mismo avance de la guerra, atravesado por la experiencia de las trincheras y el sentimiento de camaradería común a todos los combatientes, que acaba desdibujando las “identidades nacionales”. Habría una cuarta fase de posguerra, basada en la extrapolación de la experiencia y los valores articulados en las trincheras a la sociedad civil. La huella de la guerra y las dificultades de los combatientes para reintegrarse en las sociedades favoreció la radicalización del sentimiento de camaradería⁸¹⁹ y la tendencia a distinguir entre aquellos que formaron parte de las zanjas defensivas y los que no. Prestando especial atención a esta fase, Omer Bartov plantea: “si el enemigo extranjero se convertía en compañero de sufrimiento, si la guerra gloriosa por la cual se había sacrificado tanto hubiera sido en vano [...], entonces, ¿cómo iba a tener sentido todo esto?”.⁸²⁰ Finalmente, la última fase vendría a representar el camino que la sociedad tomó para dar respuesta a esta pregunta. Según Bartov, la necesidad de encontrar sentido al sufrimiento supuso la búsqueda de un culpable, un “enemigo verdadero” y una “causa real” del mal que, no obstante, casi siempre coincide con “enemigos imprecisos” (*elusive enemies*), identidades ambiguas y fronterizas que si, por un lado, “desafían definiciones claras de identidad y, por lo tanto, se convierten en el foco de ansiedad y agresión”⁸²¹, por otro lado, permiten localizar (aunque sea imaginariamente) una

⁸¹⁶ Arendt, “Aproximaciones al problema alemán”, en *EC*, 141-1422.

⁸¹⁷ “La angustia nacida de la guerra total se mezcló, así, con el miedo [...]. Este miedo podía alimentarse de rumores [...] que exacerbaban las tensiones e incitaban a la violencia. En este clima, los mitos tales como el del «oro alemán» entregado a los bolcheviques, o el de la conspiración judía para dominar el mundo [...] podían encontrar un eco muy vasto”. Traverso, *A sangre y fuego*, 158.

⁸¹⁸ Sigo en estas cinco fases al análisis de Bartov, *Mirrors of Destruction*, 91ss.

⁸¹⁹ “This sense of separation was mythologized by certain extremist organizations as an insurmountable barrier, more difficult to traverse than even the no-man's-land into which the soldiers had started with horror from both sides of the front for four long years”. Bartov, *Mirrors of Destruction*, 95.

⁸²⁰ *Ídem*.

⁸²¹ Bartov, *Mirrors of Destruction*, 7.

causa a sus desgracias, canalizar su violencia y redefinir su propia identidad pretendidamente homogénea. Son precisamente estas identidades homogéneas, compuestas por sujetos dispuestos a abandonar su unicidad enraizada en el encuentro con la diferencia, las que dinamitan la base intersubjetiva de la construcción de la identidad, tanto colectiva como individual. Aquella que precisamente revelan intensamente las denominadas “identidades fronterizas”, cuya “vocación es ser enlaces, puentes, mediador[a]s entre las diversas comunidades” y, por ello, no pueden ser reducidas a una única pertenencia.⁸²²

Comenzaba este apartado recuperando la idea de “ruptura” que introdujo la Primera Guerra Mundial, sobre la que Arendt reflexiona politizando la frase que recupera de la literatura de Herman Broch: “ya no, todavía no”. “Ya no” se podía volver al mundo anterior a la guerra. La disolución de los imperios, el declive de los Estados-nación, el cambio de mentalidad en las sociedades atravesadas por la intensidad de una violencia sin precedentes, su repercusión en la noción de ciudadanía, los derechos humanos y el sentido de la identidad colectiva e individual, del sí mismo y del otro, condujeron a un “punto de no retorno” que “todavía no” ofrecía un “futuro disponible”.⁸²³

No obstante, ello no invisibilizó las articulaciones entre las transformaciones de la violencia vinculada a la desintegración de la identidad en la era imperialista y la experiencia de las trincheras. Como veremos en el próximo apartado, tampoco invisibilizó el modo en que esa misma experiencia transformó el sentido de la guerra y activó sus propios procesos de desubjetivación que, así como culminaron en los monumentos al “soldado desconocido”, también fomentaron la disposición a diluir el propio yo en un “nosotros” violento.⁸²⁴

Cuando Hannah Arendt recurrió por primera vez a la frase “ya no, todavía no” para explicar el quiebre que instauró la Primera Guerra Mundial, acababa de terminar la Segunda y la noticia de los campos de exterminio era todavía muy reciente. Parece lógico que, ante ese

⁸²² Maalouf, *Identidades asesinas*, 15. Pero, continúa diciendo. “Y es justamente por eso por lo que su dilema está cargado de significado: si esas personas no pueden asumir por sí mismas sus múltiples pertenencias, si se las insta continuamente a que elijan un bando u otro, si se las conmina a reintegrarse en las filas de su tribu, entonces es lícito que nos inquietemos por el funcionamiento del mundo. Si se las 'insta' a elegir, si se las 'conmina' –decía– ¿Quién las conmina? No solo los fanáticos y los xenófobos de todas las orillas: también tú y yo, todos nosotros. Por esos hábitos mentales y esas expresiones que tan arraigados están en todos nosotros, por esa concepción estrecha, exclusivista, beata y simplista que reduce toda identidad a una sola pertenencia [...]”. Arendt resume el caso judío como paradigmático del siglo pasado en el siguiente párrafo: “el antisemitismo, tras haber perdido su base en las condiciones especiales que habían influido en su desarrollo durante el siglo XIX, podía ser libremente elaborado por charlatanes y fanáticos en esa fantástica mezcla de verdades a medias y salvajes supersticiones que emergió en Europa después de 1914 [...]. La cuestión judía en su aspecto social se convirtió en un tema catalizador de la intranquilidad social hasta que finalmente una sociedad desintegrada se recrystalizó ideológicamente en torno a una posible matanza de judíos [...]”. Arendt, *OT*, 53. [Trad. cast.: *LOT*, 126].

⁸²³ Arendt, “Ya no, todavía no”, en *EC*, 200.

⁸²⁴ Véase Cavarero, *Horrorismo*, 90.

panorama, no pudiese vislumbrar ningún futuro y todavía no manifestase su esperanza en los comienzos. En aquel momento, la ruptura no podía ser interpretada más que como un abismo que, por decirlo con sus palabras, “a cada año desde el fatal 1914, se ha hecho más profundo y temible, hasta que las fábricas de la muerte erigidas en el corazón de Europa cortaron definitivamente el gastado hilo de la tradición”.⁸²⁵

II.3.3. El *novum* totalitario. La violencia totalitaria y el devenir superfluo de la identidad personal

II.3.3.1. (Dis)continuidades (II): entre la continuidad de la violencia imperial y la singularidad de la violencia totalitaria

Hannah Arendt recibió la noticia de la existencia de los campos de exterminio en 1943, ya exiliada en Estados Unidos. Más de veinte años después, en la entrevista televisada con Günter Gaus, reconocía que “aquello [había sido] un auténtico *shock* [...] Porque uno siempre tiene la esperanza de que todo podría ser rectificado algún día [...] Lo sucedido en cambio no podía serlo”.⁸²⁶

Hasta ahora hemos visto que la violencia imperial aparece en *Los orígenes del totalitarismo* como prefiguradora de muchos de los elementos que resurgen transfigurados en la forma totalitaria de la violencia y hemos visto cómo Arendt pretende dar cuenta de ellos recurriendo a la (hipó)tesis del efecto *boomerang*, cuyo primer impacto quedó reflejado en el estallido de la Primera Guerra Mundial. Ello remitía a una “relación significativa” entre ambas manifestaciones de la violencia que permitiría trazar cierta “continuidad” histórica. No obstante, también enfatice que no debía ser pensada en términos causales, ni como una “complicidad directa”,⁸²⁷ sino como confluencia contingente de distintos elementos que se revelan en la misma irrupción del hecho histórico, en este caso el totalitarismo como acontecimiento de ruptura.⁸²⁸

⁸²⁵ Arendt, “Ya no, todavía no”, en *EC*, 198. Esta imagen remite a la idea de continuidad entre las dos guerras, que Enzo Traverso ha preferido denominar “guerra civil europea”. La primera guerra manifestó la fractura del hilo de la tradición, la segunda el momento en que el corte se hizo definitivo. Entre una y otra “toda serie de reacciones encadenadas que nadie fue capaz de detener”. Arendt, *OT*, 267. [Trad. cast.: *LOT*, 267].

⁸²⁶ Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Una biografía*, 257.

⁸²⁷ Cavarero, *Horrorismo*, 90.

⁸²⁸ La misma Arendt aclara que la necesidad de resaltar la “desgraciada importancia” que el periodo imperialista había tenido para su propia época, “no significa[ba] [...] ni que la suerte [estuviese] echada [...], ni que en todas las

En este sentido, se trata de una continuidad que solo puede comprenderse desde sus complejas relaciones con la “discontinuidad extraordinaria”⁸²⁹ que introdujo el totalitarismo en tanto nueva forma de gobierno, “cuya esencia es el terror y cuyo principio de acción es la lógica del pensamiento ideológico”,⁸³⁰ y una novedosa manifestación de la violencia orientada a erradicar la pluralidad e individualidad como “crimen ontológico primario”.⁸³¹ Con la finalidad de analizar en qué sentido Arendt considera al totalitarismo como *novum* histórico, me voy a detener brevemente en la nueva forma de gobierno y más detenidamente en la nueva forma de violencia.

En lo que respecta a la forma de gobierno, es preciso tener en cuenta dos aspectos que revelan su ausencia de límites y su movimiento incesante, estrechamente vinculados a sus principales componentes: el terror y la ideología. Aunque en la fase de movimiento de masas totalitario ya aparecen numerosos rasgos novedosos, el totalitarismo solo revela su especificidad tras tomar el poder y los medios estatales de violencia, pues es el momento en que, a diferencia de toda forma precedente de gobierno, manifiesta su negativa a estabilizarse en ese poder y en los usos habituales de la violencia. Así, el primer aspecto a tener en cuenta es que el totalitarismo no se contenta con erradicar al adversario político, sino que radicaliza el “terror” cuando asciende al poder, reconfigurando aleatoriamente la figura del “enemigo objetivo”.

Esta particularidad del sistema totalitario lleva a Arendt a diferenciar entre “terror totalitario” y otras modalidades “limitadas” del mismo, como pueden ser el terror despótico o el revolucionario, mencionados en la introducción de este bloque.⁸³² Sin embargo, en textos posteriores, la filósofa optará por dar cuenta de su especificidad distinguiendo directamente entre los conceptos de “violencia” y “terror”, sin recurrir a ningún adjetivo. Mientras que el primero parece quedar restringido a una dimensión estrictamente instrumental, el concepto de “terror” es reservado para definir la esencia de esta nueva forma de gobierno, que, como dice Richard Bernstein, “si bien emplea la violencia, está más allá de ésta”.⁸³³ No sin dificultades, esta distinción pretende enfatizar que el uso de la violencia es un rasgo común al totalitarismo y otras formas de gobiernos tiránicas o dictatoriales. Pero, en la medida que define al

circunstancias deba acabar el imperialismo en los desastres del totalitarismo”. Arendt, *OT*, xxii. [Trad. cast.: *LOT*, 42].

⁸²⁹ Forti, *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*, 81.

⁸³⁰ Arendt, *OT*, 474. [Trad. cast.: *LOT*, 634].

⁸³¹ Véase Dossa, “Human Status and Politics”, 318.

⁸³² Véase Arendt, “Los hombres y el terror”, en *EC*, 360.

⁸³³ Pues, consiste en intentar destruir todo poder y toda pluralidad. Bernstein, *Violence. Thinking without Banisters*, 95.

terror como la “forma de gobierno que llega a existir cuando la violencia, tras haber destruido todo poder, no abdica sino que, por el contrario sigue ejerciendo un completo control”,⁸³⁴ además de señalar un vínculo sustancial entre ambos conceptos, invita a repensar la misma noción arendtiana de violencia más allá de una dimensión puramente instrumental, como desarrollaré en el capítulo siguiente.

Ahora bien, esta forma de gobernar a los sujetos requiere una ideología que permita explicar la realidad a partir de una idea concreta y con total independencia de la realidad empírica.⁸³⁵ Este es precisamente el segundo rasgo y elemento a tener en cuenta para captar la singularidad que Arendt concede al régimen totalitario. Como adelanté en el estudio sobre el racismo, defiende que, a diferencia de las opiniones, “la ideología trata el curso de los acontecimientos como si siguieran la misma «ley» que la exposición lógica de su «idea» [...]. Pretende[n] conocer los misterios de todo el proceso histórico —los secretos del pasado, las complejidades del presente, las incertidumbres del futuro— merced a la lógica inherente a sus respectivas ideas”.⁸³⁶ Al igual que el terror, la ideología totalitaria desempeña un papel clave en la fase de movimiento, pero también solo revela su novedad cuando toma el poder y abandona definitivamente la función de límite de la ley a la que obedece, para elevarla a “eterna ley de movimiento”.⁸³⁷ Cuando la ideología totalitaria (ya sea “la lucha entre las razas” o “la lucha de clases”) encarna la ley que es fuente de todas las leyes positivas (sea la ley de naturaleza o de la historia), todas ellas dejan de cumplir una función estabilizadora y se convierten en movimiento mismo.⁸³⁸

En la medida en que la ejecución de la ideología totalitaria como ley del movimiento requiere eliminar toda posible amenaza de interrupción, intenta destruir la espontaneidad que puede provenir del mundo común e incluso de cada sujeto. Así como el terror evita “que con el nacimiento de cada nuevo ser humano surja un nuevo comienzo y alce su voz al mundo, [...] la fuerza coactiva de la lógica es movilizad para evitar que nadie comience a pensar”.⁸³⁹ La combinación de ideología y terror revela la auténtica novedad de esta forma de dominio,

⁸³⁴ Arendt, “OV”, en *CR*, 154. [Trad. cast.: “SV”, en *CR*, 156-157].

⁸³⁵ Este es el punto de conexión entre el terror y la ideología: “este arrogante emanciparse de la realidad y de la experiencia presagia, más que cualquier contenido efectivo, la conexión entre ideología y terror. Esta conexión no solo hace del terror una característica omniabarcante del gobierno totalitario, en el sentido de que se dirige por igual contra todos los miembros de la población sin importar su culpabilidad o inocencia, sino que es también la condición de su permanencia”. Arendt, “De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión”, en *EC*, 421.

⁸³⁶ Arendt, *OT*, 469. [Trad. cast.: *LOT*, 628].

⁸³⁷ Forti, *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*, 81.

⁸³⁸ Véase Arendt, *OT*, 463. [Trad. cast.: *LOT*, 621].

⁸³⁹ Arendt, *OT*, 473. [Trad. cast.: *LOT*, 634].

que no se contenta con restringir la libertad humana y busca eliminarla por completo. Tampoco se contenta con colapsar la vida pública, sino que penetra en la vida privada e íntima de los individuos para intentar “dominarlos totalmente”.

En la actualidad, pocos intelectuales pondrían en cuestión la tesis que considera al totalitarismo como un nuevo tipo de régimen político irreductible al despotismo, la tiranía o la dictadura de partido único. Sin embargo, el debate sobre la singularidad de sus crímenes y su forma de violencia continúa vigente. No puedo desarrollar exhaustivamente este debate⁸⁴⁰ ni tampoco hacer un estudio del lugar que ocupa la propuesta de Arendt en él. Me limitaré a dar cuenta de la discontinuidad que, según ella, introduce el totalitarismo, sin perder de vista su vinculación con la violencia imperial o, en otros términos, pretendo explorar la tensión no resuelta que parece haber entre la tesis del efecto *boomerang* y la de la violencia totalitaria como *unicum* histórico. Para ello me centraré en tres rasgos novedosos de esta violencia, especialmente perceptibles en los campos de concentración y exterminio: (1) la ausencia de criterios utilitarios, (2) la erradicación de la pluralidad y (3) la pretensión de eliminación de la singularidad humana.

Según autores como Dirk Moses y Robert Bernasconi no existiría dicha tensión.⁸⁴¹ Toda su obra estaría orientada a marcar una discontinuidad radical entre los crímenes totalitarios y la tradición occidental: “lejos de intentar vincular el colonialismo europeo en África con el nazismo y el holocausto [...], el propósito de *Los orígenes del totalitarismo* [...] era desentrañarlos y distinguir el Holocausto de los genocidios anteriores”.⁸⁴² Desde esta perspectiva, sus reflexiones sobre el imperialismo no serían más que una estrategia para avanzar en lo que hoy se conoce como la tesis de la singularidad del Holocausto.

⁸⁴⁰ Para ello, véase Enzo Traverso “Comparar la Soha,” en *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*, trad. Laura Fólica (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012) 175-208 y del mismo autor “La singularidad de Auschwitz. Un debate sobre el uso público de la historia,” *Revista Cuicuilco. Escuela Nacional de Antropología e Historia* 11, n.º 31 (2004): 1-16.

⁸⁴¹ En realidad, a diferencia de Dirk Moses, Bernasconi sí ve una tensión, pero la considera una estrategia para justificar la singularidad del genocidio nazi. “Even though Arendt explicitly raises the question of the Western tradition's involvement in totalitarianism [...], she never directly addresses the question in the book [...]. Arendt insists on the novelty of totalitarianism, but she does not want to separate it totally from imperialism and other related movements of the late nineteenth century, such as racism. However, that means that she also isolates these movements of the late nineteenth century from what precedes them: imperialism is distinguished from colonialism, anti-Semitism from Jew hatred, and racism from race thinking. [...] However the presentation reveals a strategy. In the light of the book's overall project, it becomes apparent that a main function of the section on imperialism is to act as a kind of buffer that separates the bulk of Western history from the Holocaust”. Bernasconi, “When the Real Crime Began”, en *Hannah Arendt and the uses of history*, op. cit., 57.

⁸⁴² Dirk Moses, “Hannah Arendt, Imperialism, and the Holocaust,” en *German Colonialism. Race, The Holocaust, and Postwar Germany*, eds. Langbehn Volker y Salama Mohammad (Nueva York: Columbia University Press, 2011), 78.

Aunque, como ya he señalado en el apartado sobre el racismo, el análisis arendtiano está contaminado de una herencia eurocéntrica que dificulta su contribución al estudio histórico de la violencia contemporánea, no puede reducirse a una perspectiva unilateral que pierde de vista su conexión con otras matanzas occidentales, ni tampoco puede decirse que tenga la intención de eximir a la tradición occidental de ellas. El hecho de que conciba a la violencia totalitaria (o como ella prefiere denominarlo, “terror totalitario”) como una violencia inédita, no significa que intente jerarquizar el sufrimiento humano. “¿Quién osaría medir y comparar el miedo [y, se puede añadir, la violencia] que han experimentado los seres humanos?”⁸⁴³ preguntaba retóricamente en “Los hombres y el terror”. En este texto, la filósofa se proponía aclarar algo a lo que ya había hecho alusión en *Los orígenes del totalitarismo*, que la especificidad de la violencia totalitaria no venía dada por una cuestión de más violencia ni tampoco más odio o perversión.

De este modo, el primer rasgo que habría que señalar relacionado con su carácter singular es que no está enraizada en una mayor brutalidad o un carácter irracional. Así lo demostró el aparato burocrático de políticas genocidas en el que estuvo enmarcado. Pero tampoco se ajusta a la pura racionalidad instrumental. Arendt sostiene que, a diferencia de otras manifestaciones de violencia, como las guerras de agresión, las matanzas de poblaciones denominadas “hostiles” o el exterminio de las poblaciones nativas en los procesos de colonización, la violencia totalitaria se caracteriza por la ausencia de criterios utilitarios. Y esto queda especialmente reflejado en su análisis de los campos de concentración y de exterminio, tanto respecto a su función en el aparato en general como a sus dinámicas internas.⁸⁴⁴

En los apartados anteriores mencioné que la institución concentracionaria no es una invención nazi. En repetidas ocasiones Arendt señala que aparecieron por primera vez durante la Guerra de los Bóers y fueron una herramienta central en el proceso de expansión imperialista.⁸⁴⁵ Incluso vimos que, durante la Primera Guerra Mundial, fueron clave para concentrar a los prisioneros de guerra y las masas de deportados. Sin embargo, la Alemania nazi introdujo el campo de exterminio como una nueva tipología, que convertía a la muerte en parte de un programa organizado de asesinatos, sin por ello estar orientado hacia un objetivo

⁸⁴³ Arendt, “Los hombres y el terror”, en *EC*, 359.

⁸⁴⁴ Para el análisis de la singularidad de la violencia totalitaria, en función de la violencia ejercida en los campos de concentración y exterminio, véase Arendt, “Dominación total”, en Arendt, *OT*, 437-459. [Trad. cast.: *LOT*, 589- 616]; “Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración”, en *EC*, 283-299; “Comprensión y política. Las dificultades de la comprensión”, en *EC*, 371-393; “De la naturaleza del totalitarismo. Ensayos de comprensión”, en *EC*, 395-434.

⁸⁴⁵ Véase Arendt, *OT*, 440. [Trad. cast.: *LOT*, 592]; Arendt, “Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración”, en *EC*, nota n.º 13, 289.

pragmático, esto es, sin estar ligado a ningún tipo de beneficio, más allá del que emana de la destrucción inherente a la ideología totalitaria.⁸⁴⁶

Ni la opresión o eliminación del adversario político, ni el beneficio económico, ni siquiera el “ansia de poder” característico de las últimas etapas de dominación imperialista,⁸⁴⁷ estaban detrás de la reproducción y el mantenimiento de los campos, especialmente en los últimos años de guerra. No obstante, esta ausencia de objetivo no está presente en todas las fases de la dominación totalitaria. Por criminal y cruel que fuese la exclusión de los judíos de la economía nacional, los pogromos de 1938, la aparición de guetos, la migración forzosa, los trabajos forzados y la muerte por inanición, todavía parecían sucesos “razonables”, si por “razonable” entendemos, como hace Arendt, acorde a los beneficios que podía obtener, en este caso, un partido antisemita en el contexto de una guerra mundial.⁸⁴⁸ Según ella, es a partir de 1938 cuando los campos nazis revelaron su verdadera novedad. Habiendo eliminado prácticamente toda oposición y siendo extremadamente costoso su sostenimiento en plena guerra, demostraron que no solo carecían de fines utilitarios, sino que, además, tenían un carácter fundamentalmente “antiutilitario”.

Que los campos fuesen antiutilitarios desde una perspectiva instrumental, no significa que careciesen de toda funcionalidad.⁸⁴⁹ Arendt no pasa por alto, como le critica Dirk Moses, que “para los Nazis sirvieron a un propósito de significación existencial, asegurando que un enemigo mortal percibido nunca más representaría una amenaza”.⁸⁵⁰ De hecho, repite continuamente que se convirtieron en la institución central del gobierno totalitario, donde, además de ejecutar sus políticas de exterminio, podían poner en práctica sus pretensiones de dominación total. Pero se trata de un doble propósito que solo tiene sentido si “hacemos abstracción de todos los patrones con que solemos guiarnos en la vida y consideramos solo pretensiones fantásticamente ideológicas del racismo en su pureza lógica”.⁸⁵¹ Es decir, solo

⁸⁴⁶ Las políticas nazis (el «todo es posible»), carecían de la limitación de los “motivos utilitarios” o el “interés propio”. Inmersos en la “misión racial”, los nazis pensaban “en siglos” y de ahí el carácter no utilitario de sus prácticas a la vista de todos. Véase Arendt, *OT*, 418 y 440. [Trad. cast.: *LOT*, 566 y 592].

⁸⁴⁷ Véase Arendt, *OT*, 407. [Trad. cast.: *LOT*, 552].

⁸⁴⁸ Arendt, “Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración”, en *EC*, 286.

⁸⁴⁹ De hecho, Arendt llega a decir: “la inutilidad de los campos, su antiutilidad cínicamente reconocida, es solo aparente. En realidad, son más esenciales para la preservación del poder del régimen que cualquiera de sus otras instituciones. Sin los campos de concentración, sin el indefinido temor que inspiran y el bien definido entrenamiento que ofrecen para la dominación totalitaria [...], un Estado totalitario no puede, ni inspirar el fanatismo a unidades selectas, ni mantener a todo un pueblo en la completa apatía [...]. Si fuesen capaces de decir la verdad, los gobernantes totalitarios replicarían: el aparato [...] parece superfluo solo porque sirve para hacer superfluos a los hombres”. Arendt, *OT*, 456-457. [Trad. cast.: *LOT*, 611-613].

⁸⁵⁰ Dirk Moses, “Hannah Arendt, Imperialism, and the Holocaust”, en *German Colonialism, op. cit.*, 81.

⁸⁵¹ Arendt, “Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración”, en *EC*, 284.

si abandonamos el “sentido común” que requiere de la pluralidad humana y nos ajustamos al puro logicismo nazi —esto es, aceptando la premisa totalitaria, sea cual sea la idea que le da contenido—, sin conexión alguna con la experiencia, entonces las fábricas de exterminio parecen tener pleno sentido.⁸⁵²

Esta perspectiva atenta a la doble funcionalidad no utilitaria de los campos, revela los otros dos rasgos novedosos de la violencia totalitaria que quería mencionar en este apartado. Permite comprender a qué se refiere Arendt cuando dice que inauguraron un “nuevo tipo de crimen” que intenta erradicar la pluralidad humana, así como también la unicidad de cada “quién”. En lo que respecta a la destrucción de la pluralidad humana, *Eichmann en Jerusalén* ofrece una reflexión más desarrollada que *Los orígenes del totalitarismo*.⁸⁵³ Arendt concluía esa polémica obra apoyando la sentencia de pena de muerte de Adolf Eichmann, porque consideraba que había actuado como si “[tuviera] el derecho de decidir quién y quién no puede habitar el mundo”.⁸⁵⁴ Esta incapacidad de habitar el planeta en contigüidad con otros, supone un ataque directo al hecho de la pluralidad y libertad humana, que en el caso nacionalsocialista pretendía llevarse a cabo, en primer lugar, a través de la erradicación del pueblo judío de la faz del Tierra.

Teniendo en cuenta esta reflexión se le podría objetar, como efectivamente se ha hecho, que la eliminación de la pluralidad humana es un objetivo común a todos los genocidios. La larga trayectoria de la violencia colonial —que Arendt prácticamente no considera en su análisis— y su modalidad imperial —que, si bien tiene en cuenta, inscribe dentro de las violen-

⁸⁵² “Contemplados a través de los ojos de la ideología, lo malo de los campos es casi el que tengan demasiado sentido [...]”. Arendt, *OT*, 457. [Trad. cast.: *LOT*, 613].

⁸⁵³ Dossa considera que hay un cambio de perspectiva en el análisis arendtiano que pasa de centrarse en la violencia contra la individualidad a la violencia contra la pluralidad: “From *The Origins of Totalitarianism* to *Eichmann in Jerusalem*, Arendt shifts the ground of indictment from violation of individuality to the violation of plurality as the primary crime. Obviously the two are interrelated, but distinct enough as far as the character of the crime in question is concerned. In this case, then, it becomes vitally important to know how the Holocaust differs substantially from instances of genocide in the past. To put the issue bluntly, the manner of totalitarian genocide may have been unique but it is arguable if it indeed was unique bearing in mind the availability of new instruments of destruction in the twentieth century. What is beyond dispute is the identical nature of the consequences: genocide, or in Arendt’s terms, violation of human plurality”. Dossa, “Human Status and Politics”, 318. En base a esto, elabora su crítica a la tesis arendtiana de la singularidad del genocidio nazi. En mi opinión, aunque hay una variación en el énfasis de perspectiva, no se trata de un cambio. Ambas perspectivas confluyen en todo momento. Vale la pena resaltar el punto de vista de Butler, según el cual Arendt defiende que “en lo que fallaron Eichmann y sus superiores fue que no tomaron en cuenta que la heterogeneidad de la población del planeta es una condición irreversible de la vida social y política. Nuestra existencia depende de esta heterogeneidad, no existe individualidad fuera de la pluralidad”. Butler, “Vida precaria, vulnerabilidad y ética de la cohabitación,” en *Cuerpo, memoria y representación*, *op. cit.*, 64.

⁸⁵⁴ Arendt, *EJ*, 279 [Trad. cast.: *EJ*, 404].

cias “tradicionales” — son un claro ejemplo de ello. En este punto, cabe preguntarse “¿por qué siendo consciente de esta trayectoria, insiste en la absoluta singularidad del Holocausto?”⁸⁵⁵

Toda una serie de estudios críticos retoman su perspectiva eurocéntrica para responder a esta pregunta. Por nombrar solo el punto de partida de esta serie, Shiraz Dossa considera que “el núcleo de la tesis de Arendt tiene que ver con otras cuestiones que no son el horror factual de los crímenes totalitarios: se trata de la moralidad del asesinato en masa en el amplio contexto de 'cultura' y 'civilización’”.⁸⁵⁶ Nuevamente sería su herencia eurocéntrica la que la llevaría a distinguir entre “genocidios ordinarios” y el “genocidio nazi extraordinario” como nuevo tipo de crimen que adquiere el rango de “crimen contra la humanidad”. No obstante, es necesario enfatizar, también una vez más, que su criterio de distinción no es el estatuto de las víctimas, ni el intento de jerarquizarlo, sino el propio carácter ilimitado de las dinámicas destructivas totalitarias.

Arendt no está pensando exclusivamente en el pueblo judío.⁸⁵⁷ De hecho, enfatiza que las políticas genocidas nazis no tenían ninguna intención de detenerse tras su erradicación.⁸⁵⁸ Así lo demuestran los decretos que exigían la matanza de otros colectivos (homosexuales, gitanos, comunistas, negros, etc.), pero, especialmente, aquellos decretos dirigidos contra la propia población alemana.⁸⁵⁹ La filósofa llega a decir que, en la medida que “tal tipo de matanzas [podía] dirigirse contra cualquier grupo, [y] el criterio selectivo depend[ía] únicamente de ciertos factores circunstanciales”⁸⁶⁰, trascendía los límites conceptuales del término “genocidio” dirigido a naciones y razas extranjeras.

⁸⁵⁵ Dossa, “Human Status and Politics”, 318.

⁸⁵⁶ Dossa, “Human Status and Politics”, 318.

⁸⁵⁷ Ello no quiere decir que la elección de los judíos como grupo central de sus políticas fuese un hecho fortuito. La primera parte de *Los orígenes del totalitarismo* está dedicada a explicarlo. Se pueden destacar dos aspectos significativos relacionados con la actitud del propio pueblo judío: por un lado, la indiferencia hacia los asuntos políticos, por otro lado, autoconcebrise “el pueblo elegido”, contra el que la “raza aria” se mediría. Véase, Arendt, *EJ*, [Trad. cast.: *EJ*, 267]; Dossa, “Human Status and Politics”, 315.

⁸⁵⁸ Esto lo aclara Butler del siguiente modo: “Arendt en *Eichmann en Jerusalén* no habla solo por los judíos, sino por todos y cada uno de los grupos minoritarios que podrían ser expulsados del planeta por parte de otros grupos. Así, la una implica al otro, y el «hablar por» universaliza un principio aun cuando no invalida la pluralidad a través de la cual se habla. Una de las razones por las que Arendt rehúsa separar a los judíos de las otras llamadas «naciones» perseguidas por los nazis es que ella presenta su argumento en nombre de una pluralidad coextensiva a la vida humana en cualquiera de sus formas culturales”. Butler, “Vida precaria, vulnerabilidad y ética de la cohabitación,” en *Cuerpo, memoria y representación*, *op. cit.*, 65-66.

⁸⁵⁹ Concretamente dirigido a los “enfermos incurables” que, si en un principio se pensó que estaba restringido a las personas con enfermedad mental, pronto reveló que también integraba a aquellos “genéticamente lesionados”, con enfermedades de los pulmones y del corazón. Véase Arendt Trad. cast.: *EJ*, 417; Arendt, *OT*, nota n.º 48 183. [Trad. cast.: *LOT*, 310-11].

⁸⁶⁰ Arendt, *EJ*, 288. [Trad. cast.: *EJ*, 417]. Precisamente por ello, en vez de utilizar el término de “genocidio”, Arendt prefiere recuperar el de “matanzas administrativas” de origen imperialista, que no limita la matanza de una nación extranjera o raza, sino que incluso la interioriza.

A esta destrucción de la pluralidad humana, es necesario añadir el tercer rasgo de la violencia totalitaria basado en la destrucción de la individualidad. Según sus propias palabras, “los campos son concebidos no solo para exterminar a las personas y degradar a los seres humanos; sino también para servir a los fantásticos experimentos de eliminar, bajo condiciones científicamente controladas, a la misma espontaneidad como expresión del comportamiento humano y de transformar a la personalidad humana en una simple cosa [...]”⁸⁶¹ Inaugura, de este modo, una violencia que así como excede la muerte física, también trasciende la destrucción de la pluralidad humana y devasta las condiciones que permiten conformar la individualidad de cada ser humano.

En qué consiste la “muerte” de esta individualidad y cómo se ha intentado llevarla a cabo, lo desarrollaré en los próximos dos epígrafes. Por ahora, es importante acentuar que, desde el punto de vista ofrecido por el análisis atento a las novedosas características de la violencia totalitaria, la respuesta a la pregunta por la singularidad que Arendt concede a los crímenes nazis no parece residir en “la moralidad del asesinato en masa en el amplio contexto de 'cultura' y 'civilización'”, ni en el intento de desligarlos plenamente de los crímenes imperialistas. Se trata de un complejo conglomerado de continuidades (transfiguradas) y discontinuidades históricas que salen a la luz cuando el totalitarismo interrumpe el curso de la tradición como un nuevo sistema político que encarna la ley de un movimiento incesante, y una violencia cuya “lógica”, sin ser meramente irracional, ya no se ajusta en absoluto a las categorías de medios-fines. Una violencia que no tiene como objeto exclusivamente la aniquilación física de los sujetos, sino también de la pluralidad humana, así como de la “identidad única” de cada uno de ellos.

En contraposición a las tesis que defienden una especie de singularidad “atemporal” del holocausto,⁸⁶² ella le concede una especificidad que en ningún momento pierde de vista la historia de la violencia en la que se inscribe. Su herencia eurocéntrica no se corresponde con una actitud acrítica hacia la tradición del pensamiento filosófico y político occidental. En una famosa carta a Karl Jaspers reconocía tener “la sospecha de que en todo este enredo [el tota-

⁸⁶¹ Arendt, *OT*, 438. [Trad. cast.: *LOT*, 590].

⁸⁶² Para una crítica a posturas como la de Bernard Brunetau, Steven Katz y Jacques Sémelin, Saul Friedländer, Eberhard Jäckel, entre otros, véase Traverso, *La historia como campo de batalla*, 182-183 y del mismo autor, “La singularidad de Auschwitz. Un debate sobre el uso público de la historia”, donde se opone tanto a las tesis de la singularidad, como a las de los relativistas: “La mejor manera de preservar la memoria de un genocidio no es, desde luego, la que consiste en negar los otros, ni la que consiste en erigir un culto religioso [...]. Reconocer la singularidad histórica de Auschwitz puede tener sentido solo si ayuda a fundar una dialéctica fecunda entre la memoria del pasado y la crítica del presente, con el propósito de iluminar los múltiples hilos que relacionan nuestro mundo con el muy reciente desde el cual, según las palabras de Georges Bataille, la imagen del hombre no podrá disociarse de la de una cámara de gas” (p. 13).

litarismo] la filosofía no es inocente y libre de toda mancha. Naturalmente no en el sentido de que Hitler tenga que ver con Platón [...] Diría, más bien, en el sentido de que esta filosofía occidental nunca ha tenido un concepto puro de lo político y no podía tenerlo, porque esta ha hablado necesariamente del hombre y ha tratado del dato del hecho de la pluralidad solo incidentalmente”.⁸⁶³

Teniendo en mente estas palabras, difícilmente se pueda seguir sosteniendo que su tesis de la ruptura del hilo de la tradición occidental está enraizada en el intento de desvincularla de la violencia totalitaria. Es en la misma tradición occidental donde hallamos los elementos de su ruptura, o por decirlo con Simona Forti, si bien “el totalitarismo [y su violencia] 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”, se trata de “una *continuidad bruscamente interrumpida, no obstante, por la paradójica materialización de sus dinámicas*”.⁸⁶⁴

Aunque no puede pasarse por alto la insistencia arendtiana en la idea de “ruptura”, lejos de intentar separar a la tradición de los horrores totalitarios, encontramos en su obra una tensión entre la discontinuidad extraordinaria que introduce la violencia totalitaria y cierta continuidad con las masacres administrativas del imperialismo (así como también con el Estado Liberal, la burocracia, el individualismo burgués, la experiencia de las trincheras, etc.) que no puede ser resuelta. Es en los pliegues que emergen de las articulaciones entre lo que permanece de forma transfigurada y cohabita con lo que carece de precedentes, desde donde deben ser analizadas las relaciones que establece entre las dos guerras mundiales y, más ampliamente, entre éstas y el imperialismo. Solo desde esta perspectiva, la hipótesis del efecto *boomerang* (que alude a cierta continuidad) y la de una ruptura sin retorno posible (que marca una discontinuidad “radical”) se pueden comprender en términos complementarios, más que antinómicos.⁸⁶⁵

En lo que respecta a la idea de continuidad, es relevante la tesis de Traverso según la cual no debe ser pensada en términos de “afinidades fenomenológicas ni tampoco lejanas analo-

⁸⁶³ Arendt, *Arendt-Jaspers Correspondence*, 166. Trad. cast. tomada de Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, 126.

⁸⁶⁴ Forti, *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*, 150.

⁸⁶⁵ Analizando los modelos burocráticos imperialista y totalitario presentes en la obra de Arendt, Yehouda Shenhav da cuenta de esta tensión que puede extrapolarse al conjunto del análisis arendtiano sobre la conexión entre ambos períodos: “The literature that examines the dissociation between Nazism and imperialism presents two competing perspectives: one suggests that Arendt argued for continuity between the two systems, whereas the second suggests that Arendt emphasized the discontinuity between them, as she differentiated between Europe and its colonies. [...] This ambivalent position reflects Arendt’s views on the subject, and should not be ‘resolved’. That is, I treat both perspectives as complementary, suggesting that Arendt did not see a wholesale continuity between the two regimes, but definitely saw similarities in their political repertoires”. Shenhav, “Beyond ‘Instrumental Rationality’”, *op. cit.*, 391-392.

gías, sino como una *continuidad histórica* que hace de la Europa liberal un laboratorio de la violencia del siglo XX y de Auschwitz un auténtico producto de la civilización occidental”,⁸⁶⁶ una “*síntesis* entre sus diferentes formas de violencia”.⁸⁶⁷ Creo que puede hallarse un trasfondo similar en el estudio de Arendt, en el que dicha continuidad solo puede revelarse retrospectivamente a partir del acontecimiento como punto de ruptura y cristalización contingente de distintos elementos. Desde esta perspectiva, la violencia totalitaria aparece como una violencia inédita, no porque sea atemporal o carezca de prefiguraciones, sino porque introduce una discontinuidad “situada”, “portadora de la desmesura”⁸⁶⁸ de su propio tiempo.

II.3.3.2 Formas contemporáneas de morir: los procesos (proto)totalitarios de deshumanización

Si algún “espacio” condensa la desmesura de su tiempo es el de los campos de concentración y exterminio. Al ser concebidos como “laboratorios” donde el totalitarismo pone en práctica sus políticas de exterminio y su pretensión de dominación total, concentran distintas modalidades de la violencia que trascienden el asesinato físico. Sin duda, la muerte en masa de víctimas inocentes sin objetivo pragmático revela una nueva dimensión del horror en la historia de la violencia. Pero, según Arendt, el “verdadero horror” comenzó cuando “la bestialidad espontánea dio paso a una destrucción absolutamente fría [...] de los cuerpos humanos, calculada para destruir la dignidad humana”⁸⁶⁹ y la violencia sin beneficio se centró en prolongar la muerte indefinidamente, hasta eliminar la singularidad de las víctimas. Como dice Adriana Cavarero, “el punto decisivo, en la argumentación de Arendt, es [...] *la muerte de la unicidad como crimen ontológico primario*”,⁸⁷⁰ que se ha llevado más lejos en los campos de concentración. Antes de detenerme en ello es necesario explorar el proceso de expoliación humana en el que se inscribe y traspasa el alambrado de los campos y requiere asesinar primero a la persona jurídica y la persona moral.

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, pierden toda relevancia para el mundo y toda conexión con la

⁸⁶⁶ Traverso, *La violencia nazi*, 171-172.

⁸⁶⁷ Traverso, *La violencia nazi*, 168.

⁸⁶⁸ Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, 117.

⁸⁶⁹ Arendt, *OT*, 454. [Trad. cast.: *LOT*, 609].

⁸⁷⁰ Cavarero, *Horrorismo*, 80.

experiencia real. Precisamente por ello, su invisibilización coexiste con la posibilidad de convertirse en foco de todo tipo de acusaciones. El asesinato jurídico no solo priva a los sujetos de su derecho a actuar y, por tanto, de “aparecer” como sujeto de derechos ante los otros, sino que, además, los hace susceptibles de potenciales demonizaciones, como he adelantado en el capítulo anterior. Esto fue especialmente paradigmático en el doble proceso 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 obligando al mismo tiempo al mundo no totalitario [...] al reconocimiento de la ilegalidad; [lo cual] se logra, por otro lado, situando al campo de concentración fuera del sistema penal normal y seleccionando a sus internados fuera del procedimiento judicial normal en el que a un delito definido corresponde una pena previsible”.⁸⁷¹ Aunque la tortura de la persona jurídica comenzaba mucho antes, concluía con la detención sin ninguna conexión con un acto delictivo, siquiera con alguna acción. Por eso, si bien pocos reclusos eran detenidos por haber cometido un delito real, la mayoría ingresaba a los campos ya habiendo muerto jurídicamente. Este punto de partida de la vida en el campo era solo el primer paso de la desintegración de su unicidad. El siguiente paso era el asesinato de la persona moral.

Morir moralmente significa silenciar el “diálogo interno del dos-en-uno” y ser incapaces de distinguir entre el bien y el mal. La novedad que introducen los campos nazis es que ello alcanza a las víctimas, haciendo inviable su propio sufrimiento, así como toda complicidad con otras víctimas. Completamente separados del mundo “real”, los reclusos eran privados de su martirio precisamente porque no había testigos que pudieran dar cuenta de él. Y sin testigos ni posibilidad de testimonio,⁸⁷² tanto el sufrimiento como la muerte misma se convierten en “algo sin sentido, vacío, ridículo”.⁸⁷³ Pero Arendt da un paso más allá de este sinsentido que todavía ofrecía una vía de escape para los que creían que era “mejor morir como víctima que vivir como burócrata de la muerte”.⁸⁷⁴ Los campos nazis eliminan incluso ese último refugio de resistencia moral, no solo bloqueando todo tipo de solidaridad entre las víctimas, así como algún tipo de resistencia que pudiera emerger de ella, sino también convirtiéndolas en cómplices de los crímenes. Ello se logra creando las condiciones para que el “dilema moral”

⁸⁷¹ Arendt, *OT*, 447. [Trad. cast.: *LOT*, 601]. Para un análisis de expoliación de la persona jurídica en la actualidad, véase Butler, “Detención indefinida”, en *Vida precaria*. 79-132.

⁸⁷² Véase Arendt, *OT*, 451. [Trad. cast.: *LOT*, 606].

⁸⁷³ Arendt, “Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración”, en *EC*, 296.

⁸⁷⁴ Arendt, *OT*, 452. [Trad. cast.: *LOT*, 607].

entre “el bien y el mal” se torne irresoluble.⁸⁷⁵ Esta indistinción entre víctimas y verdugos es uno de los mayores logros totalitarios que predispone a las primeras a la última fase para alcanzar su dominación total.

Arendt dedica el último capítulo de la primera edición de *Los orígenes del totalitarismo* a analizar la muerte de la individualidad como culminación de ambos procesos de desposesión. Es el momento más intenso de su análisis donde se revela con total claridad que, en realidad, se trata del punto de partida desde el que reconstruye la genealogía de la violencia. Lleva razón Dana Villa cuando dice que, llegados a este capítulo toda la obra debe ser “filtrada a través de la lente proporcionada por los campos, [...] [pues], solo con este punto firmemente en mente podemos apreciar por qué se centra en los fenómenos y las tendencias que hace”.⁸⁷⁶ Parece lógico que en este capítulo ella enfatice que el carácter excepcional de la “fabricación en masa de cadáveres”, solo puede entenderse si tenemos en cuenta “la preparación, histórica y políticamente inteligible, de cadáveres vivientes”.⁸⁷⁷ Antes de adentrarme en el último epígrafe dedicado a la muerte de la individualidad, me detendré brevemente en algunos aspectos de esta “preparación histórica” que remiten al asesinato de la persona jurídica y moral anterior a la experimentada en los campos, como su precondition ontológica.⁸⁷⁸

No se puede comprender la muerte de la identidad jurídica sin la experiencia de completa ilegalidad en las colonias africanas. En los apartados anteriores hemos visto que fueron espacios de absoluta arbitrariedad donde “todo estaba permitido”. Este principio del nihilismo decimonónico pone en evidencia que la exportación del poder y los medios estatales de violencia no estuvo acompañada de una estructura jurídico-política que permitiese controlar su uso y tratar a los nativos como sujetos de derechos. En la medida en que eran considerados “menos que humanos”, no fue necesario un proceso activo de desintegración de la persona jurídica.⁸⁷⁹ Sin embargo, esta experiencia en el exterior socavó los ideales de “soberanía po-

⁸⁷⁵ “¿Quién podría resolver el problema moral de la madre griega a quien los nazis permitieron decidir cuál de sus tres hijos tendría que ser muerto?” *OT*, 452. [Trad. cast.: *LOT*, 607]. Véase también el libro clásico de Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, trad. Pilar Gómez Bedate (Barcelona: Munich Nik, 1989), concretamente, el segundo capítulo dedicado a “La zona gris” o “zona de semiconciencias”.

⁸⁷⁶ Dana Villa, “Genealogies of Total Domination: Arendt, Adorno, and Auschwitz”, *New German Critique*, n.º 100 (2007): 32.

⁸⁷⁷ Arendt, *OT*, 447. [Trad. cast.: *LOT*, 601].

⁸⁷⁸ Véase Johannes Lang, “Explaining Genocide: Hannah Arendt and the Social-scientific Concept of Dehumanization”, en *The Anthem Companion to Hannah Arendt*, *op. cit.*, 182.

⁸⁷⁹ La misma Arendt recurre a la condición de las “tribus salvajes” para analizar la situación de los apátridas. Según ella, “si la tragedia de las tribus salvajes es que viven en una naturaleza inalterada que no pueden dominar”, tanto unos como otros “viven y mueren sin dejar ningún rastro, sin haber contribuido en nada a un mundo común” Arendt, *OT*, 300. [Trad. cast.: *LOT*, 425]. Esta controvertida analogía revela, nuevamente, su herencia eurocéntrica. El mismo uso del término “salvaje”, así como el hecho de concebir a la forma de vida de las comunidades tribales como una “trage-

pular y de derechos del ciudadano” como uno de los pilares básicos del Estado-nación de derecho.⁸⁸⁰ Si, como afirma Michal Aharony, “la ausencia de ley fue *inherente* al imperialismo, [y] las vidas de los africanos “salvajes” [eran consideradas] desechables [...]”⁸⁸¹ el paso de la Gran Guerra creó las condiciones propicias para (re)producir la “desechabilidad” a través de procesos de expoliación de la condición jurídica en el interior de Europa.

En este sentido, las colonias africanas adelantan la tensión entre los derechos humanos y la soberanía nacional, que la filósofa analiza detenidamente a la luz de la disolución de los imperios multiétnicos y el surgimiento de millones de apátridas. Esta tensión, que quedó oculta bajo la ideología racial con que se llevó a cabo el exterminio en África y se hizo evidente cuando al problema de la carencia de derechos (*rightlessness*) se unió el de los apátridas (*statlessness*) en Europa, no significa que antes de la Primera Guerra Mundial no existiese la figura del “apátrida”, sino que 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 convertirse en “solicitantes de asilo” porque habían dejado de ser casos de excepción y la “pérdida de la patria” se había convertido en un fenómeno de masas.⁸⁸² Precisamente por ello, Arendt enfatiza que la pérdida de estos 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”,⁸⁸³ es decir, en la privación de un lugar físico, pero también simbólico, en el que poder ejercer el derecho de acción y aparición; y solo como “última fase de un proceso más bien largo” de destrucción del estatus legal de las personas y de superfluidad prolongada, en la “privación del derecho a la vida”.⁸⁸⁴

Esta masa de seres humanos sin patria ni protección legal que habían aparecido tras la Gran Guerra, coexistió con otro fenómeno de masas: el de la proliferación de “millones de seres humanos que se tornaron económicamente superfluos y socialmente onerosos merced

dia”, dan cuenta de ello. No obstante, al igual que en el caso de su análisis del racismo, también aquí es posible otra lectura. La comparación refleja la preocupación de Arendt por el artificio humano. Desde el análisis de los apátridas, se revela más claramente su perspectiva crítica con la tradición europea y que ella no tiene ninguna intención de hacer “excusables” ciertos crímenes, así como también refleja más claramente a dónde quiere llegar: enfatizar que la “humanidad” ha de ser constituida, porque puede ser arrebatada.

⁸⁸⁰ Véase Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, 35. Donde también analiza cómo esto estuvo restringido al exterior en el Imperio Británico y se introduce con los imperialismos continentales.

⁸⁸¹ Michal Aharony, “Hannah Arendt and the Idea of Total Domination”, en *Holocaust and Genocide Studies* 24, n.º 2 (2010): 199.

⁸⁸² Véase Hannah Arendt, “Active Patience”, en *JW*, 140. [Trad. cast.: “Paciencia Activa”, en *ESJ*, 215].

⁸⁸³ Arendt, *OT*, 296. [Trad. cast.: *LOT*, 420] y véase Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights*, 30ss.

⁸⁸⁴ Arendt, *OT*, 296. [Trad. cast.: *LOT*, 419].

al desempleo”,⁸⁸⁵ y que permite repensar los procesos de desintegración de la persona moral. El desarraigo y la superfluidad alcanzó por igual a los apátridas y estas masas apolíticas que habían surgido de la ruptura del sistema de clases,⁸⁸⁶ convirtiéndolas en base fundamental de los movimientos totalitarios. Aquel modelo de estratificación socio-política, enraizado en el capitalismo moderno y dominado por una burguesía apática hacia los asuntos políticos, había funcionado como sustento de los intereses de hombres y mujeres de una clase concreta. Estructurado en función de delimitaciones predeterminadas por el rango social de individuos movidos por intereses particulares y basado en una esfera política restringida a los sujetos de una clase social específica, hizo inviable el desarrollo de una auténtica ciudadanía y produjo las condiciones propicias para la proliferación de las masas apolíticas. Pero las nefastas consecuencias del aislamiento y la indiferencia hacia los asuntos políticos solo se revelaron como tales, cuando se desintegró este sistema de clases y salieron a la luz las masas predisuestas a hallar su “lugar en el mundo” exclusivamente en la pertenencia al movimiento.⁸⁸⁷ Los movimientos totalitarios fueron los únicos que captaron el potencial de estas masas desarraigadas y a ellas se dirigieron para organizarlas y convertirlas en motor de su proyecto ideológico.

Sin intereses comunes, los individuos se atomizan aún más. Así lo había demostrado un siglo antes el “populacho” en el contexto de expansión imperialista. Las masas, al igual que éste, se caracterizan por estar al “margen de todas las ramificaciones sociales y de la representación política normal”.⁸⁸⁸ Según Arendt, ambos son “residuos” sociales, pero mientras que el populacho es un “subproducto de la sociedad burguesa, directamente originado por ésta y por ello nunca completamente separable de ella”,⁸⁸⁹ las masas que surgen de la ruptura del sistema de clases carecen de un grupo social o político al que aferrarse y, en este sentido, “no heredan [...] las normas y actitudes de la clase dominante”.⁸⁹⁰ Si el individualismo característico de la burguesía determina de algún modo también al populacho, la principal novedad

⁸⁸⁵ Arendt, *OT*, 447. [Trad. cast.: *LOT*, 600-601].

⁸⁸⁶ Además del debilitamiento del Estado-nación desde un punto de vista político y de la invasión del nihilismo desde el punto de vista del espíritu de la época, otra de las consecuencias de la Gran Guerra fue la ruptura del sistema de clases o, más adecuadamente, su transformación en la sociedad de masas. Arendt, “Bertolt Brecht. 1898-1956”, en *MDT*, 228. [Trad. cast.: *HTO*, 215].

⁸⁸⁷ Véase Arendt, *OT*, 323-324. [Trad. cast.: *LOT*, 453]. La ruptura del sistema de clases supuso, asimismo, la ruptura del sistema de partidos que velaban por los intereses de clases. Según Salvador Giner, “la idea de ‘ausencia de clases’ en la sociedad masa constituye, sin duda, un punto esencial de esta concepción [...]. Ya no se trata tan solo de los refugiados de nuestras guerras, de los exiliados políticos, de los emigrantes no integrables, etc. [...] sino de aquellos individuos cuya identidad de clase se ha esfumado en virtud de los mecanismos del capitalismo”. Salvador Giner, *Sociedad Masa: Crítica del pensamiento conservador* (Barcelona: Península, 1979), 88-89.

⁸⁸⁸ Arendt, *OT*, 314. [Trad. cast.: *LOT*, 442].

⁸⁸⁹ Arendt, *OT*, 155. [Trad. cast.: *LOT*, 250].

⁸⁹⁰ Arendt, *OT*, 314. [Trad. cast.: *LOT*, 442].

de las masas desarraigadas es que su aislamiento no preserva el interés por el “sí mismo”. De hecho, supone su pérdida total y abre una vía por la que se abandona tanto el interés por lo público como por lo privado.

El hombre-masa arendtiano tiene su origen en esta doble pérdida como preludio de lo que Margaret Canovan denominó “el abandono del yo a fuerzas inhumanas”,⁸⁹¹ que no son otras que las totalitarias. Lo que sorprende a Arendt es que “nada resultó tan fácil de destruir como la intimidad y la moralidad privada de quienes no pensaban más que en salvaguardar sus vidas privadas”.⁸⁹² Lo que le horroriza es que este hombre corriente, centrado en su familia, profesión y el cumplimiento de las normas, se convirtió en aquel hombre-masa dispuesto a perpetrar los crímenes totalitarios.⁸⁹³ Su principal característica no era la brutalidad o la agresividad, tal como habían defendido los estudios psicológicos del siglo XIX, sino su extrema atomización y carencia de “relaciones normales” con otros sujetos, pero más sorprendentemente el abandono de su propia individualidad, la “indiferencia cínica o aburrida frente a la muerte o catástrofes personales, 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”.⁸⁹⁴

Tanto las masas apolíticas como las masas apátridas representan la pérdida de lo que Arendt ha denominado el “mundo común”. Las segundas porque se les priva de un lugar en él. Las primeras porque lo abandonan y se aferran a una ideología que permite erradicar su intrínseca contingencia. Tanto unas como otras carecen de la capacidad de actuar, de aparecer y revelar su unicidad. Ambas representan la desintegración de la base intersubjetiva para la construcción de la identidad personal y reflejan cómo ello entra en conexión con distintas formas de la violencia. Como vimos al final del capítulo anterior, los apátridas privados de su derecho a aparecer como unicidad son víctimas de una violencia excluyente que los expone a formas de violencia física. Por su parte, el hombre-masa fomenta dicha exclusión cuando res-

⁸⁹¹ Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, nota n.º 30, 24.

⁸⁹² Arendt, *OT*, 338. [Trad. cast.: *LOT*, 471].

⁸⁹³ Bauman sigue en esto a Arendt: “Sabemos que las personas pertenecientes a las organizaciones más directamente involucradas con el asesinato en masa no eran ni anormalmente sádicas ni anormalmente fanáticas [...]. Los dirigentes de las SS contaban con la rutina organizativa y no así con el celo individual, con la disciplina y no con la entrega ideológica”. Bauman, *Modernidad y Holocausto*, 41-42.

⁸⁹⁴ Arendt, *OT*, 316. [Trad. cast.: *LOT*, 445]. Tanto Himmler como Eichmann, aparecen como representación de la muerte de la persona moral, incapaces de pensar y elaborar juicios sobre los acontecimientos y las acciones de los otros, así como de las suyas propias, que les permitiesen distinguir entre el bien y el mal. Y tanto uno como el otro tienen sus precedentes en la desintegración individual de los burócratas de las colonias africanas que ella analiza a través de personajes históricos como Lord Cromer, Céline o Lawrence de Arabia.

tringe el sentido de su propia “unicidad” a una única pertenencia o la diluye en identidades homogéneas que pueden convertirse en las “identidades asesinas” de Amin Maalouf.

No es casual (aunque no por ello causal) que la disolución de la persona jurídica de los apátridas coincidiese con el proceso de desintegración de la persona moral del hombre-masa. El siglo pasado demostró que los contextos de desintegración política, económica y social no solo excluyen de la comunidad al “otro diferente” y lo exponen a condiciones de extrema vulnerabilidad, sino que también fomentan en los que aún forman parte de ella la sensación de “vulnerabilidad” ante él. La demonización o, más adecuadamente, la “peligrosización” de ese “otro diferente” suele ser la forma que encuentra la ciudadanía movilizadora en su sentimiento de (in)seguridad para canalizar sus temores.⁸⁹⁵ Por ello, tampoco es casual que hoy, en plena crisis económica, social y política mundial, veamos reproducirse dinámicas hasta cierto punto similares a las de la primera postguerra del siglo pasado, como lo demuestra la actual crisis de refugiados o la crisis migratoria en general, la proliferación de partidos políticos fascistas, el resurgimiento de una ciudadanía nacionalista, etc. Digo “hasta cierto punto” porque es necesario repensar nuestro contexto en su propia especificidad, transformado por la misma globalización y con nuevos actores socio-políticos, lo que obliga a repensar nuevas identidades y nuevas conexiones con la violencia.

De momento es suficiente enfatizar que los campos de concentración y exterminio nazis representan para Arendt un “producto” (pero no efecto) de los acontecimientos que llevaron a millones de personas a convertirse en apátridas y masas apolíticas superfluas. Su novedad principal es que, además de reproducir la muerte jurídica y moral en la figura de la víctima, añaden la muerte de su individualidad. Solo una vez que no hay nadie en el mundo que reconozca sus acciones ni que pueda reclamarlo y le es imposible encontrar refugio moral en sí misma porque se ha convertido ella misma en cómplice, entonces es posible aniquilar su individualidad.

⁸⁹⁵ Tomo el concepto de “peligrosización” de Bauman, *Vidas desperdiciadas*, 77, citando a Hans-Jörg Albrecht: “Immigration, crime and safety”, en *Crime and Insecurity: The Governance of Safety in Europe*, ed. Adam Crawford, (Cullompton: Willan, 2002) 159-185. La cita es: “La demonización se ha reemplazado por el concepto y la estrategia de «peligrosización». Por consiguiente, la autoridad política se ha vuelto parcialmente dependiente del otro desviado y de la movilización de sentimientos de seguridad [...]”

II.3.3.3 “Pozos de olvido”: los campos de concentración y exterminio como paradigma de los espacios de desaparición

“Para los vivos, la muerte es fundamentalmente desaparición”,⁸⁹⁶ escribía Hannah Arendt en una nota a pie de *La condición humana*. Esto es así, solamente si tenemos presente que para ella la muerte física no es la única forma de morir. Si algo demuestra la desintegración de la persona jurídica y moral es que los seres humanos pueden ser invisibilizados a través de la exclusión del “espacio de aparición”. Y si algo demuestran los campos de concentración y exterminio es que la desaparición solo puede pretender ser “total” si la muerte de la persona jurídica y moral es seguida por la eliminación de la “identidad única”.

Para concluir la reconstrucción de la genealogía arendtiana de la violencia como desconfiguración de la identidad personal, me detendré en el análisis de esta dimensión de la identidad y qué tipo de violencia revela su erradicación. Desde la perspectiva que ofrecen los campos de concentración como negativo del espacio de aparición o, como ella prefiere llamarlos, los “pozos de olvido” en los que no hay lugar para la distinción ni la diferencia, para la espontaneidad ni los comienzos, ni tampoco para la memoria o el recuerdo, se revela más intensamente el significado que otorga a la identidad personal.⁸⁹⁷

En los epígrafes anteriores hemos visto que la primera pérdida en los campos totalitarios era el “derecho a aparecer”, reflejada principalmente en la expoliación de la persona jurídica. En este sentido, la primera dimensión de la identidad personal eliminada es la que se muestra a los otros a través de las palabras y las acciones, aquella que, según Arendt, solo tiene lugar en la versión restringida del espacio político de aparición al que nos insertamos como “segundo nacimiento”, y que en el caso totalitario 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”.⁸⁹⁸ Esta forma extrema de amontonamiento destruye el espacio *entre* los hombres como condición de toda distinción. Donde no hay distancia no puede haber inter-acción, pero tampoco espacio para la palabra performativa que la acompaña y nombra a los agentes. Su lugar es tomado por la violencia constatativa, y

⁸⁹⁶ Arendt, *HC*, nota n.º 43, 51. [Trad. cast.: *CH*, 90]. Y ello es así (hasta cierto punto) puesto que desaparecer significa “cesar de estar *a la vista* o en un lugar”. Aunque, como venimos viendo, la muerte física no tiene por qué significar una absoluta desaparición de la “trama humana”.

⁸⁹⁷ Véase Anna Yeatman, “Individuality and Politics”, en *Action and Appearance*, *op. cit.*, 80.

⁸⁹⁸ Arendt, *OT*, 465. [Trad. cast.: *LOT*, 624].

allí donde ésta “es señora absoluta [...] no solo se callan las leyes —*le lois se taisent*, según la fórmula de la Revolución francesa—, sino que todo y todos deben guardar silencio”.⁸⁹⁹

Una vez eliminada la pluralidad de los diversos sin la cual la acción no puede desplegarse como “comienzo de algo” ni como “comienzo de alguien”,⁹⁰⁰ se torna inviable la libertad fenoménica, que, según Arendt, es algo más que el “don de la libertad”⁹⁰¹ y solo pueden experimentarla los sujetos *en acción con* otros. Desde esta perspectiva, si los campos totalitarios pueden ser concebidos como espacios de desaparición es precisamente porque eliminan el espacio *entre* los hombres y las mujeres que lo habitan.

Sin embargo, para que la desaparición pueda ser “total”, no basta erradicar las acciones como segundo nacimiento y a quien nace y comienza con ellas. Como he analizado en el primer capítulo, la configuración de la identidad personal también requiere de una pluralidad de espectadores-narradores que le den significado, unidad y cierta permanencia. La identidad narrativa es la segunda dimensión que se desintegra en estos “pozos de olvido” donde “las personas [caían] por accidente y sin dejar tras de sí los rastros ordinarios de su antigua existencia”.⁹⁰² Ello se lograba privando a los internos del derecho a ser recordados, mediante la organización de un olvido que alcanzaba incluso a los familiares más allegados.

En “Los hombres y el terror”, Arendt menciona la separación de los campos del mundo exterior, la desinformación total sobre el paradero de los prisioneros o la ausencia de notificación de sus muertes, como algunos de los métodos empleados para “borrar la identidad de [las] víctima[s] del recuerdo del mundo superviviente”.⁹⁰³ Pero para que este proceso pudiera completarse, además de bloquear todo recuerdo que singularizase a las víctimas, era necesario tratarlas a ellas mismas como si en realidad “nunca hubie[ran] existido”.⁹⁰⁴ En este sentido, quienes eran arrojados a los “agujeros de olvido”, perdían algo más que el “derecho a ser recordados”, eran privados del derecho a morir “como el final de una vida realizada”.⁹⁰⁵

Finalmente, si los campos se convierten en el paradigma de los pozos de olvido, donde, según las propias palabras de Arendt, los hombres y las mujeres “*desaparece[n]* en el sentido literal de la palabra”,⁹⁰⁶ es porque crean las condiciones para eliminar la “identidad única”,

⁸⁹⁹ Arendt *OR*, 18. [Trad. cast.: *SR*, 19].

⁹⁰⁰ Véase Fina Birulés “Introducción”, en Arendt, *QP*, 20.

⁹⁰¹ Arendt, “What is Freedom?”, en *BPF*, 153. [Trad. cast.: *EPF*, 165].

⁹⁰² Arendt, *OT*, 434. [Trad. cast.: *LOT*, 585].

⁹⁰³ Arendt, *OT*, 434-435. [Trad. cast.: *LOT*, 585-586].

⁹⁰⁴ Arendt, *OT*, 452. [Trad. cast.: *LOT*, 607].

⁹⁰⁵ Arendt, *OT*, 442. [Trad. cast.: *LOT*, 595].

⁹⁰⁶ *Ídem*.

que no se refiere propiamente a la unicidad que emerge del actuar y dialogar con otros ni de las historias que puedan narrarse de ella, sino a la precondition que todo neonato tiene de iniciar lo inesperado (actuar) por ser él mismo un comienzo (nacer).⁹⁰⁷ La muerte de la individualidad representa la destrucción de la espontaneidad que se inserta en el mundo con cada nacimiento, por el hecho de concentrar en sí la posibilidad de inicio. Aquí, el principio de la natalidad no revela su especificidad en la espontaneidad inherente al actuar, es decir, en el 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*”⁹⁰⁸ del que ya hemos hablado en el primer capítulo, sino en ese mismo impulso, ese primer comienzo que es prepolítico y, a su vez, condición de lo político. Por decirlo con sus propias palabras y en términos de libertad, el totalitarismo no pretende erradicar únicamente la libertad que es ya el actuar, sino en tanto “don”, “que solo el hombre, entre todas las criaturas de la tierra, parece haber recibido [...]”, pero que se concreta “*cuando la acción ha creado su propio espacio mundano*”⁹⁰⁹ y se despliega, no como esencia, sino como fruto de una relación siempre contingente. En definitiva, eliminando la “identidad única”, el totalitarismo pretende erradicar la natalidad como “condición” en la doble dimensión que nos recuerda Peg Birmingham: como “principio de publicidad” —el impulso para la acción, el poder o la libertad—, pero también como “principio de lo dado” —la espontaneidad que la vida (cada vida) en tanto “mera existencia de lo dado”, introduce de por sí al mundo—. ⁹¹⁰

Precisamente porque la dominación total aspira a “liquidar toda espontaneidad, *tal como la simple existencia de la individualidad siempre engendrará*, y perseguirla hasta en sus formas más particulares, sin importarles cuán apolíticas e inocuas puedan parecer”,⁹¹¹ introduce este tipo de violencia centrada en “transformar la naturaleza humana”,⁹¹² más que en destruir físicamente a sus víctimas. Solo tras haber erradicado la persona jurídica, moral e individual,

⁹⁰⁷ “The freedom to act spontaneously is not just freedom to initiate something new, but even more fundamentally it is express one's sense of aliveness as a distinct being. This aspect of freedom is invited when others welcome the individual on the occasion of her birth and give her a name of her own as well as when they mourn and memorialize her on the occasion of her birth”. Yeatman, “Individuality and Politics”, en *Action and Appearance*, *op. cit.*, 80-81.

⁹⁰⁸ Arendt, *HC*, 177. [Trad. cast.: *CH*, 201].

⁹⁰⁹ Arendt, “What is Freedom?”, en *BPF*, 169. [Trad. cast.: *EPF*, 182].

⁹¹⁰ Si bien comparto esta distinción con Peg Birmingham, no deja de ser problemática. Véase Peg Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights*, particularmente el segundo y tercer capítulo; y Peg Birmingham, “The An-Archic Event of Natality and the “Right to Have Rights”, *Social Research*, 74, n.º 3 (2007): 763-776. Para el desarrollo de esta problemática, es importante el debate que se generó en torno a “la mera existencia de lo dado” en la obra de Arendt desde una perspectiva biopolítica, como profundizaré en los próximos capítulos.

⁹¹¹ Arendt, *OT*, 456. [Trad. cast.: *LOT*, 611].

⁹¹² Arendt, *OT*, 458. [Trad. cast.: *LOT*, 615].

así como la dimensión expositiva, narrativa y única de su identidad personal, los seres humanos pueden convertirse en “fantasmales marionetas de rostros humanos”, que ya no actúan ni dialogan con otros, pero tampoco consigo mismos, pues han acallado el diálogo interno “entre el yo y el sí mismo”. Y, como vimos en el primer capítulo, sin los otros que puedan “salv[arlos] del diálogo del pensamiento en el que uno permanece siempre equívoco, no pueden restaurar la identidad que les hace hablar con la voz singular de una persona irremplazable”,⁹¹³ pero sin el diálogo interno del dos-en-uno, pierden la facultad de pensar como último resquicio de su capacidad para resistir, esto es, la “resistencia íntima” que, aunque no puede salvar al mundo, en “situaciones-límite”, protege la integridad del sí mismo.

En este sentido, puede decirse que el mayor logro de la violencia totalitaria consiste en crear las condiciones para que la negación de la individualidad, como unicidad y singularidad, como “*principle of beinning*” y “*aliveness*”,⁹¹⁴ no solo provenga del exterior, sino también de uno mismo. Como dice Dana Villa, “solo cuando los hombres han interiorizado su propia superfluidad es posible la dominación total”.⁹¹⁵ Y, yendo un poco más lejos, podría decirse con Anne-Marie Roviello que, cuando la renuncia a los otros y al sí mismo es total, las víctimas acaban participando *activamente* de su autodestrucción.⁹¹⁶

Este es el gran logro del sistema totalitario. La singularidad que Arendt concede al “genocidio” nazi se debe a que la muerte en masa no es exclusivamente física ni está dirigida únicamente a un grupo, una etnia, etc. El totalitarismo crea las condiciones para que la muerte en masa sea fundamentalmente de individuos concretos,⁹¹⁷ de la identidad personal en todas sus dimensiones, incluso aquella que es precondition de toda individuación. Si los *lager* son el paradigma de los “espacios de desaparición” es porque se han convertido en el lugar donde más lejos se ha llevado este experimento, un “*topos*” sin espacio *entre* los hombres que lo habitan deshabitados de sí mismos y, en principio, sin poder ser recordados.

⁹¹³ Arendt, *OT*, 476. [Trad. cast.: *LOT*, 637].

⁹¹⁴ Yeatman, “Individuality and Politics”, 83.

⁹¹⁵ Dana Villa, *Politics, Philosophy, Terror*, 20.

⁹¹⁶ Anne-Marie Roviello da un paso más y dice: “by means of this basic, radical violence, and the immediate translation of propaganda lies into a functioning reality, propaganda and organization force people into acting according to the rules of a fictitious world, and thereby *actively denying themselves, by denying their spontaneous opening to the world*”. Anne-Marie Roviello, “The Hidden Violence of Totalitarianism: The Loss of the Groundwork of the World”, *Social Research*, 74, n.º 3 (2007): 924.

⁹¹⁷ Véase Bar On, *The Subject of Violence*, 107.

II.3.3.4. *Ecos presentes: nuevos espacios de desaparición*

Arendt concluye la primera edición de *Los orígenes del totalitarismo* advirtiendo que “el peligro de las fábricas de cadáveres y de los pozos del 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”.⁹¹⁸ Desde que publicó esta obra en 1951, su estudio de los campos de concentración y exterminio no ha dejado de ser un punto de referencia para reflexionar sobre distintos espacios contemporáneos de desingularización y violencia.⁹¹⁹ No obstante, la “crisis de los refugiados” y de las migraciones actuales ha reactivado la recuperación de su análisis de los excluidos de la comunidad política y humana en general, para reflexionar sobre la reproducción de lo que he denominado como “espacios de desaparición”.

A mediados del siglo pasado y desde su segundo exilio en los Estados Unidos, la misma Arendt decía que “la historia contemporánea había creado una nueva clase de seres humanos”,⁹²⁰ que no representaba una mera anomalía de su época, sino que marcaría el rumbo de los tiempos venideros. Más de siete décadas después, sus palabras resuenan con fuerza. En 2015 se ha superado el máximo histórico de desplazamientos forzados de la Primera y Segunda Guerra Mundial. Hoy son más de 70 millones las personas que han abandonado sus hogares y a menudo también sus países de origen en condiciones de extrema vulnerabilidad. Los que no finalizan su travesía, mueren, en la mayor parte de los casos, sin ser identificados. Aquellos que llegan a sus destinos se encuentran con un paisaje fortificado de muros y valla. La actual 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, en ocasiones, sin un periodo definido o los nuevos *hotspots* creados en 2015 como centros de registro, “clasificación” y, en ciertos casos, de expulsión inmediata de los migrantes, demuestran que la “nueva clase de seres humanos” de la que hablaba Arendt ha ido en aumento y ha convertido en urgente la necesidad de repensar quiénes la representan en la constelación post-11S.

⁹¹⁸ Arendt, *OT*, 459. [Trad. cast.: *LOT*, 616].

⁹¹⁹ Como lo son las prisiones de detención indefinida (por ejemplo, Guantánamo), los suburbios del “tercer mundo” separados por muros de los “barrios privados”, los campos modernos de trabajo en condiciones de absoluta precariedad o esclavitud. Véase André Duarte, “Biopolítica y diseminación de la violencia. Hannah Arendt y la crítica del presente”, *Pasajes de pensamiento contemporáneo* 13, n.º 2 (2004): 97-105.

⁹²⁰ Arendt, “We Refugees”, en *JW*, 265. [Trad. cast.: *ESJ*, 355]. Para un análisis exhaustivo de la crisis migratoria desde la perspectiva que ofrece la obra de Arendt, véase el libro ya mencionado de Ayten Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights*.

Sin duda, Giorgio Agamben es uno de los filósofos contemporáneos más influyente en el debate sobre esta temática. Tomando como punto de partida de su propuesta la fusión entre la reflexión arendtiana sobre el totalitarismo y el estudio foucaultiano sobre la biopolítica, sostiene que el “campo de concentración (y no la ciudad) es el paradigma biopolítico de Occidente”.⁹²¹ Como veremos en el próximo capítulo, su trabajo ha abierto una intensa vía de análisis de la propuesta arendtiana en perspectiva biopolítica que, si bien es necesario tener presente, comparto con Adriana Cavarero que “puede despistar”: “allá mismo donde los «muertos vivientes» están implicados, Arendt va justamente a medirse con la cuestión clásica de la ontología más que con la del *bíos* y de la nuda vida”.⁹²² Lo que está en juego en los campos de concentración y exterminio es “la condición humana en cuanto tal”⁹²³ y, como he intentado demostrar en este capítulo, dicho punto de culminación, que es asimismo el punto de partida de su genealogía de la violencia totalitaria, requiere analizar las transformaciones históricas de la violencia, en conexión con los procesos de vaciamiento de las distintas dimensiones de la identidad personal. En este sentido, veíamos que no se puede comprender cómo los campos de concentración y exterminio se convirtieron en la “solución final” al “problema” de las masas apátridas o de las denominadas “razas inferiores”, sin tener en cuenta la constelación política, social, intelectual e histórica concreta de deshumanización en la que se inscribió.

Esta constelación histórica es precisamente lo que Agamben pierde de vista al convertir a los campos de concentración en el “paradigma biopolítico de Occidente”. Es bien conocida su tesis de que la vida biológica está implicada en el poder político desde su origen o, por decirlo con sus palabras, “la política occidental es [...] co-originariamente biopolítica [porque] el conflicto político decisivo que gobierna todo otro conflicto es, en nuestra cultura, el conflicto entre la animalidad y humanidad del hombre”.⁹²⁴ Con la finalidad de explorar su recorrido, el filósofo italiano toma del derecho romano la figura del *homo sacer* y la convierte en hilo conductor para analizar las transformaciones de una “vida privada de su

⁹²¹ Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*, trad. Antonio Gimeno Cuspinera (Valencia: Pre-textos, 1998), 217. La cita continúa: “el campo, al haber sido despojados sus moradores de cualquier condición política y reducidos íntegramente a nuda vida, es también el más absoluto espacio biopolítico que se haya realizado nunca, en el que el poder no tiene frente a él más que la pura vida sin mediación alguna. Por todo esto el campo es el paradigma mismo del espacio político en el punto en que la política se convierte en biopolítica y el *homo sacer* se confunde virtualmente con el ciudadano”.

⁹²² Cavarero, *Horrorismo*, 79.

⁹²³ *Ídem*.

⁹²⁴ Giorgio Agamben, *Lo abierto. El hombre y el animal*, trad. Flavia Costa y Edgardo Castro (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006), 146.

bíos” (o de su vida política), que, sin embargo, “no cambia su naturaleza”.⁹²⁵ En la medida que establece un vínculo esencial entre poder soberano y biopoder, pierde de vista la especificidad histórica de un biopoder que hace su aparición en la época moderna⁹²⁶ y, de este modo, se distancia de Foucault. Pero, en la medida en que establece una continuidad originaria entre el poder político de Occidente y el totalitarismo, se distancia también de Hannah Arendt, cuya noción de “historia fragmentada” en apertura a la contingencia del acontecimiento y de la acción como ruptura, no admite ningún tipo de devenir necesario. Como señala Enzo Traverso entre otros, además de pasar por alto la especificidad histórica de los campos nazis, la interpretación de Agamben desemboca en una especie de teleología de la forma de poder de Occidente que parece conducir ineludiblemente a los campos como culminación.

Desde esta perspectiva, su recuperación del análisis arendtiano de los campos y la violencia totalitaria no presta atención a la genealogía retrospectiva que ella construye con el doble objetivo que ha quedado de manifiesto en este capítulo: por un lado, dar cuenta del *novum* totalitario como acontecimiento de ruptura en un marco histórico específico en el que rastrea sus prefiguraciones; por otro lado, enfatizar que estas prefiguraciones no causan necesariamente los campos de concentración, pero pueden contextualizarlos en términos contingentes.

Debido a esta discrepancia en la orientación historiográfica de sus teorizaciones (orientación en la que Agamben ciertamente no está realmente interesado), llegan a resultados distintos. Por un lado, en el análisis del filósofo italiano predomina un horizonte de cierre, que parece toparse inevitablemente con el campo de concentración. Por decirlo con Ernesto Laclau, “al unificar todo el proceso de la construcción política moderna en torno al paradigma extremo y absurdo del campo de concentración, [...] no solo presenta una historia distorsionada: obstruye toda exploración posible de las posibilidades emancipadoras abiertas por nuestra herencia moderna”.⁹²⁷ No puede decirse lo mismo del estudio de Hannah Arendt, que encontró en la época moderna las condiciones (o elementos) ontológicas (políticas,

⁹²⁵ Véase Traverso, “Biopoder. Los usos historiográficos de Michel Foucault y Giorgio Agamben”, en *La historia como campo de batalla*, op. cit., 230.

⁹²⁶ Para esta crítica al análisis de Agamben, véase Traverso, “Biopoder. Los usos historiográficos de Michel Foucault y Giorgio Agamben”, en *La historia como campo de batalla*, op. cit., ; Andreas Kalyvas, “The Sovereign Weaver: Beyond the Camp”, en Andrew Norris (ed.), *Politics, Metaphysics, and Death* (Durham: Duke University Press, 2005), 112-113; Ernesto Laclau, “¿Vida nuda o indeterminación social?”, en *Debates y combates: por un nuevo horizonte de la política*, trad. Miguel Cañadas, Ernesto Laclau y Leonel Livchitz (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008), 107-123; Antonio Campillo, “Biopolítica, totalitarismo y globalización”, *Sociología Histórica*, 5 (2015): 7-41, reeditado en *Mundo, nosotros, yo. Ensayos cosmopolíticos* (Barcelona: Herder, 2018) 53-94; y Ayten Gündoğdu, “Potentialities of Human Rights: Agamben and the Narrative of Fated Necessity”, *Contemporary Political Theory* 11, n.º 1 (2012): 2-22.

⁹²⁷ Laclau, “¿Vida nuda o indeterminación social?”, en *Debates y combates*, op. cit., 122.

sociales, económicas) que hicieron factible el surgimiento del totalitarismo, pero también los tesoros olvidados de las revoluciones modernas que retoma para pensar un “nuevo principio político” en la era posttotalitaria.⁹²⁸

Aunque, desde la perspectiva que ofrece su genealogía de la violencia como desconfiguradora de la identidad personal, y especialmente teniendo en cuenta “la vida en el horror de los campos”, no parece haber cabida para la acción, ni por tanto para la aparición y la revelación de la identidad personal, Arendt ofrece una perspectiva en continua apertura a la imprevisibilidad de los nuevos comienzos, incluso en los contextos más extremos.⁹²⁹ Ello queda reflejado en el capítulo final que añade en 1958 y complementa la antigua conclusión de advertencia sobre los “pozos de olvido” con la esperanza de que “cada final en la Historia contiene necesariamente un nuevo comienzo [y] *este comienzo es garantizado por cada nuevo nacimiento; este comienzo es, desde luego, cada hombre*”.⁹³⁰

No es de extrañar que añada este último capítulo el mismo año que publica *La condición humana*, donde desarrolla su concepto de natalidad y su teorización de la identidad personal como contrapunto de lo que habían demostrado los campos: que “el mundo no halló nada sagrado en la abstracta desnudez del ser humano”⁹³¹ y que el artificio humano ha de ser (re) constituido y protegido precisamente porque puede ser arrebatado. Aunque son múltiples las vías por las que este “artificio” está siendo actualmente desposeído, la crisis migratoria parece manifestarlo en toda su crudeza. Las imágenes de embarcaciones saturadas de inmigrantes y a la deriva en el mar, de naufragios y cuerpos sin vida a las orillas del mar Mediterráneo, de migrantes que intentan saltar las vallas fronterizas y sus “devoluciones en caliente”, acompañadas, no pocas veces, de brutalidad policial, han dado visibilidad a las miserias de nuestro tiempo, en el que distintas formas de violencia confluyen trágicamente. Estas imágenes de las que somos testigos obligan a repensar en qué consiste en la actualidad dicho “artificio humano”, y si seremos capaces de reconstituirlo.

Antes de explorar cómo se abren espacios de aparición y revelación de la identidad desde la exclusión, es necesario detenernos en las distintas formas de la violencia que subyacen a la desposesión del artificio humano y de las posibilidades de configurar-revelar la identidad

⁹²⁸ Véase Fina Birulés, *Una herencia sin testamento*, 109.

⁹²⁹ De hecho, como señala Michal Aharoni en su estudio sobre los límites de la dominación total, Arendt fue ambigua respecto a si efectivamente era posible dominar totalmente a los hombres, y, como iremos viendo, el camino que toma después de la publicación de *Los orígenes de totalitarismo* es inverso: vuelve precisamente a las revoluciones modernas para recuperar un nuevo sentido de la política.

⁹³⁰ Arendt, *OT*, 479. [Trad. cast.: *LOT*, 640].

⁹³¹ Arendt, *OT*, 299. [Trad. cast.: *LOT*, 424].

personal, atendiendo a la dimensión histórico-antropológica que ofrece el análisis arendtiano de las tres actividades fundamentales de la *vita activa*: la labor, el trabajo y la acción. Veremos que una vida privada de alguna de estas actividades o reducida exclusivamente a una de ellas no significa que “deje de ser humana”, pero se torna mucho más difícil que sea reconocida por otros seres humanos como tal.⁹³²

⁹³² Véase Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights*, 148.

II.4. LA DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA. LAS FORMAS DE LA VIOLENCIA Y LA IDENTIDAD PERSONAL

Hannah Arendt da cuenta del peligro que suponía para los hombres y las mujeres convertirse en “*nada más que seres humanos*”,⁹³³ mucho antes que en *Los orígenes del totalitarismo*. No le hizo falta conocer la existencia de los “pozos de olvido” para comprender que “ser humano en general” nos deshumaniza, porque nos expulsa del espacio de aparición y revelación. Su propia experiencia de la exclusión de la comunidad política le permitió comprender que suponía algo más que la pérdida de ciertos derechos, conducía a la expulsión de la “comunidad humana”⁹³⁴ y, en este sentido, lo “propiaamente humano” no podía ser considerado inalienable. Concluí el capítulo anterior enfatizando en qué sentido ello quedó de manifiesto en los campos de concentración y exterminio, donde, según ella, se había intentado “transformar la naturaleza humana”⁹³⁵ a través de un proceso de destrucción de la persona jurídica, moral e individual. Si este proceso llegó o no a completarse, es algo sobre lo que la misma Arendt fue ambigua. Para el propósito de éste, es importante comenzar aclarando qué tipo de “naturaleza” es la humana, que, según la filósofa, puede ser transformada.

El concepto arendtiano de “naturaleza” no es unívoco, mucho menos cuando aparece vinculado a la vida humana. Pero el intento de dar cuenta de la violencia totalitaria aludiendo a la pretensión de modificar la naturaleza humana parecía caer en la incongruencia de considerar viable la mutación de una “esencia”, que un lector como Eric Voegelin no estaba dispuesto a pasar por alto. En su reseña de *Los orígenes del totalitarismo* decía “apenas pod[er] creer lo que veían sus ojos” cuando leyó aquel pasaje del libro, ya que “manipular la 'naturaleza' de una cosa significa destruir la cosa”.⁹³⁶ Sin embargo, Hannah Arendt no le estaba dando un sentido metafísico al concepto.

En primer lugar y en contraposición a todo esencialismo, sostiene que cuando se trata de la naturaleza humana no se puede hablar de esencias inmutables, sino de “concreciones históricas” o, por decirlo con sus propias palabras, que “históricamente solo *sabemos de la naturaleza del hombre en la medida que ella tiene existencia*”.⁹³⁷ Y con la mirada puesta en los

⁹³³ Arendt, “We Refugees”, en *JW*, 273. [Trad. cast.: *ESJ*, 364].

⁹³⁴ Véase Butler, *Vida precaria*, 121.

⁹³⁵ Arendt, *OT*, 458. [Trad. cast.: *LOT*, 615].

⁹³⁶ Voegelin, “The Origins of Totalitarianism”, 74.

⁹³⁷ Arendt “A Reply”, 84. [Trad. cast.: “Una réplica a Eric Voegelin”, en *EC*, 491]. El subrayado es mío.

campos de exterminio, añade: “ningún reino de esencias eternas podría nunca consolarnos de que el hombre perdiese sus capacidades esenciales”⁹³⁸

Un “cambio de naturaleza” deja de ser una contradicción en sus términos tan pronto como abandonamos la perspectiva esencialista y entendemos el concepto arendtiano de “naturaleza humana” en términos históricos y contingentes.⁹³⁹ Este segundo aspecto sale a la luz especialmente en las situaciones en que “lo humano” es puesto en cuestión. Como dice Dana Villa, el énfasis en la fragilidad de la dignidad humana es una de las principales enseñanzas de su análisis del totalitarismo: “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. Como nos enseña Montesquieu —y Arendt nos recuerda— ni nuestra libertad moral ni nuestra dignidad humana vienen con ninguna garantía.”⁹⁴⁰

Precisamente porque el ser humano, atravesado por la contingencia histórica y su propia capacidad de comenzar lo inesperado, es “un ser moldeable [*flexing being*] [...] capaz de reconocer su naturaleza y olvidarla”,⁹⁴¹ Arendt insistirá en la necesidad de instituir y preservar dichas garantías. Ello supone, en tercer lugar, salvaguardar la pluralidad de seres humanos que, así como se reconocen mutuamente sus capacidades “esenciales”, también se las pueden negar.

Tanto si hay reconocimiento como si lo que hay es negación, Arendt acaba considerando que el término de “naturaleza humana” es de por sí problemático y remite a la idea de Mujer u Hombre en general, sin poder dar cuenta de la pluralidad de hombres y mujeres únicos. Con la finalidad de evitar confusiones y enfatizar esta dimensión plural, contingente e histórica de lo que ella denomina “naturaleza humana”, lo sustituye por el concepto de “condición

⁹³⁸ *Ídem*. Estas capacidades son: la espontaneidad, la capacidad de iniciar comenzar algo nuevo, etc. La confianza en una “esencia humana” atemporal e inalienable fue precisamente lo que llevó a muchos pensadores a subestimar la dimensión de la dominación totalitaria, para luego considerarla “inhumana”. Frente a ello, Arendt defiende que los campos de exterminio demostraron que “el poder del hombre es tan grande que realmente puede ser lo que quiera ser” y que no tenían nada de “inhumano”. Véase Arendt, *LOT*, 458.

⁹³⁹ Para una defensa del universalismo filosófico no esencialista de Hannah Arendt, basado en el “evento de la natalidad”, véase Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights*. Hay un debate en torno a si debería o no hacerse una lectura normativista de la obra Arendt. Si bien, no se puede negar que muchos de sus postulados, distinciones, etc., parecen serlo, creo una aproximación normativista a su pensamiento limita el potencial de sus reflexiones, que siempre parten de la experiencia y no tienen ninguna intención de sistematizarse ni orientar la acción.

⁹⁴⁰ Villa, *Politics, Philosophy, Terror*, 32.

⁹⁴¹ Villa, *Politics, Philosophy, Terror*, 34. Arendt toma de Montesquieu esta idea del ser humano como un ser maleable. Sobre esto, véase también Kristeva que añade el tema del pensamiento: “puesto que la naturaleza humana es coextensiva con el *pensamiento*, ella es precisamente antinatural”. Kristeva, *El genio femenino. Hannah Arendt*, 174.

humana”. En el prólogo de su segunda gran obra que lleva por título este término, afirma que no existe algo así como una naturaleza humana y si existiera no podríamos definirla, pues, siendo capaces de conocer la naturaleza del resto de cosas, no podemos “saltar de nuestra propia sombra”.⁹⁴²

A diferencia de la “naturaleza humana”, las condiciones de nuestra existencia “jamás nos condicionan absolutamente”.⁹⁴³ Ni siquiera la suma de todas ellas, tal y como la hemos conocido hasta ahora, pueden determinar la esencia de dicha existencia. En la introducción de la edición francesa, Paul Ricoeur las definía como “estructuras sociohistóricas pero que, a lo largo de sus cambios, conservan una especie de “identidad flexible” que autoriza a designarlas como *trazos perdurables* de la condición humana”.⁹⁴⁴ Sin embargo, tampoco esto las convierte en “esenciales”. Arendt no pasa por alto que incluso las condiciones básicas de nuestra existencia podrían ser modificadas⁹⁴⁵ y llega a decir que el único juicio que podría hacerse de nuestra “naturaleza o esencia humana” es que, en todo caso, somos seres condicionados.⁹⁴⁶

Como he adelantado en el primer capítulo, las condiciones básicas de lo que ella denomina *vita activa*⁹⁴⁷ se corresponden con tres actividades y esferas de la vida que representan distintas dimensiones de la existencia humana.⁹⁴⁸ La “vida” (que incluye la natalidad y mortalidad en sentido biológico) es la condición de la “actividad laboral”, centrada en satisfacer las necesidades corporales y está ligada al ámbito prepolítico y privado-natural. La “mundanidad” es la condición del “trabajo”, aquella actividad productiva que permite construir un mundo artificial de objetos y si bien su ámbito puede ser público es todavía prepolítico. Por último, la “pluralidad” es la condición de la “acción” que, como he mencionado, aparece en su obra como la actividad humana más elevada, basada en la capacidad de iniciar lo inesperado y su ámbito es el público-político.

⁹⁴² Arendt, *HC*, 10. [Trad. cast.: *CH*, 24].

⁹⁴³ Arendt, *HC*, 11. [Trad. cast.: *CH*, 25].

⁹⁴⁴ Paul Ricoeur, citado en Neus Campillo, *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, nota n.º 21, 98.

⁹⁴⁵ Por “básicas” debe entenderse comunes a todas las sociedades humanas, tal y como han sido conocidas hasta ahora. Véase Campillo *Variaciones de la vida humana*, 57.

⁹⁴⁶ Véase Arendt, *HC*, 10. [Trad. cast.: *CH*, 24].

⁹⁴⁷ Este estudio histórico-antropológico basado en las actividades que condicionan la vida humana está restringido a la dimensión activa y deja a un lado la “vida contemplativa”. En el primer capítulo, la misma Arendt apunta esta omisión y en la conclusión alude al pensamiento como una de esas omisiones que retoma en *La vida del espíritu*, junto al estudio de la voluntad y el juicio. En esta tesis me centro fundamentalmente en “lo que hacemos”, pero un proyecto posterior podría analizar cómo confluyen su conceptualización de la violencia y la identidad también en relación al pensamiento, la voluntad y el juicio. Para un análisis de la relación entre la facultad de pensar y la violencia en la obra de Arendt, véase Laura Quintana, “Pensamiento y violencia”, en *Hannah Arendt: política, violencia, memoria*, op. cit., 49-66.

⁹⁴⁸ Véase Bueno, “La estructura ontológica del pensamiento de Hannah Arendt”, 79-94.

Estas condiciones básicas, así como sus respectivas actividades y esferas, aparecen como el límite y, al mismo tiempo, la condición de posibilidad de la existencia humana.⁹⁴⁹ Son básicas porque sustentan la vida humana tal como se ha dado hasta ahora, representan un límite porque permiten acotarla y son condición de posibilidad porque funcionan al mismo tiempo como punto de apoyo desde el que podemos desplazar, ampliar o estrechar los márgenes de nuestra propia existencia. Por todo ello, siendo básicas y universales, no han dejado de variar históricamente en su contenido y articulaciones. La misma Arendt aclara que “no son las capacidades del hombre, sino la constelación que ordena sus mutuas relaciones lo que puede cambiar, y lo hace, históricamente. Tales cambios pueden observarse mejor en *las variables autointerpretaciones del hombre a través de la historia*, que, aunque sean muy poco importantes para el «qué» último de la naturaleza humana, con todo, son los testimonios más breves y sucintos del espíritu de épocas enteras”.⁹⁵⁰

Si bien todas las actividades se dan al mismo tiempo en cada sociedad e individuo, la priorización de una sobre el resto supone la aparición de distintos modos de vida y “tipologías” del ser humano, que se mostró especialmente revelador en la época moderna. En este sentido, podría decirse que a través del concepto de “condición humana”, Arendt elabora una antropología filosófica en términos históricos. Este rasgo de su análisis antropológico queda de manifiesto cuando en el prólogo de *La condición humana* afirma que su propósito era elaborar una “reconsideración de la condición humana desde el ventajoso punto de vista de nuestros más recientes temores y experiencias”.⁹⁵¹ Temores que no solo se debían al traumático pasado totalitario, sino también al contexto de aumento del potencial destructivo de los Estados y posibilidad de aniquilación de la vida humana en el que escribe ese libro en concreto.

No obstante, ninguna de estas experiencias orientó sus reflexiones hacia el desarrollo de una antropología pesimista que considerase a los seres humanos violentos “por naturaleza” y a la muerte como su experiencia central. Y, como hemos visto en el segundo capítulo, no hay una antropología en la tradición del pensamiento político occidental más opuesta a la de Arendt que la de Thomas Hobbes.⁹⁵² Sin embargo, su rechazo de las antropologías pesimistas no tiene como correlato el desarrollo de una antropología positiva. En su lugar, elabora lo que

⁹⁴⁹ Véase Campillo, *Variaciones de la vida humana*, 28.

⁹⁵⁰ Arendt, “The Concept of History: Ancient and Modern”, en *BPF*, 62. [Trad. cast.: *EPF*, 71-72]. El subrayado es mío.

⁹⁵¹ Arendt, *HC*, 5. [Trad. cast.: *CH*, 18].

⁹⁵² Young-Bruehl *Why Arendt Matters*, 92.

se ha denominado como una “antropología de la natalidad”,⁹⁵³ basada en la acción como capacidad de interrumpir el automatismo de todo proceso con el inicio de otros nuevos imprevisibles, aunque en ningún momento pierde de vista sus peligros inherentes. Por este motivo, no creo que su “profunda confianza en el ser humano” se corresponda con la ausencia de un análisis de “las raíces antropológicas de la [...] violencia”,⁹⁵⁴ como considera Julia Urabayen. Al contrario, su estudio contribuye a repensar estas raíces, siempre y cuando sean concebidas en términos contingentes e históricos. Y si bien no tiene ninguna intención de elaborar una “antropología sistemática de la violencia”,⁹⁵⁵ de sus reflexiones se puede extraer un análisis de distintas modalidades que entran en conexión con los procesos de (des)configuración de la identidad personal. Esto permitirá ir más allá de la dimensión física e instrumental en la que, al menos desde una primera aproximación, parece estar estrictamente restringida.

Para ello, tomaré como referencia de análisis las tres dimensiones de la existencia humana que estudia en *La condición humana* en función de las tres actividades fundamentales de la *vita activa* y sus respectivos agentes, prestando especial atención a sus articulaciones.⁹⁵⁶ La instrumentalidad del trabajo del *homo faber*, la necesidad de la labor propia del *animal laborans* y la capacidad de inicio-acción del *zoon politikón*, serán los tres ejes que permitirán indagar en tres acepciones distintas de la violencia relacionadas con la (des)configuración de la identidad personal, desde la doble relación: “yo”-mundo (“mundo común” en el caso del *zoon politikón*, “mundo artificial” en el del *homo faber* y “amundanía” en el caso del *animal laborans*) y “yo”-los otros (como interlocutores, instrumentos o meramente desechables),⁹⁵⁷ que repercute asimismo en el sentido del sí mismo.

II.4.1. La violencia instrumental: mundo artificial y *homo faber*

⁹⁵³ Véase María Eugenia Piola, “El pensamiento de Hannah Arendt: hacia una antropología de la cautela”, *Diálogo filosófico*, n.º 57 (2003): 431-445.

⁹⁵⁴ Julia Urabayen, “La guerra y el mal en la obra de Hannah Arendt”, en *La cólera de Occidente*, *op. cit.*, 172.

⁹⁵⁵ *Ídem*.

⁹⁵⁶ Aunque Arendt estableció una distinción analítica y jerárquica entre ellas, ofrece también elementos para pensarlas tanto en su irreductibilidad como en su inseparabilidad. Al fin y al cabo, ella misma aclara en la introducción *La condición humana* que su principal objetivo es analizar “las distinciones y las articulaciones” entre las actividades, que el predominio de la perspectiva filosófica centrada en la vida contemplativa había borrado por completo.

⁹⁵⁷ Como dice Simona Forti: “La consideración arendtiana de la relación individuo-espacio público, que no es más que otro modo de nombrar la relación yo-mundo y yo-el otro, presupone transponiéndola a términos políticos, la crítica heideggeriana a la llamada metafísica de la subjetividad”. Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, 338. Como se verá a continuación, aun siendo ambas relaciones propias del vínculo del sujeto con el espacio político, cuando las actividades prepóliticas de la labor y del trabajo trascienden sus ámbitos de actuación, establecen sus propias vinculaciones.

II.4.1.1. Fabricación, mundo artificial y violencia

La primera alusión a la violencia que encontramos en su estudio sobre la condición humana es aquella que el *homo faber* ejerce sobre la naturaleza para obtener la materia prima con que construye el “mundo artificial” de objetos durables y da estabilidad a la vida humana y la naturaleza que la sustenta. Desde la perspectiva del “hombre” productor, la violación de la naturaleza aparece como el precio que hay que pagar para poder crear un “hogar en la tierra”. Este carácter reificador intrínseco a toda fabricación está enraizado en su racionalidad teleológico-instrumental por la que los medios son sacrificados en aras de los fines y el productor puede controlar tanto el comienzo como el desarrollo y el fin de su actividad. A ello se debe la “ilusión de omnipotencia” característica de esta tipología del ser humano que se autoconoce “señor y dueño” no solo de la naturaleza que manipula y los objetos que produce, sino también “de sí mismo y de sus actos”.⁹⁵⁸

Tan pronto como Arendt avanza en el análisis de esta violencia considerada la “más elemental de la fuerza humana”,⁹⁵⁹ muestra su negativa a rechazarla por completo. En la medida en que está vinculada a la actividad que permite construir un espacio habitable para el encuentro interhumano y la acción conjunta, no duda en otorgarle un triple sentido positivo. En primer lugar, “el trabajo de nuestras manos”⁹⁶⁰ permite superar el incesante movimiento de la naturaleza y las necesidades biológicas, mediante la producción de “objetos de uso” y herramientas que facilitan el proceso de la labor. A diferencia de los “bienes de consumo” específicamente destinados a la supervivencia humana y el consumo inmediato, estos objetos perduran con relativa autonomía respecto al uso que se les dé. Una vez finalizado el proceso de producción, pasan a formar parte del mundo tangible y adquieren “cierta independencia «objetiva»”⁹⁶¹ tanto del productor como de los usuarios. Por eso, a pesar de que el *homo faber* puede revertir el proceso de producción a través de la destrucción de los objetos y de que su uso acabe desgastándolos hasta desaparecer, son creados para permanecer, dar estabilidad

⁹⁵⁸ Arendt, *HC*, 144. [Trad. cast.: *CH*, 164]. Para un análisis de las relaciones entre esta ilusión, el rebasamiento de los límites y la violencia, véase Wolfgang Heuer, “El mal como omnipotencia: ir más allá de los límites”, en *Confrontando el mal. Ensayos sobre memoria, violencia y democracia*. eds. Antonio Gómez Ramos y Cristina Sánchez Muñoz (Madrid: Plaza y Valdés, 2017).

⁹⁵⁹ Arendt, *HC*, 140. [Trad. cast.: *CH*, 160-161].

⁹⁶⁰ Como es sabido, Arendt recupera la expresión que utiliza Locke en la sección 26 del *Segundo tratado del gobierno civil*, “la labor de nuestro cuerpo y el trabajo de nuestras manos”, para distinguir entre trabajo y labor. Véase Arendt, *HC*, 79-93. [Trad. cast.: *CH*, 98-109].

⁹⁶¹ Arendt, “Labor, trabajo, acción”, en *DHA*, 97.

a la vida humana y objetividad al mundo.⁹⁶² De todos los objetos de uso que conforman el artificio humano, Arendt enfatiza el carácter de las herramientas y utensilios que, así como dan durabilidad al mundo se centran en aliviar el proceso de la labor. De modo que tanto la misma artificialidad de los objetos como la construcción de medios para facilitar la actividad laboral, favorecen la liberación de los seres humanos de la compulsión de la vida biológica.

El segundo aspecto positivo de la violencia inherente a la fabricación se debe a que este primer espacio “propiamente humano” que Arendt no duda en llamar “nuestro hogar”,⁹⁶³ sin ser todavía el espacio de aparición e inter-acción humana, es requisito para que el encuentro sea posible y sus efectos puedan ser recordados. El hecho de que el “mundo artificial” no se corresponda con lo que ella entiende por “mundo común” mediado por las acciones y las palabras, no significa que éste pueda ser pensado separadamente del artificio humano. Si bien, Arendt llega a decir que dicho artificio queda “sobrecrecido” por ese espacio mediado por las acciones, sin un “mundo artificial” que pueda albergar a los hombres y las mujeres “los asuntos humanos serían [...] flotantes, fútiles y vanos”,⁹⁶⁴ y sin la presencia de mujeres y hombres que hablen sobre él “el mundo [sería] un montón de cosas sin relación al que cada individuo aislado estaría en libertad de añadir un objeto más”.⁹⁶⁵ Aun teniendo presente la distinción analítica y jerárquica que establece entre ambas dimensiones, no hay que perder de vista su interdependencia. Aunque considera a la realidad creada por hechos y palabras la específicamente humana, llega a decir que “vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está *entre* quienes lo tienen en común” y, en este sentido, “está relacionado con los objetos fabricados por las manos del hombre, así como con los asuntos de quienes habitan juntos en el mundo hecho por el hombre”.⁹⁶⁶

Frente al predominio de estudios que han enfatizado la distinción entre “mundo común de cosas” y “mundo común de acciones y palabras” o, en otros términos, entre el “trabajo” y la “acción”, es necesario repensar su articulación. Y no hay objeto del mundo en el que dicha articulación quede mejor reflejada que en la obra de arte. Si las herramientas y los objetos de

⁹⁶² En palabras de Arendt, “la destrucción, a pesar de inevitable, es accidental al uso, pero inherente al consumo [...] usados o sin usar permanecerán en el mundo por un cierto tiempo a menos que sean destruidos sin motivo”. Arendt, “Labor, trabajo, acción”, en *DHA*, 97.

⁹⁶³ “Si la naturaleza y la Tierra constituyen por lo general la condición de la vida humana, entonces el mundo y las cosas de él constituyen la condición bajo la que esta vida específicamente humana pueda estar en el hogar sobre la Tierra”. Arendt, *HC*, 134. [Trad. cast.: *CH*, 141]. En otros textos, como en la conferencia “Labor, trabajo, acción”, el término “hogar” queda reservado al momento en que el mundo supera el uso de los objetos y los humanos comienzan a actuar, esto es, cuando se convierte en “mundo común”.

⁹⁶⁴ Arendt, *HC*, 204. [Trad. cast.: *CH*, 227].

⁹⁶⁵ *Ídem*.

⁹⁶⁶ Arendt, *HC*, 52. [Trad. cast.: *CH*, 62].

uso entran en conexión con la labor y dan estabilidad a la vida, la durabilidad inherente a las obras de arte permite atenuar la futilidad de la acción. Según Arendt, el arte es la actividad productiva más elevada que permite a los seres humanos materializar sus acciones y tener la posibilidad de recordarlas.⁹⁶⁷ Al igual que otras actividades, también produce objetos del mundo, de hecho, los “más mundanos” debido a su mayor durabilidad.⁹⁶⁸ Pero, precisamente porque (en principio) no se desgastan y carecen de utilidad, el sentido último de su fabricación no es su empleabilidad, sino la pura manifestación.⁹⁶⁹ De este modo, la obra de arte revela más que ningún otro objeto esa estrecha vinculación con “la aparición”⁹⁷⁰ en el mundo, que en su caso se expresa “como monumento que lo celebra y que transmite de generación en generación su singularidad de manera ejemplar y memorable; [...] como gesto performativo inaugural cuya provocación nos interpela a través del tiempo”.⁹⁷¹ De ahí que haya productos del *homo faber* que además de aliviar el pesar de la labor y convertir a la naturaleza en un mundo habitable, permiten aspirar a la “inmortalidad”, pero aquella que no es “la [...] del alma o de la vida, sino de algo [...] realizado por manos mortales [que] ha pasado a ser tan-giblemente presente para brillar y ser visto, para resonar y ser oído, para hablar y ser leído”.⁹⁷²

En relación a la solidez que las obras de arte y también los objetos de uso otorgan al mundo con su mera *apariencia* se puede detectar un tercer sentido positivo de la fabricación,

⁹⁶⁷ Ya sea a través de un libro, un poema, un cuadro, una escultura, una composición, etc. En un artículo de 1991, Bernard Flynn aludía a cuatro lugares centrales que ocupa el tema de la obra de arte en el pensamiento arendtiano, aunque pocas veces desarrollados de forma explícita: “a. the work of art is paradigm of worldliness; b. the fate of the work of art in a given form of society has an indexical function, it is a barometer indicating the relative positions of the different spheres of the human condition —labor, work, action; c. the art of narrative story-telling, plays an essential role in the temporalization of action; d. the work of art lends itself to judgment, ‘that most political of faculties’”. Bernard Flynn, “The Places of the Work of Art in Arendt’s Philosophy”, *Philosophy & Social Criticism* 17, (1991): 217-228.

⁹⁶⁸ Véase Arendt, *HC*, 167-174. [Trad. cast.: *CH*, 184-191].

⁹⁶⁹ Véase Fina Birulés y Lorena Fuster, “Introducción: En la brecha del tiempo”, en Hannah Arendt, *Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura*, eds. Birulés, Fina y Fuster, Lorena, trad. Ernesto Rubio (Madrid: Trotta, 2014), 26.

⁹⁷⁰ La aparición es inherente a la obra de arte y accidental, pero también esencial, a todos los artefactos que conforman el artificio humano. Lleva razón Markell cuando dice que la comprensión de la articulación entre el trabajo y la acción desde la perspectiva restringida a la estabilidad que Arendt otorga a la futilidad de la acción, “underestimates the range of worldly artifacts that are relevant to action, and misunderstands the nature of their relevance, by focusing narrowly on their function of guaranteeing stability. The relation of work to action is not just the paradoxical relation of a solid foundation to a freedom that it simultaneously enables and risks smothering. It is also a relation of provocation and response between things in their meaningful *appearances* [...] and what we say about and do to them and the world they constitute”. Patchen Markell, “Arendt’s Work: On the Architecture of *The Human Condition*”, *College Literature* 38, n.º 1 (2011): 35-36. Arendt llega a decir que “incluso los objetos de uso se juzgan no solo de acuerdo con las necesidades subjetivas de los hombres, sino también con los modelos objetivos del mundo donde encontrarán su lugar para perdurar, para ser vistos y usados”. Arendt, *HC*, 173. [Trad. cast.: *CH*, 190]. Para un análisis de esa dimensión de los artefactos desde la experiencia de los refugiados, véase Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights*, 145-152.

⁹⁷¹ Fina Birulés y Lorena Fuster, “Introducción: En la brecha del tiempo”, 25.

⁹⁷² Arendt, *HC*, 168. [Trad. cast.: *CH*, 185]. El *homo faber* es también constructor del mundo cultural que no puede ser pensado sin su conexión con la acción.

enraizado en el marco de referencia permanente que el mundo artificial —como decía antes, sin ser todavía un “mundo común”—, da a los sujetos para configurar y revelar su identidad personal preservando cierta continuidad. “Las cosas del mundo”, llega a decir Arendt, “tienen la función de estabilizar la vida humana, y su objetividad descansa en el hecho de que los hombres, a pesar de su siempre cambiante naturaleza recuperan su identidad gracias a sus relaciones con la persistente mismidad de los objetos”.⁹⁷³ Desde esta perspectiva, los objetos más extravagantes así como los más básicos y cotidianos a los que “la mayoría de las palabras y actos se refieren”,⁹⁷⁴ constituyen “puntos de referencia”,⁹⁷⁵ sin los que perderíamos la confianza y objetividad del mundo y de nosotros mismos.

Aunque Arendt no deja de mencionar que la relación productor-producto requiere cierto aislamiento y carece de una genuina relación interhumana,⁹⁷⁶ también dice que la fabricación de objetos durables permite a los hombres y mujeres ser algo más que un proceso repetitivo de necesidades biológicas y algo más que la revelación de una identidad distinta con cada acción: “Frente a la subjetividad de los hombres se sitúa la objetividad del artificio hecho por el hombre y no la indiferencia de la naturaleza”.⁹⁷⁷ De modo que encuentra en el mundo de objetos de uso y obras de arte, pero también en el entramado cultural que deriva de ellos y heredamos, uno de los elementos fundamentales para superar la tensión entre la capacidad humana de iniciar lo inesperado y la búsqueda de estabilidad, entre la revelación de la identidad personal siempre abierta al encuentro intersubjetivo y la permanencia de su unicidad.

Si bien en el primer capítulo hemos visto que esta continuidad también se adquiere a través de la “conciencia de sí” (en lo que respecta a la relación consigo mismo), la facultad de hacer promesas y mantenerlas, y, con especial relevancia, la narración de las acciones (en lo que respecta a la relación con los demás), la dimensión objetiva de la identidad “que surge

⁹⁷³ Arendt, “Labor, trabajo, acción”, en *DHA*, 97.

⁹⁷⁴ Véase Arendt, *HC*, 182. [Trad. cast.: *CH*, 206].

⁹⁷⁵ Tomo este concepto del sociólogo Philippe Braud, que utiliza para referirse a la violencia simbólica que afecta a la identidad colectiva e individual, pero con un matiz diferente para aplicarlo al análisis arendtiano. Aunque Braud se refiere concretamente al “universo simbólico”, me interesa recuperarlo en términos materiales para enfatizar que lo que Arendt denominó “mundo artificial” es un punto de referencia fundamental para la configuración y continuidad de la identidad. El universo simbólico al que alude Braud, se asemejaría a lo que Arendt denomina “la trama humana”, el “mundo común” que emerge de las palabras y las acciones compartidas. Véase Braud, *Violencias políticas*, 197.

⁹⁷⁶ Si bien, a diferencia de la labor, el trabajo tiene su propia dimensión pública (la del mercado), no alcanza el rango de lo político, ya que no requiere de los otros para desarrollar su actividad, y si están unidos en algún sentido, lo es solo en función de los objetos que intercambian y no de las acciones que comparten.

⁹⁷⁷ Arendt, “Labor, trabajo, acción”, en *DHA*, 92.

de confrontarse con la mismidad del mundo”⁹⁷⁸ permite alcanzar una estabilidad básica para sentirnos seguros en el mundo que habitamos con otros.

II.4.1.2. La ampliación de la lógica instrumental y el cuerpo como objeto de la violencia

Desde la perspectiva que ofrece el triple sentido positivo de la actividad productiva, sale a la luz el carácter articulador que el *homo faber* tiene en la jerarquía de la vida activa. En la medida en que colabora con la labor del *animal laborans* y la acción del *zoon politikón*, funciona como bisagra siempre mediada por el uso de herramientas. No hay fabricación sin instrumentos, pero tampoco sin una lógica instrumental que permita justificar su uso para alcanzar el fin proyectado. El “hombre” productor conoce tanto el comienzo como el final de su producción y se sirve de los medios necesarios para alcanzarlo. En este punto radica su diferencia con el ritmo cíclico de la actividad laboral, que carece tanto de comienzo como de un fin definitivo, así como también con la imprevisibilidad de la acción, enraizada en un comienzo concreto sin final definido. Y en este punto radica también su estrecha conexión con la violencia.

Cuando en su ensayo “Sobre la violencia” (1970) Arendt se dispone a definirla, lo hace aludiendo a su “naturaleza instrumental” en este doble sentido estrechamente vinculados:⁹⁷⁹ la violencia requiere de instrumentos, sobre todo si la entendemos como “prolongación mediante instrumentos de la potencia natural inherente a una entidad singular (objeto o persona)”;⁹⁸⁰ y es ella misma en su racionalidad instrumental porque es un medio para un fin y, en este sentido, “siempre precisa de una guía y una justificación por algo”⁹⁸¹

Para Arendt, que el fin justifica los medios era aceptable siempre y cuando se refiriese exclusivamente a la violencia intrínseca a la fabricación, esto es, a la relación del ser humano con la naturaleza u objetos en el marco del mundo artificial, donde el *homo faber* puede controlar y revertir el proceso de producción.⁹⁸² Sin embargo, no sucede lo mismo cuando traspasa su ámbito de actuación y la violencia con sus medios, así como ella misma en tanto medio, irrumpe en la esfera los asuntos humanos:⁹⁸³ “En comparación con la violencia que

⁹⁷⁸ Arendt, “Labor, trabajo, acción”, en *DHA*, 107.

⁹⁷⁹ Véase Bar On, *The Subject of Violence*, 153-158.

⁹⁸⁰ Véase Arendt, “OV”, en *CR*, 145. [Trad. cast.: “SV”, en *CR*, 148]

⁹⁸¹ Arendt, “OV”, en *CR*, 150. [Trad. cast.: “SV”, en *CR*, 153].

⁹⁸² Véase Arendt, *HC*, 153. [Trad. cast.: *CH*, 171].

⁹⁸³ Véase García González, *Del poder político al amor al Mundo*, 188.

los hombres ejercen los unos contra los otros”, llega a decir, “la violencia ejercida contra la naturaleza para contribuir a la construcción del mundo es, sin duda, inocente”.⁹⁸⁴ El “elemento de destrucción” de la actividad productiva aplicada a las relaciones interhumanas queda reflejado tanto en el predominio de la lógica de medios y fines por la que ciertos sujetos son instrumentalizados,⁹⁸⁵ como en el uso de los instrumentos de la violencia para coaccionarlos, dañarlos o matarlos y este epígrafe pretende dar cuenta de ambas dimensiones.

La crítica arendtiana de la extensión de la racionalidad instrumental ya estaba presente en su enfrentamiento a la tradición del pensamiento político que veía en la violencia una manifestación del poder. Como he mencionado en el segundo capítulo, Arendt considera que la identificación entre el poder y la violencia está enraizada en la confusión de la acción (*praxis*) con el “hacer” (*póiesis*) y del poder con la idea de dominio que es muy anterior a las teorías del poder absoluto de Jean Bodin o del Estado soberano de Thomas Hobbes. Se remonta a Platón y el rechazo de la “fragilidad de la acción” imprevisible e irreversible,⁹⁸⁶ y tiene como corolario el olvido del significado genuino de la acción, la libertad y el sentido de la política que, a partir de aquel momento, es concebida en términos de gobierno vinculado a la violencia. Aunque reconoce que esta no era la intención del filósofo, la reducción de la *praxis* a *póiesis* como solución a la imprevisibilidad e irreversibilidad de la acción supuso la introducción en el ámbito político del elemento de violencia que le es inherente, pues, “una concepción de la comunidad que cosifica la pluralidad agente [no] tardará en considerar a los hombres como material para manipular y plasmar basándose en el modelo de quien manda”.⁹⁸⁷

Si bien este recelo hacia la acción es “casi tan antiguo como la historia registrada”⁹⁸⁸ y su identificación con la fabricación está en el origen de nuestra tradición del pensamiento político, en ninguna otra época se manifestó con tal exaltación como en los comienzos de la moderna, dando lugar al ascenso del *homo faber* como primera gran inversión de la *vida activa*. Según el análisis arendtiano, ello se debe a que por primera vez en la historia la sociedad se pensó a sí misma como productora, configurando un *ethos* liberado del prejuicio hacia la actividad del trabajo que había caracterizado a la época premoderna.⁹⁸⁹ Fue necesario que

⁹⁸⁴ Arendt, “Cultura y política”, en *Más allá de la filosofía*, op. cit., 56. Arendt no tuvo en cuenta la crisis ecológica.

⁹⁸⁵ Véase Arendt, “Los huevos rompen a hablar”, en *EC*, 342.

⁹⁸⁶ Birulés, *Una herencia sin testamento*, 159.

⁹⁸⁷ Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, 158.

⁹⁸⁸ Arendt, *HC*, 220. [Trad. cast.: *CH*, 241].

⁹⁸⁹ “La sustitución de hacer por actuar y la concomitante degradación de la política en medios para obtener un presunto fin «más elevado» [...] es tan vieja como la tradición de la filosofía política. Ciertamente es que solo la Época Moderna definió al hombre fundamentalmente como *homo faber*, fabricante de utensilios y productor de cosas, y por lo tanto pudo superar el arraigado desprecio y sospecha que la tradición había tenido de la fabricación. Sin embargo, esta

la vida activa tomase el lugar predominante que hasta aquel momento había tenido la vida contemplativa para que el trabajo pudiese ascender al rango más elevado de la jerarquía⁹⁹⁰ de la vida activa y, en consecuencia, la violencia pudiese ser elogiada abiertamente.

Basta dirigir la mirada a su análisis de las revoluciones modernas y el problema de la fundación política para comprender la dimensión de su preocupación por esta glorificación de la violencia. Arendt presta especial atención a la vinculación entre Maquiavelo y Robespierre, que en más de una ocasión parecen “hablar el mismo idioma”.⁹⁹¹ Salvando las considerables diferencias entre el padre de las revoluciones modernas y su seguidor francés, ambos defendían que para “hacer” la república era necesario servirse de la violencia y que, por muy detestable que resultase su uso, el fin supremo la justificaba como medio. Ambos estaban convencidos de que, si “no se puede hacer una mesa sin destruir árboles, [si] no se puede hacer una tortilla sin romper huevos, [tampoco] se puede hacer una república sin matar gente”.⁹⁹² Sin ser conscientes, tanto uno como otro estaban perpetuando la tradición que había inaugurado Platón.

Además de la identificación de la violencia con la vida política, la “victoria (temporal) del *homo faber*” transformó el modo de entender la historia. Los cambios que pudieran darse se apoyaban en la creencia de que no solo la república, sino también “la historia [en general] la «hacen» los hombres”.⁹⁹³ En la medida que la celeridad del acto violento permite alcanzar con mayor rapidez cualquier cambio social o político, dejó de ser concebida solamente como un instrumento inevitable para convertirse en el más deseable. Este cambio de perspectiva, que Arendt analiza detenidamente en *Sobre la revolución* a la luz de la figura de Robespierre y la deriva de la Revolución francesa en la “época del terror”, se concreta en la conocida tesis de Marx que considera a la violencia como “partera de la historia”.⁹⁹⁴ El resultado de esta com-

misma tradición, en cuanto también se había vuelto contra la acción [...], se vio obligada a interpretar la acción en términos de hacer, con lo que, a pesar de la sospecha y desprecio, introdujo en la filosofía política ciertas tendencias y modelos de pensamiento a los que podía recurrir la Época Moderna”. Arendt, *HC*, 229-230. [Trad. cast.: *CH*, 249].

⁹⁹⁰ “Es cierto que la violencia, sin la que no podía darse ninguna fabricación, siempre ha desempeñado un importante papel en el pensamiento y esquemas políticos basados en una interpretación de la acción como construcción; pero hasta la Época Moderna, este elemento de violencia siguió siendo estrictamente instrumental, un medio que necesitaba un fin para justificarlo y limitarlo, con lo que la glorificación de la violencia como tal está ausente de la tradición del pensamiento político anterior a la Época Moderna. En términos generales, dicha glorificación era imposible mientras se supusiera que la contemplación y la razón eran las más elevadas capacidades del hombre, ya que con tal supuesto todas las articulaciones de la *vita activa*, la fabricación no menos que la acción, y no digamos la labor, seguían siendo secundarias e instrumentales”. Arendt, *HC*, 228. [Trad. cast.: *CH*, 247-248].

⁹⁹¹ Hannah Arendt, “What Is Authority?”, en *BPF*, 139. [Trad. cast.: “¿Qué es la autoridad?”, en *EPF*, 150].

⁹⁹² Arendt, “What Is Authority?”, en *BPF*, 139. [Trad. cast.: *EPF*, 151].

⁹⁹³ Arendt, *KMTO*, 32.

⁹⁹⁴ Como veremos en el próximo apartado, Arendt sostendrá que Marx, sin ser consciente, introduce una variación en su noción de historia, enraizada en la confusión entre el trabajo y la labor, y ello introduce también una variación

presión instrumental de la política y la historia fue que, además de desvirtuar la realidad de la acción negando su intrínseca contingencia, permitió legitimar el uso indiscriminado de la violencia.⁹⁹⁵

Como se puede observar, a esta crítica de la expansión de la mentalidad del *homo faber* subyace una dimensión exclusivamente física de la violencia. Dejando a un lado su racionalidad instrumental y prestando atención a las herramientas de las que se sirve, así como a los cuerpos a los que se dirige, Arendt la define como un tipo de “acción” que “incorpora al contacto entre los hombres instrumentos que sirven para coaccionar o matar”.⁹⁹⁶ Si bien prefiere hablar del “trabajo de nuestras manos” y reserva el tema del cuerpo para analizar la labor, no se puede pasar por alto la relación de esta tipología del ser humano con los implementos de la violencia y el cuerpo como instrumento y objeto de ella.

En su estudio antropológico de la violencia, Wolfgang Sofsky nos recuerda que “el arma más sencilla es el cuerpo humano”.⁹⁹⁷ Cuerpo que, en su capacidad potencial para golpear, herir o matar, revela su propia vulnerabilidad a ser dañado por otro cuerpo. Aunque, en general, Arendt no profundiza en el tema del cuerpo expuesto a la violencia física, en los casos en que lo hace no presta tanta atención a su condición de medio de la violencia, como a la absoluta indefensión a la que quedó relegado en el siglo pasado.⁹⁹⁸ Precisamente debido al potencial destructivo que alcanzaron los implementos de la violencia, la define en función de sus herramientas “concebidas y empleadas para multiplicar la potencia natural hasta que, en la última fase de su desarrollo, puedan sustituirla”.⁹⁹⁹

Además de la lógica de medio-fin que mencioné antes, este carácter “amplificador” de la violencia es otro rasgo central que la vincula esencialmente al *homo faber*. Sin embargo, el productor de los artefactos que configuran un mundo “humano” es también productor de

en la violencia, que revela un nuevo cambio de mentalidad vinculado al ascenso del *animal laborans*.

⁹⁹⁵ Véase Bernstein, *Violence. Thinking without Banister*, 93.

⁹⁹⁶ Arendt *PP*, 192. [Trad. cast.: *LPP*, 217].

⁹⁹⁷ Sofsky, *Tratado sobre la violencia*, 28. Sobre este tema, véase la arriesgada tesis de Bat-Ami Bar On que toma el pensamiento de Arendt para desarrollar una defensa ético-política del “cuerpo [potencialmente] violento” como arma de autodefensa, especialmente en el caso de las mujeres. Véase el capítulo siete: “Violent Bodies”, *The Subject of Violence*, 149-166.

⁹⁹⁸ De hecho, si equiparamos las tres actividades de la vida activa (labor, trabajo, acción) con la distinción categorial entre “potencia” (*strenght*), “violencia” y “poder” que establece en *Sobre la violencia*, el cuerpo como arma se aproximaría más a la “potencia” que, según Arendt, “designa inequívocamente a algo en una entidad singular individual; es la propiedad inherente a un objeto o persona y pertenece a su carácter, que puede demostrarse a sí mismo en relación con otras cosas o con otras personas, pero es esencialmente independiente de ellos”. Arendt, “OV”, en *CR*, 143. [Trad. cast.: “SV”, en *CR*, 146-147]. De la violencia, dice que, aunque está fenomenológicamente próxima a la potencia, se diferencia por su carácter instrumental y requiere “siempre” de herramientas. No obstante, intentaré demostrar que sus reflexiones permiten pensar la violencia más allá de su dependencia con las herramientas.

⁹⁹⁹ Arendt, “OV”, en *CR*, 145. [Trad. cast.: “SV”, en *CR*, 148].

las “armas” diseñadas para destruirlo. Y, aunque éstas afectan a todo el artificio humano, “su objetivo último es casi siempre el cuerpo”.¹⁰⁰⁰ A pesar de las tres dimensiones positivas del trabajo del *homo faber* desarrolladas en el epígrafe anterior, Arendt no pasa por alto este aspecto negativo de su potencial destructivo. Ahora bien, en la medida en que se trata de los medios que construye y utiliza para dañar, la considera una versión “pervertida” de esta tipología del ser humano, que ya no ejerce la violencia sobre la naturaleza y los objetos y se predispone a desplegar sus capacidades sobre otros seres humanos. Y en esto, el siglo pasado se había mostrado devastador.

La filósofa tenía en mente los nuevos métodos e instrumentos empleados en los campos de exterminio para la “destrucción absolutamente fría y sistemática de los cuerpos humanos”.¹⁰⁰¹ Pero fundamentalmente tenía en mente las armas de destrucción masiva que habían transformado el carácter de la guerra como fin y amenazaban con destruir la vida humana.¹⁰⁰² Aunque no llegó a analizar las relaciones entre ambos excesos del *homo faber*,¹⁰⁰³ se puede decir con Enzo Traverso que tanto en los campos nazis como en el caso de las bombas nucleares “el exterminio superó el estadio de la guerra; [porque] ya no se trata[ba] de suprimir a un enemigo, sino de eliminar mediante un proceso técnico a una masa de individuos que carec[ían] por adelantado de toda posibilidad de resistencia”.¹⁰⁰⁴ En definitiva, el grado de perfeccionamiento técnico que alcanzaron los instrumentos de la violencia llevando la multiplicación de la potencia natural del cuerpo tan lejos como pudieron, acabó multiplicando los cuerpos sin capacidad de confrontarla o, como afirma Sofsky, “lo que había comenzado siendo una ampliación activa del cuerpo termina con la indefensión total del cuerpo”.¹⁰⁰⁵

El mismo Sofsky llega a decir, que “el hombre es víctima de la violencia porque es cuerpo. Y puede hacer al otro víctima de sus actos de violencia porque es cuerpo. Este doble aspecto

¹⁰⁰⁰ Sofsky, *Tratado sobre la violencia*, 29.

¹⁰⁰¹ Arendt, *OT*, 454. [Trad. cast.: *LOT*, 609].

¹⁰⁰² Arendt analiza la posibilidad de aniquilación de la vida, desde el desplazamiento de los medios de la violencia a manos exclusivas del Estado durante la época moderna: “aun cuando el mundo en que hoy vivimos no se puede explicar ni deducir [...] desde la Edad Moderna, lo cierto es que ha brotado en el suelo de ésta. Por lo que respecta a lo político, esto significa que tanto la política interior, cuyo fin supremo era la vida, como la exterior, que se orientaba a la libertad como bien supremo, descubrieron en la violencia y la acción violenta su auténtico contenido. Finalmente, el Estado se organizó como fáctico «poseedor de la violencia» —dejando de lado si el fin perseguido era la vida o la libertad. En cualquier caso, la pregunta por el sentido de la política se refiere hoy día a si estos medios públicos de violencia tienen un fin o no; y el interrogante surge del simple hecho de que la violencia, que debería proteger la vida o la libertad, ha llegado a ser tan poderosa, que amenaza no únicamente a la libertad sino también a la vida”. Arendt, *QP*, 93.

¹⁰⁰³ Arendt solo establece una breve comparación cuando se pregunta por el sentido de la política. Véase Arendt, *QP*, 62-63.

¹⁰⁰⁴ Traverso, *La historia desgarrada*, 123.

¹⁰⁰⁵ Sofsky, *Tratado sobre la violencia*, 32.

de su existencia física determina su relación con la violencia”.¹⁰⁰⁶ Sin duda, el cuerpo condiciona la relación de los seres humanos con la violencia, por lo menos en lo que respecta a su dimensión física. No obstante, Arendt tomaría cierta distancia de esta perspectiva de talante hobbesiano que parece concebir a la violencia como aquello que los seres humanos no podemos evitar, por el hecho de tener cuerpo. Y si bien la define en términos instrumentales, a continuación, defenderé que ofrece más recursos para pensar que la violencia nunca es meramente instrumental.

II.4.1.3. Los límites de la racionalidad instrumental y de la dimensión física de la violencia

La víctima de los “delirios del *homo faber*”¹⁰⁰⁷, sin aparente capacidad de resistencia, es el punto de partida desde el que Arendt inicia su análisis de la violencia. Sin embargo, no puede ser reducido a ella. La definición de la violencia interhumana en términos exclusivamente instrumentales en su racionalidad y en sus medios presenta sus propias limitaciones.

En lo que respecta a su racionalidad instrumental, se pueden resaltar al menos dos. En primer lugar, destaca una limitación intrínseca a la definición instrumental de la violencia, sobre todo cuando entra en conexión con la acción. Frente al postulado de Maquiavelo según el cual un buen fin justifica cualquier medio, Arendt dirá que en la esfera de los asuntos humanos no existen las certezas y que el uso de la violencia no solamente no puede asegurar el fin para el cual ha sido empleada, sino que, además, incrementa el peligro inherente a la imprevisibilidad e irreversibilidad de la acción. La filósofa no parece encontrar el modo de resolver la tensión entre el carácter instrumental de la violencia y su tendencia a trascender su propia condición de medio para convertirse en un fin en sí. Este peligro de entrar en un espiral de violencia se debe a su carácter “generativo”¹⁰⁰⁸ enraizado en su propia racionalidad instrumental, por la cual todo fin no tardará en convertirse en un medio para otro nuevo fin. Peligro que se intensifica en la esfera de los asuntos humanos donde las acciones provocan reacciones y éstas inician otras nuevas.

¹⁰⁰⁶ Sofsky, *Tratado sobre la violencia*, 29. Sofsky no se equivoca en ello, pero pierde de vista que los cuerpos también se cuidan. Su análisis antropológico de la violencia de talante hobbesiano estaría, como diría Cavarero, claramente inscrita en “el teorema de la violencia” o “la perspectiva del guerrero”.

¹⁰⁰⁷ Véase Traverso, *La violencia nazi*.

¹⁰⁰⁸ Véase Owens, *Between War and Politics*, 57. Aunque, desde la perspectiva del poder, la violencia es impotente, destaca su carácter replicante vinculado a la racionalidad instrumental.

En segundo lugar, destacan los límites de la contraposición arendtiana entre el poder y la violencia para analizar los modos en que se articulan en la realidad, mencionados en el segundo capítulo. Tal y como Arendt define a la violencia, queda excluida de la vida política porque su lógica medio-fin corrompe las dinámicas de un poder que no tiene otro fin externo a la misma acción concertada de la que emerge y a la que sustenta. En el ese capítulo, decía que Habermas fue el primero en cuestionar el empobrecimiento del concepto arendtiano de poder que pierde de vista la dimensión estratégica y que esta restricción empobrecía asimismo su teorización de la violencia, aparentemente incapaz de detectar formas estructurales en el espacio político. Preocupada por la dimensión comunicativa del momento constitutivo del poder —y, se podría añadir, del momento constitutivo-expositivo de la identidad de quienes pueden participar de él— parece ignorar ciertas formas invisibilizadas de la violencia que podrían estar sustentando la consolidación de un determinado poder —así como la revelación de ciertas identidades y no otras—. Siguiendo esta línea de análisis, Beatriz Hanssen da un paso más y llega a decir que la “ceguera de Arendt ante la violencia estructural, así como su afirmación de que la violencia ocurre ‘fuera del ámbito político’, tienen como [reverso] el rechazo a todas las formas de ‘contraviolencia’, que son vistas como la glorificación de la violencia”.¹⁰⁰⁹

Si bien la tesis de la contraposición entre poder y violencia no parece capaz de detectar formas del poder (concertado) de ciertos grupos o individuos sustentado en la subyugación de otros, así como tampoco desarrolla la vinculación que suele haber entre la violencia y la palabra, no significa que su obra no ofrezca una perspectiva lúcida para analizar formas indirectas de la violencia y que pueden no ajustarse a una dimensión física y racionalidad estrictamente instrumental.¹⁰¹⁰ Tampoco significa, como se verá más adelante, que ello derive en un rechazo a toda forma de “contraviolencia”, como sostiene Hanssen.

¹⁰⁰⁹ Hanssen Beatrice, *Critique of Violence. Between Poststructuralism and Critical Theory* (Nueva York: Routledge, 2000), 26. Hanssen considera que el “modelo liberal de la violencia instrumental” de Hannah Arendt la llevaría a una visión “monolítica” de la violencia. Sin embargo, su distinción entre violencia y política dista de la distinción liberal. Como dice Elizabeth Frazer, “Liberal political thought tends to see a pacified politics as a historical achievement. Competitions to dominate tend to feature violence, the uses of economic power, religious threats and the like. Over time, in favourable circumstances, political competition can be legalized, rationalized and pacified. That is to say, violence can be replaced by politics. Furthermore, [...] social contract theory offers one version of a model in which politics is a quite distinct process from violence, which can be used to set up systems of government and thereafter to operate them. Politics is alternative to, antithetical to, violence. Arendt’s account of the antithesis of violence and politics is [...] instructively distinct from this. It involves rationality, but not rationality abstracted away from other human capacities in the way that it is in the rational choice theory of human decision and action [...]. Rather politics involves distinctive human “faculties” of promise making, action, speech and forgiveness”. Frazer, “Power and Violence”, en *Hannah Arendt. Key Concepts, op. cit.*, 164.

¹⁰¹⁰ Comparto con Patricia Owens que: “It is not the case that Arendt only understood violence as instrumental [...] or unrelated to individual subjectivity and everyday life, such as interpersonal physical violence. Rather, her point

Arendt no pasa por alto esa violencia que, según Habermas, “sin hacerse notar, bloquea las comunicaciones en las que se forman y propagan las convicciones generadoras de legitimación y que puede explicar la formación de las ideologías”.¹⁰¹¹ De hecho, gran parte de *Los orígenes del totalitarismo* consiste en analizar esto y su teorización del “espacio de aparición” no puede comprenderse sin tener en cuenta la continua amenaza de los “-ismos”, de la sustitución de la pluralidad de las opiniones construidas intersubjetivamente por una sola opinión.¹⁰¹² Y aunque, como dice Patricia Owens, esa modalidad de violencia parecería aproximarse más a lo que Arendt denominó “dominación”¹⁰¹³ (como lo demuestran sus reflexiones sobre el gobierno, la soberanía, la burocracia, la esclavitud, etc.), en la medida en que puede tratarse de un daño sin el propósito de “gobernar” o dirigir oprimiendo a otros, puede pensarse como violencia indirecta, simbólica y/o estructural. En cualquier caso, alude a formas de obstrucción o eliminación de la “pluralidad” que es condición para la acción y el poder como “acción concertada”. Un poder, que por su condición plural no está libre de conflicto y, como hemos visto en capítulos anteriores, requiere de la apertura a la posibilidad de disenso.

Es precisamente en esta fragilidad de la pluralidad donde se puede descubrir la principal diferencia entre Habermas y Arendt, así como una vía que permite superar las propias restricciones de la teoría arendtiana para dar cuenta de esas formas indirectas de la violencia. Como dice María Teresa Muñoz, “la ausencia de un fundamento absoluto de la política de la que ella parte nos permite criticar desde la raíz los supuestos de una noción de política que se articula en torno a una noción de razón estratégica”,¹⁰¹⁴ tal y como sostiene el filósofo alemán. “De manera que, si bien es cierto que hay una acotación del concepto de política al debate y la deliberación pública, es precisamente esta restricción [o mejor, la continua rearticulación

is that *political violence* can never be completely dissociated from instrumentality even if we must also pay heed to the historical, social, and symbolic structures within which all acts of violence take place”. Owens, *Between War and Politics*, 24. Sin embargo, es necesario precisar que uno de los problemas del concepto arendtiano de violencia, como el de muchos otros en su pensamiento, es que a menudo queda asociado a distintas extensiones semánticas. En el segundo capítulo hemos visto que, a veces, analiza la violencia desde su contraposición al término de “política” en su conceptualización tradicional (la política institucional como organización del poder legítimo), mientras que en otros momentos lo hace en relación a la política como “espacio de aparición” que precede a toda institución formal. En la última parte de la cita, Owens parece estar refiriéndose exclusivamente a la relación con la política en su denominación tradicional. Puesto que esta tesis se centra en el concepto de política como espacio de aparición y la violencia como desencadenante de la desaparición, la dimensión meramente instrumental de la violencia resulta parcial.

¹⁰¹¹ Habermas, “Hannah Arendt”, en *Perfiles filosófico-político*, op. cit., 221.

¹⁰¹² Véase Parietti, “Arendt on Power and Violence”, en *The Anthem Companion to Hannah Arendt*, op. cit., 209.

¹⁰¹³ “It is old-fashioned domination and she showed how it worked in her analysis of ideologies and her criticism of Greek slavery. She was clearly aware that ‘strategicaction’ took place in the *polis* and in modern mass societies”. Owens, *Between War and Politics*, 184.

¹⁰¹⁴ Muñoz, “Revolución y violencia”, en *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt*, op. cit., 324-325. Otra crítica que contraponen la pluralidad arendtiana a la “razón estratégica” de Habermas se puede hallar en Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights*, 60.

de esa acotación] lo que permite a Arendt hacer una crítica radical de [...] la violencia estructural, mostrar la gramática profunda del concepto de acción política”¹⁰¹⁵

Desde esta perspectiva, la definición de la violencia en función del uso de herramientas y su dimensión exclusivamente física también presenta ciertas limitaciones que salen a la luz tan pronto como la pensamos en conexión con el tema de la identidad. En primer lugar, es importante enfatizar que la violencia física no es nunca solo un “proceso exterior”.¹⁰¹⁶ Como dice Sofsky, “afecta al hombre [y la mujer] en lo más íntimo, [...] traspasa a la persona entera, desencadena en ella fuerzas internas que la derriban”.¹⁰¹⁷ Fuerzas que se experimentan en el momento del acto violento, del cuerpo inmerso en el sufrimiento, y que sin embargo lo trascienden. Aunque Arendt no analizó concretamente la relación entre la violencia física, el dolor y la desintegración de la identidad personal, en las pocas páginas que dedica al tema del dolor enfatiza los procesos de desingularización que provoca. De hecho, para describir esta vinculación recupera la metáfora del fuego y la llama del último poema de Rainer Maria Rilke, que en su lecho de muerte se preguntaba “¿Soy yo aún quien arde, ya irreconocible? No puedo adentrarme en los recuerdos. Oh vida, vida: *tendría que estar fuera. Pero estoy dentro, en llamas. Ya nadie me conoce*”.¹⁰¹⁸ El dolor, como la experiencia “menos comunicable” y más subjetiva e introspectiva, representa la pérdida absoluta del mundo.¹⁰¹⁹ Cuando, además, es causado por otros, la pérdida se intensifica.

Si bien este primer aspecto a tener presente traspasa la visibilidad del cuerpo herido, continúa vinculado a la dimensión exclusivamente física de la violencia. Arendt la definiría como “silencio coactivo” debido a su capacidad para interrumpir la palabra mediante el uso de instrumentos, así como a su incapacidad para restituirla o generarla. No obstante, precisamente porque es concebida en términos de interrupción de la palabra y destrucción del espacio donde los sujetos pueden revelar *quiénes* son y mantener la cohesión del grupo heterogéneo, puede ser pensada más allá del uso de herramientas y el daño físico. Como ya se ha adelantado, no hace falta herir físicamente a la víctima para dañar su subjetividad, basta con excluirla del espacio político que es donde se juega la posibilidad de aparecer ante los demás

¹⁰¹⁵ *Ídem.*

¹⁰¹⁶ Forti, *Los nuevos demonios*, 197.

¹⁰¹⁷ Sofsky, *Tratado sobre la violencia*, 69.

¹⁰¹⁸ Arendt, *HC*, nota n.º 42, 51. [Trad. cast.: *CH*, 90]. El subrayado es mío.

¹⁰¹⁹ El tema del dolor aparece generalmente vinculado al *animal laborans*. En relación a la actividad laboral escribe las siguientes palabras: “la ausencia de dolor no es más que la condición corporal para conocer el mundo; solo si el cuerpo no está irritado y, con la irritación, vuelto sobre sí mismo, pueden funcionar normalmente nuestros sentidos, recibir lo que se les da”. Arendt, *HC*, 113. [Trad. cast.: *CH*, 123]. Véase también Kristeva, *El genio femenino. Hannah Arendt*, 195-196.

y experimentar el mundo compartido como singularidades diferenciadas. Y si, como Arendt llega a decir, “el elemento de destrucción inherente a toda actividad puramente técnica cobra preeminencia [...] tan pronto como esta imaginaria y esta línea del pensamiento se aplican a la actividad política, a la acción, a los hechos históricos o a cualquier otra interacción del hombre con el hombre”,¹⁰²⁰ la misma extensión de la racionalidad-mentalidad del *homo faber* a otras esferas de la vida humana introduce un elemento de violencia que reduce a ciertos sujetos a objeto, excluyéndolos del mundo común y artificial.

El segundo aspecto a tener presente, es que tanto la privación del artificio humano como la inaccesibilidad al espacio político de aparición es ya una forma de violencia que antecede e incluso trasciende el acto violento dejando una huella imborrable, y que puede ser pensada desde lo que el sociólogo Philippe Braud denomina “desestabilización de los puntos de referencia” y “depreciación de la identidad”.¹⁰²¹ Dos rasgos básicos de la violencia simbólica que están presentes en los textos de Arendt, a pesar de que cuando se dispuso a definirla lo hizo en términos físicos e instrumentales. Sin poder beneficiarse de la actividad productiva y el mundo artificial que construye, los individuos pierden la estabilidad que da a la vida humana, así como la durabilidad que otorga a las acciones materializándola en obras de arte y la objetividad de la identidad que emana de la experiencia del encuentro con la mismidad del mundo.

Tanto las obras de arte como los productos más cotidianos constituyen “puntos de referencia” fundamentales para dar cierta coherencia y permanencia a la identidad.¹⁰²² Aunque en su estudio sobre las violencias políticas Braud alude exclusivamente al “universo simbólico (o sistema) de referencia”, que permite a los individuos hacer inteligible el mundo y dar sentido significado a la identidad colectiva e individual,¹⁰²³ se puede ampliar a los objetos de uso más básicos para enfatizar la dimensión simbólica que ellos también tienen. Así, por ejemplo, “la misma silla de hoy y mañana” permite aliviar el cansancio corporal, pero también “recuperar la identidad”.¹⁰²⁴ Como afirma Ayten Gündoğdu siguiendo el análisis de Arendt y tomando como referencia el estudio de Elaine Scarry *The body in pain*, desde esta perspectiva, una silla no es simplemente un “objeto útil proporcionando asiento. Como proyección de la imaginación humana, anticipa y responde a la incomodidad del cuerpo humano. Al aliviar el dolor del cuerpo laboral, los objetos cotidianos también permiten que los seres humanos se extien-

¹⁰²⁰ Hannah Arendt, “Los huevos rompen a hablar”, en *EC*, 342.

¹⁰²¹ Braud, *Violencias políticas*, 178- 206.

¹⁰²² Para un análisis de la relevancia de los objetos de uso cotidianos aplicado al caso de los refugiados, véase Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights*, 145-152.

¹⁰²³ Estos serían las “normas y valores, modelos, tradiciones y recuerdos”. Braud, *Violencias políticas*, 195-196.

¹⁰²⁴ Arendt, “Labor, trabajo, acción”, en *DHA*, 97. Véase también Arendt, *HC*, 137. [Trad. cast.: *CH*, 158].

dan más allá de los confines de su metabolismo biológico y se dediquen a actividades tales como hacer otros artefactos o tener una conversación”.¹⁰²⁵ Y, se puede añadir, puesto que los objetos en su “mera apariencia” dan permanencia del mundo, favorece asimismo la estabilidad siempre precaria de la propia identidad.¹⁰²⁶

Por todo ello, la privación, desestabilización o destrucción de estos puntos de referencia no solo dificulta la posibilidad de aliviar la actividad laboral y sentirse seguros en el mundo, así como de hablar sobre algo presente en él y poder ser recordados, también obstruye la posibilidad de ser considerados por otros como sujetos biográficos, que más fácilmente los verán no ya como sujetos privados del artificio humano, sino como meros objetos ellos mismos. Cuando el “mundo artificial” deja de ser sostén del “mundo común” y crece devorando la inter-acción humana, nos situamos ante una doble perversión: aquella que afecta a las formas en que nos relacionamos con el mundo y con los otros. Mientras que los objetos de uso se convierten en “la medida de todas las cosas”¹⁰²⁷ y el mundo artificial deja de ser condición de posibilidad para el encuentro con los otros, la relación con ellos deja de ser *entre* sujetos, para convertirse en una relación de sujeto a objeto. Así, ciertos individuos y grupos enteros son reducidos a medio y si son reconocidos en algún sentido es exclusivamente por su funcionalidad social, para que solo aquellos que son todavía sujetos puedan alcanzar sus fines.

La instrumentalización de los hombres y las mujeres introduce la “ilusión de omnipotencia” del *homo faber* en el mundo común, es decir, es aplicada no ya a la naturaleza, sino a aquellos sujetos que han sido objetivados. Y los procesos de cosificación inician procesos de desingularización que van de la reducción de los seres humanos a pura funcionalidad a su completa prescindibilidad.

II.4.2. La violencia ontológico-existencial: amundandidad y *animal laborans*

¹⁰²⁵ Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights*, 150. Véase también Elaine Scarry, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World* (Oxford y Nueva York: Oxford University Press, 1985).

¹⁰²⁶ En el texto “Labor, trabajo, acción”, además del ejemplo de la silla, Arendt utiliza el ejemplo de “la misma casa del nacimiento a la muerte”. Probablemente no haya ejemplo más significativo que el de “la casa” para captar la relevancia del artificio humano en relación a la estabilización de la identidad y que suele salir a la luz cuando la perdemos. Aunque ella no se refiere al mundo contemporáneo en el que generalmente “la casa” ya no otorga tal estabilidad (nos mudamos, alquilamos, etc.), hay una gran diferencia entre cambiar de casa o la referencia de lo que sea que consideremos nuestro hogar y perderlo o estar obligados a abandonarlo, como es el caso de los refugiados, mencionado en “Nosotros los refugiados” y *Los orígenes del totalitarismo*.

¹⁰²⁷ Con esta expresión Arendt hace alusión al debate entre Platón y Protágoras en *Teeteto*. Concluye la sección de *La condición humana* dedicada al “trabajo” para pasar a la “acción” con las siguientes palabras: “No es necesario elegir entre Platón y Protágoras, o decidir si ha de ser el hombre o un dios la medida de todas las cosas; lo cierto es que la medida puede no ser ni la acuciante necesidad de la vida biológica y de la labor, ni el instrumentalismo utilitario de la fabricación y del uso”. Arendt, *HC*, 174. [Trad. cast.: *CH*, 191].

II.4.2.1. Necesidad, amundanía y violencia

Sería un error restringir el potencial del tratamiento arendtiano de la violencia a la instrumentalidad del *homo faber*, la visibilidad del cuerpo herido o la destrucción física. En “Nosotros, los refugiados”, la filósofa mencionaba dos peligrosas distorsiones que habían fomentado la exclusión y conducido a los apátridas a la inacción: por un lado, pensar la muerte como máximo mal y, por otro, pensar la vida como máximo bien. Desde su exilio en los Estados Unidos escribía: “crecimos con la convicción de que la vida es el bien más alto y la muerte el terror más grande y hemos sido testigos y víctimas de terrores peores que la muerte sin poder descubrir ideal más elevado que la vida”.¹⁰²⁸

Esta sección tiene como objetivo explorar qué modalidad de violencia revelan aquellos “terrores peores que la muerte” en contextos menos extremos que el de los campos de exterminio, en qué sentido suelen estar más bien próximos al elogio de la vida y qué otra cosa, si no dicha vida, podría ser el bien más alto. Para ello es necesario desplazar el foco de análisis del *homo faber* al *animal laborans*, de la glorificación del trabajo a la glorificación de la vida, de la violencia directa que empuña el arma a otras formas más sutiles que desplazan la coacción de la muerte a la coacción que impone la vida misma.

Si, como hemos visto, el “trabajo” es la actividad intermedia entre la labor y la acción, la mundanía su condición y el mundo artificial el primer espacio propiamente humano, la labor aparece en la propuesta de Arendt como la actividad prepolítica menos humana que liga a los individuos a las necesidades, lo que los griegos denominaban la *ananké*, con su compulsión y fatalidad, su carácter acuciante y restrictivo. En el primer capítulo adelanté que esta dimensión biológica de la existencia humana se corresponde con la figura antropológica del *animal laborans*, cuya condición es la vida en su sentido biológico (*zoé*) frente a la vida política (*bios*) y su ámbito el entorno natural “no mundano” porque carece de toda referencia externa al mero metabolismo del cuerpo con la naturaleza. La misma Arendt habla de la “amundanía” (*worldlessness*) de la labor centrada en la vida interna y privada de los cuerpos. Privada, en cierto sentido, de los objetos de uso que el *homo faber* añade al mundo, pero fundamentalmente de “la compañía de los otros”. Si bien en esta dimensión de la existencia los seres humanos pueden vivir conjuntamente para facilitar la actividad laboral, según la filósofa, se trataría de una contigüidad que “no consiste en la intencionada combina-

¹⁰²⁸ Arendt, “We Refugees”, en *JW*, 266. [Trad. cast.:nESJ, 356]. A esto se refería también en *Hombres en tiempos de oscuridad*: “En la actualidad sabemos que el asesinato no es lo peor que el hombre pueda hacerle al hombre y que, por otra parte, la muerte no es aquello a lo que el hombre más teme. La muerte no es 'la quintaesencia de todo lo aterrador' [...]”. Arendt, “Hermann Broch. 1886-1951”, en *MDT*, 127. [Trad. cast.: HTO, 113].

ción de diferentes habilidades y oficios como en el caso de la elaboración [trabajo] (para no hablar de las relaciones entre personas únicas) [acción], sino que existe en la multiplicación de especímenes que son fundamentalmente semejantes porque son lo que son como meros organismos vivos”.¹⁰²⁹

Siendo la naturaleza el ámbito de la vida biológica y la finalidad de ésta “y de todas las tareas relacionadas con ella, [...] el [mismo] mantenimiento de la vida”,¹⁰³⁰ no puede ser pensada desde una lógica instrumental y una temporalidad teleológica. En su dinámica de repetición incesante, elimina toda distinción entre medios y fines, subsumiéndolos en el “impulso por mantenerse laborando en vida que [...] está incluido en el proceso vital que nos fuerza a laborar como nos obliga a comer”.¹⁰³¹ Este carácter constrictivo de la necesidad inherente a la vida biológica lleva a Arendt a hablar de una “violencia elemental con la que el hombre declara la guerra a la necesidad”.¹⁰³² Analizar en qué consiste y cuáles son sus implicaciones supone explorar un segundo sentido de la violencia que tiene como epicentro la amundancia del *animal laborans* y que debería ser analizado en función de su propia dinámica y temporalidad procesual.

Se pueden destacar dos modos en que la violencia entra en conexión con el espacio privado de la actividad laboral. En primer lugar, la compulsión de la necesidad que puede entenderse como violencia en tanto negación de la libertad y privación de la acción, esto es, la “violencia” de la labor padecida por el ser humano como ser vivo que tiene que subsistir. Aunque Hannah Arendt nunca la denominó en esos términos, veremos que permite pensar una forma de violencia ligada a la sumisión de los seres humanos a “los devoradores procesos de la vida” o a la privación para poder satisfacerlos en condiciones normales.¹⁰³³ En estrecha

¹⁰²⁹ Arendt, *HC*, 212. [Trad. cast.: *CH*, 235].

¹⁰³⁰ Arendt, *QP*, 82.

¹⁰³¹ *Ídem*.

¹⁰³² Arendt, *OR*, 114. [Trad. cast.: *SR*, 114].

¹⁰³³ Arendt, *HC*, 144. [Trad. cast.: *CH*, 164]. Arendt considera que “la violencia no es manifestación del proceso de la vida”. Arendt, “OV”, en *CR*, 179. [Trad. cast.: “SV”, en *CR*, 182]. En este sentido, aunque acuciante, la labor no parece ser en sí misma violenta. No obstante, sostendré que la reducción de los seres humanos a los procesos vitales, así como la privación del ritmo cíclico de esos procesos, introduce una forma de violencia distinta a la física e instrumental. Annabel Herzog hace una interpretación similar, pero sigue considerando que la violencia en Arendt es exclusivamente instrumental. No obstante, yo defenderé que trasciende esa dinámica: “In the chapter on “Labor” of *The Human Condition*, Arendt emphasizes the necessities of life itself (*anagkai*). The needs of the body fall within the realm of biological life, and necessarily lead to labor. Arendt never calls this essential human activity “violent.” What does constitute violence, however, is using someone or something else —people or tools— in the performance of labor. To put it more bluntly, labor is aimed at meeting the necessities of life, which constitute a ‘natural force’ that is inherently painful, violence seeks to deny this pain by using tools, or by using others, and is therefore purely ‘man-made.” Annabel Herzog, “The Concept of Violence in the Work of Hannah Arendt,” *Continental Philosophy Review* 50, n.º 2 (2017): 174.

conexión con ello, el segundo sentido remite a la violencia instrumental de la que he hablado en el apartado anterior y que los hombres de la época premoderna introducían en la esfera privada para dominar dicha necesidad.

Esta segunda modalidad se comprende mejor si retomamos la distinción entre *polis* y *oikos* mencionada en el primer capítulo, que la filósofa recupera de la Grecia Antigua. Dicha distinción revela la violencia interpersonal que los griegos ejercían sobre las clases laborantes (mujeres y esclavos), no para darles muerte, sino para descargar sobre ellos la coacción de las necesidades vitales y liberarse así de su pesada carga para poder acceder a la esfera público-política. En este sentido, la separación entre *polis* y *oikos* —o entre lo público y lo privado, lo político y lo prepolítico, *bíos* y *zoé*— pensada desde la distinción entre mundanidad y amundanidad permitía enfatizar la dimensión ontológica-existencial que separa aquello que es comunicable y puede aparecer públicamente, de lo que no se muestra ante los demás y, por tanto, no se singulariza. Asimismo, vimos que este fue el punto de partida de la crítica del feminismo, que cuestiona tanto el sentido privativo asignado al ámbito doméstico como la misma delimitación que pretende determinar dónde comienza y dónde acaba el espacio político, sin lograrlo en absoluto. Dejando esta última cuestión abierta, se enfatizó que el sentido arendtiano de lo privado no se agota en la idea de “privación”. Aparece también como refugio desde el cual se puede saltar al espacio político de aparición y al que se debe poder regresar. Pues, tan destructor de las esferas de la vida humana es la completa privatización de la vida humana como su absoluta publicidad, porque “una vida que transcurre en público [...] se hace superficial”.¹⁰³⁴

Es importante tener en cuenta este trasfondo del análisis arendtiano para responder a la crítica del carácter “nostálgico” de sus reflexiones, que parecen extrapolar la antigua distinción entre el *oikos* y la *polis* a la comprensión de la sociedad moderna.¹⁰³⁵ Sin duda, la recuperación arendtiana de esa distinción ha dificultado el estudio de las articulaciones que se dan entre ambas. Pero ello no significa que Arendt sea una pensadora nostálgica ni pretenda reproducir un modelo que relega a las “clases laborantes” a la esfera privada y justifica la violencia ejercida sobre ellas como el único medio para que solo ciertos individuos puedan

¹⁰³⁴ Arendt, *HC*, 71. [Trad. cast.: *CH*, 76].

¹⁰³⁵ Algunos autores que han enfatizado el carácter nostálgico de las reflexiones arendtianas son: Habermas, “Hannah Arendt”, en *Perfiles Filosófico-políticos*, *op. cit.*, 214; Johanna Oksala, “Violence and Biopolitics of Modernity”, *Foucault Studies* 10, (2010): 29.

ser libres.¹⁰³⁶ Se trata de un recurso analítico que utiliza para explorar críticamente la época moderna y las mutaciones de la vida activa que se han dado en ella.¹⁰³⁷

En este sentido, no duda en considerar la emancipación política de los obreros (y podría añadirse, también de las mujeres) como uno “de los aspectos más revolucionarios de la Edad Moderna”,¹⁰³⁸ al mismo tiempo que celebra la progresiva disminución de la violencia instrumental imperante en el ámbito privado. No obstante, desplaza el foco de análisis a los nuevos peligros que introdujo la emancipación de la propia actividad laboral.¹⁰³⁹ Y es que, por un lado, la violencia premoderna instrumental restringida a la esfera privada no fue eliminada sino trasladada al Estado, que se convirtió en monopolizador y administrador de los medios de la violencia. Por otro lado, la coacción de la violencia despótica del *paterfamilias* no fue remplazada por la libertad ni supuso el desarrollo de una auténtica “vida política”, sino que dio paso al ascenso de la vida biológica a bien supremo y a la expansión de lo que podría denominarse la “violencia despótica de la necesidad”.¹⁰⁴⁰ En la sociedad moderna, dice Arendt, “la necesidad ocupa el lugar de la violencia [física] y la pregunta es cuál de las dos coerciones podemos resistir mejor”.¹⁰⁴¹

Desde esta perspectiva, el concepto de “amundanía” trasciende el carácter meramente descriptivo de un ámbito dedicado al sostenimiento de la vida, para convertirse en un término explicativo que pretende dar cuenta del desarrollo de la modernidad como pérdida u olvido del mundo común o, en otras palabras, como “crecimiento no natural de lo natural”.¹⁰⁴² Este crecimiento, que es definido como “el avance de lo social” y coincide con el del capitalismo moderno, representa para Arendt la “segunda gran inversión” de la jerarquía de la *vita activa*. Sustituyó al trabajo por la labor como actividad fundamental y supuso el ascenso de la nueva mentalidad del *animal laborans*, así como la expansión de sus dinámicas y de su temporalidad procesual a las relaciones con el mundo y con los otros.

¹⁰³⁶ Retomaré este tema en el próximo capítulo.

¹⁰³⁷ Véase el primer capítulo de Passerin d'Entrèves, *The political philosophy of Hannah Arendt* y nota n.º 114, 183; Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, 345-346; Fina Birulés, *Una herencia sin testamento*, 154; Swift, *Hannah Arendt*, 44.

¹⁰³⁸ Arendt, *QP*, 91.

¹⁰³⁹ Es importante tener en cuenta la distinción entre la “emancipación política de la clase laboral” y la “emancipación de la labor”, ya que permite enfatizar la preocupación de Arendt por la deriva de la sociedad moderna en una sociedad de masas, más que por la defensa de un espacio de aparición “elitista”, como le han criticado numerosos pensadores. Desarrollaré esto en el capítulo siguiente.

¹⁰⁴⁰ Birulés, *Una herencia sin testamento*, 120. Para un análisis que considera “la violencia de la necesidad” (“the violence intrinsic to survival”), véase Oksala, “Violence and Biopolitics of Modernity”, 26.

¹⁰⁴¹ Arendt, *QP*, 95.

¹⁰⁴² Arendt, *HC*, 47. [Trad. cast.: *CH*, 58].

Sin embargo, todo esto es bien conocido y ha sido ampliamente estudiado por numerosos especialistas. En los siguientes apartados me limitaré a explorar en qué sentido el lugar predominante que tomaron las necesidades vitales en la vida política se convierte en clave para comprender el propio relato arendtiano de las transformaciones de la violencia en la sociedad moderna y que han llegado a la nuestra.¹⁰⁴³ Más que una separación entre necesidad y violencia o una relación restringida al uso de la violencia instrumental como único modo de dominarla, sus reflexiones remiten a una conexión fundamental. Un análisis de la teorización arendtiana de la violencia desde el “despotismo de la necesidad” debería explorar dicha conexión sin perder de vista el peligro que supone (y que de hecho ha supuesto) la identificación entre ambas. Desde esta perspectiva, la violencia aparece en su obra como un fenómeno que, sin ser en absoluto necesario o determinado biológicamente, está intrínsecamente ligado a la necesidad. Los próximos dos epígrafes intentan dar cuenta de ambos aspectos.

II.4.2.2. La ampliación de la lógica procesual y la identificación entre necesidad y violencia

El precio que, según Arendt, paga la sociedad moderna por la emancipación de la labor es muy elevado y en su análisis de esa época intenta continuamente dar cuenta de ello. De ahí que la principal preocupación de su estudio no sea tanto la peligrosa mentalidad del *homo faber* aplicada a la vida política como su rápida sustitución por la mentalidad del *animal laborans*. Al fin y al cabo, el aislamiento característico del *homo faber* todavía mantiene un vínculo con el mundo y el espacio público (si bien prepolítico), que el *animal laborans* abandona o pierde por completo.

Ello no significa que su análisis del “trabajo” pueda reducirse a una simple estrategia para avanzar en la tesis de que el triunfo del *homo faber* fue solo temporal y que es su subordinación al *animal laborans* la principal y más peligrosa inversión de la jerarquía de la vida activa. De hecho, considera que ambas mutaciones son inseparables y que el ascenso de la “labor” estuvo enraizado en un cambio de énfasis en la percepción de la actividad productiva, introducido por el propio *homo faber*. El desarrollo de nuevos métodos en las ciencias modernas y el surgimiento del “experimento” como la herramienta central de la investigación, fomentaron el desplazamiento del foco de atención centrado en el objeto producido al mismo proceso de fabricación. Según Arendt, la posición central que adquirió el concepto de “proceso” en la

¹⁰⁴³ Swift, “Hannah Arendt, Violence and Vitality”. *European Journal of Social Theory* 16, n.º 3, (2013): 359.

modernidad¹⁰⁴⁴ generó un cambio de mentalidad imperceptible para sus protagonistas, que continuaron pensando en términos de medios y fines cuando, éstos ya se habían disuelto en un proceso indefinido.¹⁰⁴⁵

En el próximo epígrafe analizaré si la glorificación de la vida, la necesidad y la lógica procesual introduce algún tipo de violencia. De momento, es importante detenernos en la crítica arendtiana a las teorías que confundieron la estrecha vinculación entre necesidad y violencia con una completa identificación que acaba considerando a la violencia como un instinto natural.¹⁰⁴⁶

Que la violencia no es algo innato ni, por tanto, necesario queda claramente expuesto en su ensayo “Sobre la violencia”, donde se opone tanto a la tradición del pensamiento político que había confundido la acción con el trabajo e identificado a la violencia con la máxima manifestación del poder, como a la tradición que veía en la violencia la máxima manifestación de la “fuerza vital” y, en última instancia, de la necesidad o pulsión inherente a la vida, confundiendo la acción con la labor.¹⁰⁴⁷ En general, Arendt estaba preocupada por el auge de la sociobiología que estudia la violencia humana desde la categoría de “agresividad animal”, pero fundamentalmente estaba preocupada por la contaminación de esos postulados en la teoría política, atravesada por el contexto de las revueltas estudiantiles, movimientos sociales y grupos armados de aquellos años.

¹⁰⁴⁴ Arendt, *HC*, 306-307. [Trad. cast.: *CH*, 331-332].

¹⁰⁴⁵ Como sostiene Simon Swift, la filosofía de Bergson es fundamental para explorar el análisis arendtiano de la vinculación entre vida, vitalidad y violencia. Esto queda reflejado si leemos conjuntamente los pocos párrafos que Arendt dedica al filósofo tanto en *La condición humana* como en “Sobre la violencia”. Considerado junto a Marx y Nietzsche uno de los representantes más importantes de la filosofía de la vida moderna, Bergson sería, asimismo, representante del desplazamiento inadvertido de la mentalidad del *homo faber* al *animal laborans*: su filosofía “podría interpretarse fácilmente como el estudio de un caso que nos muestra cómo la primitiva convicción de la Época Moderna con respecto a la relativa superioridad de la fabricación sobre el pensamiento quedó luego reemplazada y aniquilada por su más reciente convicción de una absoluta superioridad de la vida sobre todo lo demás”. Arendt, *HC*, nota n.º 68, 305. [Trad. cast.: *CH*, nota n.º 69, 357]. El artículo de Swift da cuenta de este desajuste entre teoría y realidad que la misma Arendt detecta en la modernidad y analiza cómo repercute en su propio análisis de la violencia. Para ello utiliza la influencia marginal de Bergson en su obra: “Arendt contends that one important way of understanding the agency of violence in politics since the French Revolution concerns the way in which political action is conceived by theorists of revolution as a process of fabrication, the work of *homo faber*. Contrary to this conception of politics as making in political theory, Arendt argues that political realities show politics to have become overwhelmed by what she calls the ‘life process’, a radically non-teleological and natural energy of flux and movement. Making sense of Arendt’s account of violence then means attending to the mismatch that she perceives between theory and reality, which itself hinges on the peculiar status of ‘life’ in modern politics. The influence of Bergson —although he is a marginal figure in Arendt’s treatment of violence— can help to unpack these complexities”. Swift, “Hannah Arendt, Violence and Vitality”, 359.

¹⁰⁴⁶ Sobre la distinción entre “lo necesario” (necessary) y “la necesidad” (necessity) véase Pitkin *The attack of the blob*, 190-192.

¹⁰⁴⁷ Véase Frazer y Hutchings, “On Politics and Violence: Arendt Contra Fanon”, 101.

“Nada, en mi opinión”, llega a decir, “podría ser teóricamente más peligroso que la tradición del pensamiento orgánico en cuestiones políticas, por la que el poder y la violencia son interpretados en términos biológicos”,¹⁰⁴⁸ es decir, necesarios. Concretamente, se enfrenta al rumbo que había tomado la tradición revolucionaria y que, si bien se remonta a Marx y a su concepción de la violencia como “partera de la historia”, está más vinculado a la “irresponsable” lectura que la “nueva izquierda” hizo de su obra.¹⁰⁴⁹ Para Arendt, el hecho de que el filósofo definiera a la violencia en esos términos no significa que la considerase causa inevitable de los cambios históricos, sociales o políticos. Aunque Marx era consciente del rol central de la violencia,¹⁰⁵⁰ en su obra todavía aparece subordinada a su categoría de trabajo.

No sucede lo mismo en la teoría de Sorel, que fusiona el marxismo con el vitalismo de Nietzsche y Bergson e inspira a Pareto, Fanon y Sartre.¹⁰⁵¹ Según el análisis arendtiano, estas teorías acaban considerando a la vida como “principio creador” (*élan vital*) y lucha continua de la que la violencia formaría parte ineludible. Es más, para algunos de ellos, como Sartre, llega a convertirse en la mejor vía para expresar la creatividad de la vida y la libertad. El resultado de esto será que no solo justifican el uso de la violencia como manifestación “inevitable” de esa lucha por la vida, sino que incluso la glorifican como su máxima expresión.¹⁰⁵² De este modo, subsumen la complejidad y contingencia de la práctica de la violencia en la inevitabilidad de un proceso que escapa a toda posibilidad de singularización y, en consecuencia, a toda asunción de responsabilidad. Además de obstruir la acción y la palabra como la interrupción de su ciclo repetitivo, se aproxima a una interpretación de la violencia en perspectiva totalitaria que no distingue entre medios y fines.

Esta imposibilidad de individuación y responsabilización de los actos también queda reflejada en otra de las preocupaciones presentes en su texto “Sobre la violencia”: la revalorización

¹⁰⁴⁸ Arendt, “OV”, en CR, 172. [Trad. cast.: “SV”, en CR, 174].

¹⁰⁴⁹ Arendt, “OV”, en CR, 115-116. [Trad. cast.: “SV”, en CR, 121-122].

¹⁰⁵⁰ La cita continúa “La emergencia de una nueva sociedad era precedida, pero no causada, por violentos estallidos, que él comparó a los dolores que preceden, pero desde luego no causan, al hecho de un nacimiento orgánico”. Arendt, “OV”, en CR, 113. [Trad. cast.: “SV”, en CR, 118-119].

¹⁰⁵¹ Para un estudio de la vinculación entre Arendt y Sorel véase Finlay Christopher J., “Hannah Arendt's Critique of Violence”, *Thesis Eleven* 97, n.º 1 (2009): 26-45. Para la conexión entre Arendt y Fanon véase Frazer y Hutchings, “On Politics and Violence: Arendt Contra Fanon”, 90-108 y Ángel Prior Olmos, “El debate sobre violencia: Arendt y Fanon”, en *Populismo versus Republicanismo. Genealogía, historia, crítica*, eds. José Luis Villacañas Berlanga y César Ruiz Sanjuán (Madrid: Biblioteca Nueva, 2018) 131-154. Para una lectura complementaria entre ambos filósofos, véase el último capítulo de Bernstein, “Reflections on Nonviolence and Violence”, en *Violence. Thinking without Banners*, 159-184.

¹⁰⁵² Sobre la vinculación entre vida, naturaleza, necesidad y violencia en Arendt, véase Castor M. M. Bartolomé Ruiz, “Crítica a las tesis naturalistas de la vida humana. Un diálogo con Hannah Arendt”, *Isegoría*, n.º 45 (2011): 609-624, y Simon Swift, “Hannah Arendt, Violence and Vitality”, 357-376.

zación del sentimiento de fraternidad entre los estudiantes movilizados, que leían con gran entusiasmo *Los condenados de la tierra* de Fanon y, especialmente, el prólogo donde Sartre pregona que “la violencia, como la lanza de Aquiles, puede cicatrizar las heridas que ha infligido”.¹⁰⁵³ Reaparece en el ensayo de Arendt el “fenómeno de la hermandad en el campo de batalla”¹⁰⁵⁴ que había explorado a la luz del éxtasis de la generación surgida de la experiencia en las trincheras, mencionada en el capítulo anterior. Aunque el marco de análisis era muy distinto, su temor seguía siendo el peligro inherente al sentimiento de confraternidad entre los sujetos sumergidos en un “nosotros violento” y la vieja idea de que “nada parece más capaz de intensificar [la] vitalidad”¹⁰⁵⁵ que la proximidad de la muerte. El retorno de la “antigua combinación de violencia, vida y creatividad”¹⁰⁵⁶ a la escena política, lleva a Arendt a replantearse si “son lo mismo el elogio de la vida y el de la violencia”.¹⁰⁵⁷

Desde luego, así es desde el punto de vista extático del “nosotros violento”, pero no para la filósofa alemana que estaba convencida de que la “justificación biológica de la violencia” solamente puede “promover la violencia”¹⁰⁵⁸ y generar más muerte. Ahora bien, precisamente a ello se debe que, sin ser idénticos, el elogio de la vida la necesidad y el de la violencia acaban estando más bien próximos. Esta vinculación no viene dada por la pertenencia de la violencia al “reino de la naturaleza” ni por ser una manifestación de la pulsión de la vida biológica. Como se verá en el próximo epígrafe, la relación es inversa: elevar la vida biológica hasta hacer de ella el mayor bien fomenta la reproducción de la violencia, tengamos la intención o no.

La crítica arendtiana a la indistinción entre necesidad y violencia aparece mucho antes que en “Sobre la violencia”. Aunque en este texto se centra en las erróneas reapropiaciones que se habían hecho de las tesis de Marx, ya en sus escritos de los años 50 Arendt enfatiza el papel central que tuvo el filósofo alemán en esta confusión, debido a su glorificación de la labor aun creyendo que estaba elogiando el trabajo. Claramente influenciado por la experiencia de la Revolución francesa, no encontró otra salida para los necesitados que la manifestación violenta de sus necesidades. Pero, como hemos apuntado en el primer capítulo, es concreta-

¹⁰⁵³ Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, trad. Julieta Campos (México: Fondo de Cultura Económica, 1983), 16.

¹⁰⁵⁴ Arendt, “OV”, en CR, 164. [Trad. cast.: “SV”, en CR, 167].

¹⁰⁵⁵ Arendt, “OV”, en CR, 165. [Trad. cast.: “SV”, en CR, 168].

¹⁰⁵⁶ Arendt, “OV”, en CR, 171. [Trad. cast.: “SV”, en CR, 173].

¹⁰⁵⁷ Arendt, “OV”, en CR, 166. [Trad. cast.: “SV”, en CR, 169].

¹⁰⁵⁸ Arendt, “OV”, en CR, 173-172. [Trad. cast.: “SV”, en CR, 174-175].

mente en *Sobre la revolución* donde Arendt desarrolla detenidamente la aparición “violenta” de los cuerpos necesitados,¹⁰⁵⁹ y el papel de Marx en esa interpretación.

En este libro, analiza la peligrosa identificación entre necesidad y violencia desde la crítica a la Revolución francesa que, al reorientar su lucha hacia “la cuestión social”, introdujo las necesidades biológicas y la violencia que las acompaña en el centro de la esfera política. Esta sustitución de lo político por lo social, la búsqueda de la libertad y la fundación de un espacio político de aparición por el bienestar social y la satisfacción de las necesidades,¹⁰⁶⁰ fomentó que la violencia se impusiera como si se tratase de la manifestación inevitable de la necesidad “que invariablemente llevamos con nosotros por el mismo hecho de la existencia de nuestros cuerpos y de sus necesidades”.¹⁰⁶¹ Y no solamente eso, esta comprensión de la violencia coincide a su vez con la interpretación de la misma revolución desde la perspectiva procesual e indefinida de la historia inaugurada por Hegel y continuada por Marx, que no deja cabida a la acción como interrupción ni como posibilidad de individuación.

Sin pretender negar la relación entre necesidad y violencia, la distinción que Arendt vindica en el contexto del estudio de esta revolución moderna enfatiza las drásticas consecuencias de esta doble confusión: por un lado, la identificación de los “sujetos necesitados” con la “necesidad histórica”¹⁰⁶² y, por otro lado, la percepción de la violencia revolucionaria como

¹⁰⁵⁹ Sobre el tema de la aparición de los cuerpos necesitados, véase el análisis de Norma Moruzzi sobre la “marcha de Versalles” protagonizada por madres, que Arendt menciona en *Sobre la revolución*. Se trata de un punto de encuentro interesante entre la crítica arendtiana del cuerpo y su rechazo del feminismo como movimiento político. Moruzzi, *Speaking through the Mask*, 38-39.

¹⁰⁶⁰ Retomaré el polémico tratamiento arendtiano de la pobreza en el próximo capítulo. De momento solo mencionaré que el hecho de que Arendt considere un error pretender solucionar “la cuestión social” con medios políticos y lo deje en manos de los “técnicos expertos”, se debe a su esfuerzo por salvaguardar a la esfera política de la necesidad y distinguir entre lo económico (gestión) y lo político (acción).

¹⁰⁶¹ Arendt, *OR*, 65. [Trad. cast.: *SR*, 66]. Vale la pena recuperar la cita entera, ya que Arendt argumenta su crítica a Marx y la confusión entre necesidad y violencia: “Una vez establecida una relación entre violencia y necesidad, no había razón para que no concibiese la violencia en términos de necesidad y pensase que la opresión era resultado de factores económicos, incluso a pesar de que originariamente esta relación había sido descubierta siguiendo el camino inverso, es decir, desenmascarando la necesidad como una forma de violencia operada por el hombre. Tal interpretación debe haber atraído enormemente al sentido teórico de Marx, ya que la reducción de la violencia a la necesidad tiene la innegable ventaja teórica de ser mucho más elegante, simplifica las cosas hasta el punto de hacer innecesaria una verdadera distinción entre ambos conceptos. En efecto, la violencia puede ser concebida fácilmente como función o fenómeno de superficie de una necesidad subyacente y fundamental, en tanto que la necesidad, que invariablemente llevamos con nosotros por el mismo hecho de la existencia de nuestros cuerpos de sus necesidades, nunca puede ser reducida sin más a la violencia y a la usurpación ni ser absorbida completamente por ésta. Lo que impulsó a Marx a invertir sus propias categorías fue su mismo espíritu científico, su ambición por elevar su «ciencia» al rango de la ciencia natural, cuya principal categoría todavía entonces estaba constituida por la necesidad. Desde una perspectiva política, este proceso condujo a Marx a una verdadera capitulación de la libertad en brazos de la necesidad”. Arendt, *OR*, 64-65. [Trad. cast.: *SR*, 65-66].

¹⁰⁶² “En Francia el sufrimiento del pueblo irrumpió en la escena revolucionaria, con lo que el despotismo de la naturaleza, de la necesidad, apareció en escena con su fuerza para destruir y con su incapacidad para generar poder, para dar lugar a un espacio plural. Así, la violencia nació en el momento en que los «necesitados» fueron confundidos con

una fuerza natural inevitable, proveniente de las mismas necesidades biológicas no saciadas, que paradójicamente les permitiría alcanzar la libertad. El resultado fue que la libertad no sobrevino a la revolución. Al contrario, se convirtió en la primera víctima de un periodo que pasaría a la historia como la “Época del Terror”. Y es que, para Arendt: “la necesidad y la violencia, la violencia glorificada y justificada debido a que actúa en nombre de la necesidad y ésta, la necesidad [...] reverenciada fielmente como la gran fuerza omnipotente que terminará, sin duda, según Rousseau, por «forzar a los hombres a ser libres» [...]”¹⁰⁶³, demostró el peligro que supone igualarlas y condujo a la revolución a su fracaso.

II. 4.2.3. Más allá de la violencia instrumental

Aun advirtiendo la amenaza que supone la identificación entre necesidad y violencia, encontramos en su obra numerosas alusiones a su estrecha vinculación. Y, en este punto, los estudios que en las últimas décadas se han aproximado a ella desde una perspectiva biopolítica tienen mucho que aportar. Aunque Arendt nunca utilizó este concepto y a pesar de las numerosas diferencias con la teoría de Michel Foucault, estos estudios enfatizan las conexiones que permiten establecer un diálogo entre ambos filósofos,¹⁰⁶⁴ basado en la irrupción del “poder sobre la vida” en la época moderna y de ciertas formas, en principio, “mitigadas” de violencia.¹⁰⁶⁵

Como adelanté al final del capítulo anterior, esta perspectiva puede difuminar la primacía que Arendt concede a la cuestión ontológica y el acontecimiento de la natalidad. Sin embargo, permite iluminar el diagnóstico que hace de la sociedad moderna, sin tener que ser

la necesidad histórica ineluctable, a la que la virtud revolucionaria debía sacrificarlo todo”. Fina Birulés, “La tradición revolucionaria y su tesoro perdido”, *Daimon*, n.º 26 (2002): 82.

¹⁰⁶³ Arendt, *OR*, 115. [Trad. cast.: *SR*, 115].

¹⁰⁶⁴ Para abordar las diferencias y los nexos de unión entre Arendt y Foucault, véanse Allen, “Power, Subjectivity, and Agency: Between Arendt and Foucault”, 131-149; Duarte, “Biopolítica y diseminación de la violencia. Hannah Arendt y la crítica del presente”, 97-105; Kathrin Braun, “Biopolitics and Temporality in Arendt and Foucault”, *Time & Society* 16, n.º 1, (2007): 5-23; Adriano Correia, “¿La política occidental es co-originariamente biopolítica? Agamben frente a Foucault y Arendt”. *Revista Observaciones Filosóficas* 8, 2009. [Disponible online: <http://www.observaciones-filosoficas.net/lapoliticooccidental.htm>]; Oksala, “Violence and Biopolitics of Modernity”, 23-43; Laura Quintana, “Singularización política (Arendt) o Subjetivación ética (Foucault): dos formas de interrupción frente a la administración de La Vida”, *Revista de Estudios Sociales* 43, (2012): 50-62; Campillo, “Biopolítica, totalitarismo y globalización”, 7-41 (reeditado en *Mundo, nosotros, yo. Ensayos cosmopolíticos*, *op. cit.*, 53-94); Forti, *Los nuevos demonios*, 175-264.

¹⁰⁶⁵ “Un poder semejante debe cualificar, medir, apreciar y jerarquizar más que manifestarse en su brillo asesino; no tiene que trazar la línea que separa a los súbditos obedientes de los enemigos del soberano; realiza distribuciones en torno a la norma”. Michel Foucault, “Derecho de muerte y poder sobre la vida”, en *Historia de la sexualidad. I Voluntad del saber*, trad. de Ulises Guinazú (Buenos Aires: Siglo XXI, 2010), 136.

reducido a este único punto de vista.¹⁰⁶⁶ Mencionaba, asimismo, que *Homo sacer* de Agamben se ha convertido en una referencia fundamental para explorar los puntos de conexión entre la conceptualización arendtiana del totalitarismo y la foucaultiana de la biopolítica. Es bien conocido que el filósofo italiano comienza su libro resaltando las debilidades de sus respectivas propuestas. Por un lado, Foucault no habría sido capaz de aplicar sus reflexiones sobre la biopolítica a los Estados totalitarios y su forma de violencia.¹⁰⁶⁷ Por otra parte, la carencia de una perspectiva biopolítica en el análisis arendtiano de los campos de concentración y exterminio no habrían permitido a la filósofa encontrar el modo de articular *Los orígenes del totalitarismo* y *La condición humana*.¹⁰⁶⁸

Numerosos intelectuales han criticado ambos postulados. En lo que respecta concretamente a esta segunda crítica, el hecho de que Arendt no tuviese ninguna intención de sistematizar su propuesta, no significa que haya una desconexión entre las dos obras.¹⁰⁶⁹ No se puede comprender *La condición humana* sin tener presente su estudio del totalitarismo como trasfondo. De hecho, refleja la ampliación del marco de análisis de los campos de exterminio al conjunto de la historia occidental y, particularmente, a la época moderna en la que, por primera vez, el *animal laborans* se convierte en la figura predominante en todos los ámbitos de la vida.

En el capítulo anterior he insistido en que esta ampliación no debe interpretarse como la intención de establecer una conexión causal o de considerar a los campos el devenir necesario de la irrupción de la “vida nuda” en la política.¹⁰⁷⁰ Dar cuenta de su vinculación sin *buscar* “complicidades directas” ni minimizar la novedad del acontecimiento, forma parte del relato

¹⁰⁶⁶ Para pensar la violencia contemporánea “más allá de la biopolítica”, véase Cavarero, *Horrorismo*; François Debrix y Alexander Barder, *Beyond Biopolitics: Theory, Violence, and Horror in World Politics* (Londres: Routledge, 2012); François Debrix, *Global Powers of Horror: Security, Politics, and the Body* (Londres y Nueva York: Routledge, 2016). Todos ellos enfatizan la centralidad del cuerpo.

¹⁰⁶⁷ Es necesario recordar que Agamben publica *Homo Sacer* antes de la publicación de *Hay que defender la sociedad*, el curso del Collège de France (1975-1976) donde Foucault se adentra en este tema. Véase Adriano Correia, “¿La política occidental es co-originariamente biopolítica?”

¹⁰⁶⁸ Véase Agamben, *Homo Sacer*, 13-14 y 152.

¹⁰⁶⁹ Algunas de las críticas a la tesis de la desconexión se pueden encontrar en: Laura Quintana, “Vida y política en el pensamiento de Hannah Arendt”, *Revista de Ciencia Política* 29, n.º 1 (2009): 186; Braun, “Biopolitics and Temporality in Arendt and Foucault”, 6-7; Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights*, nota n.º 12, 148; Forti, *Los nuevos demonios*, 178-9.

¹⁰⁷⁰ A pesar de haber mencionado la desconexión entre ambas obras, al final de *Homo Sacer* Agamben matiza su postura (aún así, continúa siendo problemática): “Arendt establece con claridad el nexo entre dominio totalitario y esa particular condición de la vida que es el campo de concentración [...]. Pero lo que se le escapa es que el proceso es, de alguna manera, inverso y que precisamente la transformación radical de la política en espacio de la nuda vida (es decir, un campo de concentración) ha legitimado y hecho necesario el dominio total”. Agamben, *Homo Sacer*, 152.

arendtiano de la violencia. En su lugar, *encuentra* “relaciones significativas”,¹⁰⁷¹ en este caso aparentemente paradójicas entre la glorificación moderna de la vida y el genocidio posterior. Se trata de una paradoja solo “aparente”, porque tanto Arendt como Foucault compartían la tesis de que el ascenso de la vida a bien supremo fue lo que promovió la aparición de aquella forma de violencia extrema. Y ambos filósofos estaban convencidos, como nos recuerda Forti, que “no solo el racismo histórico de base biológica y étnica, sino en general el racismo como actitud mental que predispone a distinguir una vida digna de ser garantizada y potenciada y una vida de descarte, es el riesgo implícito en la biopolítica”.¹⁰⁷²

Sobre este riesgo se ha escrito mucho. Los estudios sobre la conexión entre una política que convierte a la vida en el bien más elevado y su potencial deriva tanatopolítica, entre biopolítica y totalitarismo, y, concretamente, entre los análisis de Arendt y Foucault se han multiplicado en las últimas décadas. Puesto que aquí nos importa el análisis de la filósofa, exploraré cómo se desarrolla esto en su obra a través de la relación entre la vida, las necesidades biológicas y la violencia; cómo repercute en la relación con los otros y con el mundo, qué forma de violencia revela y cómo entra en conexión con la (des)configuración de la identidad personal. Todo ello a la luz de la subordinación de la vida humana a la “monstruosa igualdad del proceso vital” y de la privación de “la felicidad elemental de estar vivo”.

II. 4.2.3.1. *La “monstruosa igualdad del proceso vital”*

Desde la perspectiva que ofrece la superposición de las esferas, el auge del *animal laborans* y su lógica procesual se manifiesta a través del ascenso de “lo social”. Como ya se ha señalado, este espacio híbrido que se interpone entre las esferas pública y privada hasta hacerlas desaparecer, coincide con el desarrollo del capitalismo moderno, el auge del liberalismo económico y lo que Arendt denominó como “crecimiento no natural de lo natural”.¹⁰⁷³ No hay punto de coincidencia más significativo entre su diagnóstico de la sociedad moderna y el de Michel Foucault que esta tesis del avance moderno de lo natural y la transformación de la política en el ámbito donde se manifiestan y administran públicamente las necesidades. A pesar de que

¹⁰⁷¹ Cavarero, *Horrorismo*, 90.

¹⁰⁷² Forti, *Los nuevos demonios*, 182. Según la filósofa italiana, la perspectiva bipolar permite salir de lo que ella denomina el “paradigma Dostoievski”, convirtiéndose en un puente que va del “mal radical” hacia el paradigma contemporáneo de “los endemoniados mediocres”.

¹⁰⁷³ Arendt, *HC*, 47. [Trad. cast.: *CH*, 58].

ella no va concebir esta nueva esfera como propiamente “política”, sino como el momento en que ésta desaparece, puede ser pensada en términos “biopolíticos”.

Esta irrupción de la vida biológica en el centro de la vida política o, como Arendt prefiere llamarla, la “victoria del *animal laborans*”, habría supuesto la aparición de una forma patológica de convivencia que, además de representar el “auge de la administración doméstica, sus actividades, problemas y planes organizativos”,¹⁰⁷⁴ nos devuelve una figura transfigurada del *animal laborans* que convierte todo lo que le rodea en necesario para la vida. Emerge de este modo una forma de vida basada en “falsas necesidades”¹⁰⁷⁵ y una temporalidad procesual cuya circularidad repetitiva repercute en el modo de relacionarnos tanto con los objetos (mundo artificial) como con otros sujetos (mundo común). Si la libertad es, para Arendt, la capacidad de interrumpir el automatismo de todo proceso iniciando lo inesperado, el ciclo compulsivo de labor y consumo subsume a los seres humanos en “el *devorador proceso de la vida*”¹⁰⁷⁶ que diluye tanto la distinción entre medios y fines (trabajo) como toda posibilidad de comienzo (acción).

Según Kathrin Braun, tanto Arendt como Foucault dan cuenta de este cambio de perspectiva y temporalidad, pero mientras que el filósofo francés lo hace a través del concepto de “población”, Arendt recurre a la noción de la “vida de la especie”. Si bien la labor es la actividad que también garantiza la supervivencia individual, la “victoria del *animal laborans*” representa el momento en que se convierte en mero sostenimiento y proliferación de la vida de la especie o, en términos foucaultianos, el momento en que los individuos o un grupo de individuos dejan de ser objetivo de control y adquieren relevancia solo en tanto “instrumento, relevo o condición para obtener algo en el plano de la población”.¹⁰⁷⁷

En este sentido, ambos filósofos van a prestar atención a toda una serie de ciencias sociales que emergieron a lo largo de los siglos XVIII y XIX para calcular, medir y gestionar el comportamiento y los ritmos de la población.¹⁰⁷⁸ Y los dos resaltan el papel de la estadística

¹⁰⁷⁴ Arendt, *HC*, 38. [Trad. cast.: *CH*, 48].

¹⁰⁷⁵ Véase Correia, “¿La política occidental es co-originariamente biopolítica?”; Pitkin, *The attack of the blob*, 190-192. Pitkin toma el concepto de “falsas necesidades” de Roberto Mangabiera Unger.

¹⁰⁷⁶ Arendt, *HC*, 108; 144. [Trad. cast.: *CH*, 119; 164].

¹⁰⁷⁷ Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población: curso en el Collège de France (1977- 1978)*, trad. Horacio Pons (Madrid: Akal, 2009), 54. En este sentido, Braun aclara: “It is not least in this sense that life in modern society has become the highest good; however, it is not the life of human individuals but rather the ‘life’ of society, the ongoing dynamic of the economic process, which ranks as the supreme good”. Braun “Biopolitics and Temporality in Arendt and Foucault”, 9.

¹⁰⁷⁸ “Si la economía es la ciencia de la sociedad en sus primeras etapas, cuando solo podía imponer sus normas de conducta a sectores de la población y a parte de su actividad, el auge de las «ciencias del comportamiento» señala con claridad la etapa final de este desarrollo, cuando la sociedad de masas ha devorado todos los estratos de la nación y la «conducta social» se ha convertido en modelo de todas las fases de la vida”. Arendt, *HC*, 45. [Trad. cast.: *CH*, 55].

en esta labor, que se convirtió en un instrumento técnico fundamental cuyas leyes “solo son válidas cuando se trata de grandes números o de largos períodos”,¹⁰⁷⁹ como dice Arendt, y por medio del cual se descubre “que la población tiene sus propias regularidades”,¹⁰⁸⁰ como afirma Foucault. Pero, si fue el filósofo francés quien dedicó su obra entera a analizar exhaustivamente su funcionamiento y el surgimiento de nuevas técnicas, dispositivos y mecanismos de regulación biopolítica, Arendt centró su estudio en cómo aquellas ciencias contribuyeron al surgimiento de la sociedad de masas y obstruyeron, al mismo tiempo que subsumieron, la acción y los acontecimientos que, en ese contexto, solo podían “aparecer estadísticamente como desviaciones o fluctuaciones”.¹⁰⁸¹

Braun encuentra en la nueva temporalidad procesual que estructura el proyecto moderno la clave para comprender su vinculación con el proyecto totalitario, así como otro de los puntos de encuentro centrales entre los estudios de Arendt y Foucault. Aunque por vías distintas y enfatizando diferentes aspectos, ambos filósofos vieron en el Estado totalitario nazi o, como Foucault prefería llamarlo, en su “racismo de Estado”, el ejemplo histórico más extremo de confluencia entre la exaltación la vida de la especie (“la raza aria”) y el exterminio de quienes eran considerados una amenaza, como el único modo de preservarla.

En el apartado anterior se ha visto en qué sentido el uso de “metáforas biológicas” en política favorece la legitimación de una violencia colectiva, que “puede aparecer tan natural en calidad de prerrequisito de la vida colectiva de la Humanidad como lo es la lucha por la supervivencia y la muerte violenta en la continuidad de la vida dentro del reino animal”.¹⁰⁸² Pero, si el nacionalsocialismo se convirtió en la forma de gobierno que llevó esto a niveles desconocidos hasta ese momento se debe, en primer lugar, a su ideología racial que toma como punto de partida hechos biológicos no susceptibles de modificación y, como dice Arendt, “todo lo

¹⁰⁷⁹ Arendt, *HC*, 42. [Trad. cast.: *CH*, 53]. Sobre esto Foucault dirá: “son fenómenos aleatorios e imprevisibles si se los toma en sí mismos, individualmente, pero que en el nivel colectivo exhiben constantes que es fácil, o en todo caso posible, establecer. Y [...] son fenómenos que [...] deben considerarse en un límite de tiempo más o menos largo; son fenómenos de serie. La biopolítica abordará, en suma, los acontecimientos aleatorios que se producen en una población tomada en su duración”. Michel Foucault, *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975- 1976)*, trad. de Horacio Pons (Madrid: Akal, 2003), 210-211.

¹⁰⁸⁰ Foucault, *Seguridad, territorio, población*, 112.

¹⁰⁸¹ Arendt, *HC*, 42. [Trad. cast.: *CH*, 53]. Si Foucault llevó a cabo un análisis profundo de los mecanismos biopolíticos, así como de los modos en que estos oprimen e incluso son resistidos, tomando como punto de partida la aceptación de los procesos de estandarización y del ascenso de la vida a bien supremo, Arendt se limitó a mencionarlos para enfatizar su negativa a aceptar los procesos de estandarización de la conducta enraizados en el predominio moderno de la vida biológica como punto de partida de su propuesta, que intenta recuperar “la dignidad de la política” y la acción. Véase Matías Ilivitzky, “Orígenes de la biopolítica: tensiones entre Foucault y Arendt”, *Araucaria* 14, n.º 27 (2012): 37.

¹⁰⁸² Arendt, “OV”, en *CR*, 172. [Trad. cast.: “SV”, en *CR*, 175].

que uno puede hacer cuando las cartas están echadas, es exterminar a sus portadores”.¹⁰⁸³ En segundo lugar, se debe a que, a través de la fusión entre ideología y terror, encontró el modo de transformar sus “metáforas orgánicas” en prácticas reales y convirtió el exterminio de los enemigos considerados como “parásitos” que corrompen el “*cuero político*” (desde fuera y desde su interior), en una necesidad de Estado.¹⁰⁸⁴ Por último, porque, como indiqué en el capítulo anterior, no detiene su dinámica con la eliminación de quienes son definidos indeseables. Su propia subsistencia requiere de la actualización continua del proceso identificado con “la lucha por la supervivencia”. La perspectiva que ofrece la temporalidad procesual, permite enfatizar el carácter omniabarcante de un movimiento que no distingue entre medios y fines y, en última instancia, tampoco entre víctimas y victimarios.¹⁰⁸⁵ Una vez elevada la “potencia anónima de la vida” a bien supremo, ambos pierden todo tipo de relevancia y si puede decirse que tienen alguna, es solo en la medida que “sacrifican [o son obligados a hacerlo] su propia relevancia individual a lo universal”.¹⁰⁸⁶

Pero de esto ya hemos hablado en el capítulo anterior. En este punto es importante tener presente que tal “sacrificio” representa el mayor alcance y, a su vez, el límite de la lectura biopolítica del análisis arendtiano. Más que en el estudio del mantenimiento, la optimización y protección de “la vida de la especie”, Arendt está interesada en las dinámicas que convierten a las víctimas y verdugos en ejemplares igualmente superfluos, sin capacidad de distinción ni individuación. Su principal preocupación estuvo orientada a dar cuenta de la destrucción del espacio político de aparición y la pérdida de la capacidad de actuar y de resistir, así como a encontrar el modo de rehabilitarlos. Por eso, cuando dirige su mirada a la sociedad moderna para analizar el “mundo no totalitario” en el que emergió el totalitarismo, se centra en la cuestión de la “amundandad”, que para ella es siempre una pérdida ontológica y existencial. La temporalidad procesual de la vida orgánica que absorbe toda acción o la interpreta como

¹⁰⁸³ Arendt, “OV”, en *CR*, 173. [Trad. cast.: “SV”, en *CR*, 175]. En este sentido, llega a decir que el “el racismo [...] está por definición preñado de violencia”.

¹⁰⁸⁴ Esto fue especialmente notorio en el caso alemán. Forti insiste en que “Alemania habría expresado su potencial mortal, su tanatopolítica absoluta, asumiendo hasta el final la identidad de una biocracia, de una potencia de la vida. La contaminación de la política y de la ciencia social por parte del discurso médico y científico se habría transformado en política específica político-militar”. Forti, *Los nuevos demonios*, 207. Para un análisis de esta conexión, reflejada en la medicalización del discurso político, véase Roberto Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, trad. Alicia García Ruiz (Barcelona: Herder, 2009).

¹⁰⁸⁵ “Los seres humanos a los que se atrapa o arroja al proceso de la Naturaleza o la Historia por mor de acelerar su movimiento, solo pueden devenir o los ejecutores o las víctimas de su ley inherente. De acuerdo con esta ley, quienes hoy eliminan a ‘las razas e individuos no aptos’ o a las ‘clases moribundas y pueblos decadentes’ pueden ser quienes mañana, por idénticas razones, deban ser ellos mismos sacrificados”. Arendt, “De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión”, en *EC*, 420.

¹⁰⁸⁶ Forti, *Los nuevos demonios*, 186.

mera desviación, no deja cabida a la temporalidad biográfica que emerge de la pluralidad y está hecha de interrupciones, de continuos (re)inicios.¹⁰⁸⁷

Con el desplazamiento moderno del interés por el producto al proceso de producción y de la pregunta predominante por el *qué* al *cómo*, la distancia de la pregunta por el *quién* (*¿quién eres tú?*) se acrecienta aún más. Si bien vivir en una sociedad laborante no significa la absoluta ausencia de grupo, ya que es posible sociabilizar la actividad laboral, el resultado de ello sería el advenimiento de una sociedad de masas que, según Arendt, “lejos de establecer una reconocible, identificable realidad para cada miembro del grupo de labor, requiere por el contrario la verdadera pérdida de todo conocimiento de individualidad e identidad”.¹⁰⁸⁸

Hay muchas formas de perder la posibilidad de alcanzar la propia individuación.¹⁰⁸⁹ El confinamiento a la dimensión laboral de la existencia humana puede darse por imposición o por abandono, y ya sea por ignorancia, indiferencia, conformismo o necesidad.¹⁰⁹⁰ Uno pue-

¹⁰⁸⁷ Para Braun este es precisamente el punto en que se bifurcan los caminos de ambos filósofos: “Trying to understand totalitarianism, for her, includes asking the question of how it could have an ‘appeal’ to people [...]. However, she does so not on a political sociology plane but on a speculative, if not theological, plane, seeking to understand the rule of processual temporality as an answer to the questions of death, finitude, and loneliness [...]. Foucault would not concede that it made sense to deal with questions of that kind. He deliberately restricts himself to the study of when and how certain questions emerged and evolved. However, such self-restriction comes at a cost: within these limits it is neither possible to ask the question of ‘appeal’, which certainly limits the range of understanding what was going on, nor is it possible to develop better, non-destructive answers or to distinguish between bad, worse, and better answers at all”. Braun, “Biopolitics and Temporality in Arendt and Foucault”, 12. “Foucault’s way of interrogating history and exposing allegedly universal, necessary, rational or emancipatory features of modernity as being not only historical but also inherently ambiguous provides us with a tremendously helpful prerequisite to analyse the logic of modern biopolitics. It is hard to see, however, how this self-centred, philosophical conception of liberty could point at an alternative conception of politics, one that enables us not only to analyse but also to overcome biopolitics. The concept of natality [...] takes us a step further, offering an alternative understanding of politics, life, and temporality,” Braun, “Biopolitics and Temporality in Arendt and Foucault”, 20. Braun sostiene que Arendt desarrolla su teoría de la temporalidad de la natalidad, de la introducción del intervalo, como una propuesta no-biopolítica de la política para salir de la temporalidad procesual. Esto se expresa asimismo en las diferencias entre lo que Arendt y Foucault entienden por poder y libertad. Mientras Foucault considera el poder en términos de un dominio que configura “espacios de vigilancia” y la libertad como el modo en que los sujetos tomamos consciencia y respondemos a los procesos de dominio y subjetivación, hemos visto que Arendt considera al poder como sustento de los “espacios de aparición” y a la libertad como acción e introducción de una ruptura (re-inicio) que nunca es una autónoma, es imprevisible y, de algún modo, ofrece una alternativa para salir de la lógica del poder biopolítico que estudia Foucault. Concretamente, sobre estas diferencias véase: Allen, “Power, Subjectivity, and Agency: Between Arendt and Foucault”, 131-149; Neve Gordon, “On Visibility and Power: An Arendtian Corrective of Foucault” *Human Studies* 25, n.º 2 (2002): 25-145; Xavier Marquez, “Spaces of Appearance and Spaces of Surveillance”, *Polity* 44, n.º 1 (2012): 6-31; Quintana, “Singularización política (Arendt) o subjetivación ética (Foucault)”, 50-62; Jakub Franěk (2014). “Arendt and Foucault on Power, Resistance, and Critique”, *Acta Politologica* 6, n.º 3, (2014): 294-309.

¹⁰⁸⁸ Arendt, *HC*, 213. [Trad. cast.: *CH*, 235].

¹⁰⁸⁹ Entre ellas, la “representación política” partidista por la que los individuos abandonan su potencial para actuar o lo subsumen en la voluntad general, es uno de los casos que más preocupa a Arendt y en el que la pérdida o abandono del mundo no es obligado. Véase Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, 373.

¹⁰⁹⁰ De hecho, si, a diferencia de aquellos a los que les es negado el acceso, concebimos al hombre conformista como incluido, desde la óptica arendtiana se trataría de una “falsa inclusión” que en realidad constituye una amenaza al espacio político. Véase Sánchez Muñoz, “Hannah Arendt: Los caminos de la pluralidad”, 230.

de preferir vivir en el confort de la vida privada, donde nada cambia y todo puede predecirse, a tomar el riesgo de exponerse en el espacio público atravesado por la imprevisibilidad de los comienzos, pero, como dice François Collin, “lo importante es que no se excluya a nadie del espacio político, que se reconozcan colectivamente las exigencias y los valores de cada cual”.¹⁰⁹¹ Nadie debe ser obligado a quedar fuera del juego de acuerdo y disenso, de acción y resistencia del que emerge y subsiste el mundo común.

Teniendo en cuenta esto, no basta analizar la conexión entre la elevación de la vida a bien supremo y la muerte violenta. Es necesario plantear si la consideración de la vida en sí misma como un *a priori* absoluto introduce una forma de violencia, que puede implementarse en contextos más cotidianos y menos perceptibles, esto es, si la coacción que impone la vida misma, la irrupción de su lógica procesual en todos los ámbitos de la existencia humana y la reducción de cada hombre y cada mujer a la vida de la especie, introduce una acepción de la violencia distinta a la modalidad física e instrumental en la obra de Arendt.

Cuando los seres humanos son concebidos en términos de su exclusiva dimensión laboral y reducidos a la abstracción de “la vida de la especie”, pierden la capacidad para interrumpir procesos e iniciar lo inesperado y, por tanto, de diferenciarse como singularidades no intercambiables. Lo que aquí está puesto en cuestión es la desintegración de su identidad personal, así como la posibilidad de (re)configurarla. Invisibilizados en el automatismo de un proceso indefinido, sin voz particular ni capacidad para interrumpirlo, los sujetos y el mundo común, o mejor, el mundo común y los sujetos que “reciben [su] «mismidad» como identidad”¹⁰⁹² en él, pierden su propia realidad. En este sentido, se trata de una violencia ontológico-existencial¹⁰⁹³ que no requiere de instrumentos ni tiene por qué ser propiamente instrumental en su racionalidad, sino que pone a las mujeres y los hombres bajo el imperio de la “monstruosa igualdad sin fraternidad ni humanidad”¹⁰⁹⁴ del proceso vital, y atenta directa o indirectamente contra la dignidad de poder aparecer como sujetos biográficos en la mirada de los demás. Quien la sufre no puede *ex-sistere*, esto es, “tomar posición hacia afuera”, en el mundo común.

Aunque Arendt restringió el uso del concepto de violencia a la constelación del *homo faber*, son numerosas sus alusiones a esta modalidad que antecede al daño físico —en el sentido de una depreciación de la identidad— y lo trasciende —en el sentido de no tener una

¹⁰⁹¹ Véase Collin, *Praxis de la diferencia*, 248.

¹⁰⁹² Arendt, *DF*, cuaderno XXVI [39], 713.

¹⁰⁹³ Véase Cavarero, *Horrorismo*, 80ss y McGowan, “Must Politics Be Violent?”, 265.

¹⁰⁹⁴ Arendt, “La imagen del infierno”, en *EC*, 246.

historia reconocida que pueda ser recordada o llorada.¹⁰⁹⁵ Por eso, en términos arendtianos, coincidiría con la exclusión radical o eliminación total del espacio político de aparición. “Radical”, porque la reducción humana a *animal laborans* no es ya la instrumentalización de los individuos para desempeñar alguna función social subordinada, sino que consiste en su completa desobjetivación para convertirse en parte de un proceso que lo excede, es decir, es él mismo, en su singularidad, irrelevante para ese proceso. Es uniforme porque no se diferencia de ningún otro y, en este sentido, es prescindible porque no importa *quién* sea ni qué función pueda cumplir, es siempre susceptible de sustitución o, como dice Zygmunt Bauman, “es supernumerario, innecesario, carente de uso [...] es desechado por ser desechable [...]”.¹⁰⁹⁶ Esta confluencia de uniformidad y prescindibilidad es el sello de una vida reducida exclusivamente a su dimensión laboral, en la que lo particular “ya no se muestra, sino que es consumido constantemente, es *processed*”.¹⁰⁹⁷

II. 4.2.3.1. La privación de “la felicidad elemental de estar vivo”

Desde esta primera perspectiva, la violencia ontológico-existencial aparece como la reducción de hombres y mujeres a la actividad menos humana de la vida activa. Y, según Arendt, una vida que transcurre restringida a su dimensión laboral (sea por conformismo o imposición) “está literalmente muerta para el mundo”.¹⁰⁹⁸ Desprovistos, no de la facultad de lenguaje y discurso, sino de una forma de vida basada en el discurso y la acción,¹⁰⁹⁹ pierden el espacio que los vincula a los otros y al mismo tiempo los separa, haciendo factible la distinción, configuración y revelación de su unicidad.¹¹⁰⁰

No obstante, conviene recordar que tanto la esfera privada como las necesidades biológicas no son intrínsecamente negativas en la obra de Arendt y que en ningún momento pre-

¹⁰⁹⁵ Véase Butler, *Vida precaria y Marcos de guerra*.

¹⁰⁹⁶ Bauman, *Vidas desperdiciadas*, 24.

¹⁰⁹⁷ Arendt, *DF*, Cuaderno XXII [3], 546.

¹⁰⁹⁸ Arendt, *HC*, 176. [Trad. cast.: *CH*, 201].

¹⁰⁹⁹ Arendt, *HC*, 27. [Trad. cast.: *CH*, 41].

¹¹⁰⁰ Aquellos pasajes de la obra de Arendt que permiten explorar esta violencia enraizada en la reducción de los sujetos a la dimensión exclusiva de la labor, parecen restringirla a los excluidos del espacio político que, no obstante, tienen satisfechas las necesidades básicas. Con el fin de salvaguardar el espacio político de la uniformidad que impone la necesidad, Arendt no parece encontrar el modo de incluir también a aquellos que han quedado bajo el “poder deshumanizante de la pobreza”. Desarrollaré este punto ciego de la obra de Arendt en el próximo capítulo. De momento, me interesa matizar la concepción que ve en su pensamiento un desprecio absoluto de la actividad laboral. Para ello, tomo como referencia el análisis que hace Gündoğdu de la relevancia de la labor respecto al estudio de los campos de refugiados. Véase *Rightlessness in an Age of Rights*, 139-145.

tende negar la relevancia de la labor como condición básica de la vida humana. Su crítica se dirige exclusivamente al predominio que ha ido adquiriendo en los últimos siglos. Se ha insistido en que sin un espacio privado en el que poder refugiarse, los seres humanos quedarían expuestos a una vigilancia exhaustiva que corrompe su característica profundidad, así como “la cualidad de surgir a la vista desde algún lugar más oscuro”.¹¹⁰¹ Sin embargo, la dimensión biológica de la existencia humana seguía siendo considerada abyecta, compulsiva, limitante. Me gustaría concluir este apartado recuperando el sentido positivo de la actividad laboral, que generalmente se pasa por alto y permite ampliar el potencial explicativo de la violencia ontológico-existencial. Aunque en escasos momentos y nunca completamente desarrollados, la misma Arendt reconoce que la eliminación del esfuerzo laboral “no solo quitaría a la vida biológica sus más naturales placeres, sino que le arrebataría su misma viveza y vitalidad”.¹¹⁰² Centrar la atención en estos aspectos no pretende obviar la primacía que concede a la esfera pública, ni tampoco su problemática tesis de que la vida política comienza donde acaba “el reino de las necesidades”, pero permite acentuar la relevancia de la propia actividad laboral, así como su articulación con las otras actividades de la vida activa que también están presentes en su pensamiento político.

Para Arendt, la vida biológica no es solamente compulsión y fatiga. En más de una ocasión, se refiere a la labor como una “bendición”.¹¹⁰³ La dimensión positiva de esta actividad que se puede hallar en algunos de sus textos, está enraizada en “la felicidad concomitante al propio proceso”¹¹⁰⁴ de labor y consumo, de esfuerzo y gratificación, de fatiga y satisfacción, que no es otra que “la simple felicidad con la que podemos experimentar nuestro estar vivos”.¹¹⁰⁵ Esta felicidad inherente al mismo laborar se diferencia tanto de aquella que experimenta el *homo faber* tras finalizar su actividad productiva, como de la felicidad pública que emerge del actuar en compañía de otros. Sin embargo, ello no significa que estén completamente desligadas.

Sin la alegría que emana del desarrollo “normal” de la actividad laboral, no podríamos experimentar ninguno de los otros dos tipos. De modo que esa gratificación básica es condición para poder trabajar y actuar. Pero, además, se hace presente en ambas actividades. La misma Arendt llega a decir que “un elemento de la labor está presente en todas las actividades

¹¹⁰¹ Arendt, *HC*, 71. [Trad. cast.: *CH*, 75-76].

¹¹⁰² Arendt, *HC*, 120. [Trad. cast.: *CH*, 129]. La cita continúa: “La condición humana es tal que el dolor y el esfuerzo no son meros síntomas que se pueden suprimir sin cambiar la propia vida; son más bien los modos en que la vida, junto con la necesidad a la que se encuentra ligada, se deja sentir. Para los mortales, la «vida fácil de los dioses» sería una vida sin vida”.

¹¹⁰³ Arendt, “Labor, trabajo, acción”, en *DHA*, 96. Arendt, *HC*, 106-107. [Trad. cast.: *CH*, 118-119].

¹¹⁰⁴ *Ídem*.

¹¹⁰⁵ Arendt, “Labor, trabajo, acción”, en *DHA*, 95.

humanas, incluso en las más altas [...]. Su propia repetitividad, que a menudo consideramos un peso que nos agota, es lo que nos procura aquel mínimo de contento animal, del cual los grandes y significativos momentos de alegría, que son raros y que nunca duran, nunca pueden ser sustitutos [...].”¹¹⁰⁶

Teniendo en cuenta estas palabras, parece necesario ampliar el sentido de la violencia ontológico-existencial. Y es que tan restrictivo resulta poner a los seres humanos “bajo el imperio de sus cuerpos” sumidos en la “monstruosa igualdad” del proceso vital, como privarlos de su ciclo repetitivo. Como la misma Arendt llega a decir, “todo lo que rompe el equilibrio de este ciclo [...] arruina la felicidad elemental de estar vivo”.¹¹⁰⁷ Ya no se trata simplemente de que los individuos reducidos a la exclusiva temporalidad procesual de la vida orgánica no pueden participar de la esfera de aparición, revelar su identidad personal e instaurar su temporalidad biográfica, sino que, sin poder alcanzar la regularidad que caracteriza a la temporalidad procesual enraizada en las “tareas «rutinarias» mediante las cuales nos ganamos la vida y nos mantenemos vivos”,¹¹⁰⁸ experimentan la privación más básica que cabe esperar y limita la propia condición para cualquier de aparición.¹¹⁰⁹ Desde esta perspectiva, la identidad personal revelada mediante la acción como interrupción del automatismo de la vida orgánica, que permite a los seres humanos ser libres y ser reconocidos como tales, no puede comprenderse sin su reverso. La felicidad de poder aparecer en público como unicidad se sustenta en y debería coexistir con la alegría inherente a la circularidad de la vida.

Ambas variantes de la violencia ontológico-existencial ponen en cuestión esta coexistencia, mediante la confluencia y retroalimentación de dos procesos: siempre que los sujetos sean excluidos de la vida política y reducidos a su exclusiva dimensión laboral, será más fácil privarlos de los ritmos biológicos del cuerpo. Y siempre que los sujetos sean privados de la felicidad básica de estar vivos, más difícil será desbloquear los accesos a la esfera pública. Esto queda de manifiesto en el caso de la pobreza.¹¹¹⁰

En el próximo capítulo veremos que, con la finalidad de salvaguardar la esfera política de la invasión de la temporalidad procesual y las necesidades, Arendt tuvo dificultades para dar

¹¹⁰⁶ Arendt, “Labor, trabajo, acción”, 96. De hecho, advierte del peligro latente que oculta el desarrollo tecnológico: si bien alivia el mantenimiento de nuestros cuerpos, conlleva el riesgo de invisibilizar la coacción de la necesidad inherente al hecho de estar vivos. Véase, Arendt, *HC*, 121. [Trad. cast.: *CH*, 130].

¹¹⁰⁷ Arendt, “Labor, trabajo, acción”, en *DHA*, 96.

¹¹⁰⁸ Arendt, “Labor, trabajo, acción”, en *DHA*, 96.

¹¹⁰⁹ En el quinto capítulo veremos que esto también es cuestionable y que hay una forma de aparición (como la de los más necesitados) que puede rearticular lo visible.

¹¹¹⁰ [...] y donde los molinos de la necesidad, del consumo y de la digestión triturarán despiadadamente hasta la muerte a un cuerpo humano impotente”. Arendt, “Labor, trabajo, acción”, en *DHA*, 96.

cuenta de la experiencia de la pobreza. Por decirlo de otro modo, para evitar lo que aquí denominé como violencia ontológico-existencial en el sentido de la reducción de los individuos a la vida biológica y la amenaza que supone para la esfera política su elevación a mayor bien, perdió de vista el segundo sentido de la relación entre vida y política, y de qué modo también éste participa de la disolución del mundo común. Aun así, como señala Ayten Gündoğdu, ello no reduce el potencial de su propuesta para iluminar estas formas menos visibles de la violencia, que privan a los seres humanos de un desarrollo normal de la actividad laboral sin la que “no tendrían la gozosa sensación de estar vivos ni la confianza en la realidad y la regularidad de la vida”.¹¹¹¹

Cuando en “Nosotros, los refugiados” Arendt aludía a los “terrores peores que la muerte”, tenía en mente la pérdida del “mundo común”, la muerte política, e incluso social, de quienes no pueden aparecer como unicidad ante los demás; pero también la pérdida de “la familiaridad de la vida cotidiana”,¹¹¹² de ese ámbito marcado por la rutina y el ritmo circular de los cuerpos que no solo “nos fuerza a laborar como nos obliga a comer”,¹¹¹³ sino que además nos asegura de ese “mínimo contenido” desde el cual y con el cual hacemos nuestra aparición en el mundo común, donde ya no es la vida lo que importa.

Esta relectura de la violencia desde sus reflexiones del *animal laborans*, permite indagar en qué sentido la muerte física no es para Arendt el peor horror, pues hay una forma de morir que destruye ontológicamente a los sujetos; y, a la inversa, la vida no es el bien más alto, sino el mundo que emerge entre las personas y en el que pueden aparecer como unicidad ante la mirada de los demás. Y es precisamente la responsabilidad de salvaguardar ese mundo común (*amor mundi*) lo que moviliza a hombres y mujeres contra la violencia, alcanzando tanto a los espectadores como a las propias víctimas.

A la pregunta de cómo responder a la violencia, ya sea física e instrumental u ontológico-existencial y procesual, Arendt parece replicar con otra pregunta: “¿hasta qué punto seguimos obligados con el mundo cuando nos han echado de él?”¹¹¹⁴ Su respuesta requiere profundizar en un último sentido de la violencia vinculado a la vida activa, que entra en conexión con la esfera política porque consiste en resistir a la misma destrucción del mundo común en el que de cada *quien* puede aparecer.

¹¹¹¹ Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights*, 135.

¹¹¹² Arendt, “We Refugees”, en *JW*, 264. [Trad. cast.: *ESJ*, 354].

¹¹¹³ Arendt, *QP*, 82.

¹¹¹⁴ Arendt, “On Humanity in Dark Times”, en *MDT*, 22. [Trad. cast.: “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad”, en *HTO*, 32].

II.4.3. Violencia y (re)acción: mundo común y *zoon politikón*

II.4.3.1. (Re)acción, mundo común y violencia

El 15 de diciembre de 1967, reconocidas personalidades como Noam Chomsky, Robert Lowell, Conor Cruise O'Brien, Susan Sontag y la misma Hannah Arendt entre otros, se reunieron en "The Theatre of Ideas" de Nueva York para debatir sobre la legitimidad de la violencia como acto político, en el convulso contexto de las revueltas estudiantiles, el movimiento de lucha por los derechos civiles y la Guerra de Vietnam. Arendt comenzaba su intervención recuperando su tesis de contraposición entre el poder y la violencia, con el fin de confrontar al auge de sus "aduladores". Decía que la violencia "siempre surge de la impotencia. Es la esperanza de aquellos que no tienen poder para encontrar un sustituto de él [y, continuaba diciendo], creo que es en vano [...]. Nada quedará después de la destrucción sino la destrucción".¹¹¹⁵

Seguidamente, tomaba la palabra Conor Cruise O'Brien que, si bien compartía con la filósofa el disgusto por la "mística romántica de la violencia" de aquellos años, rechazaba su tesis de la contraposición con el poder y resaltaba dos aspectos centrales que un par de años después Arendt reintegraría en su ensayo "Sobre la violencia". En primer lugar, la necesidad de distinguir cualitativamente entre la violencia ejercida por los oprimidos y la ejercida por los opresores,¹¹¹⁶ para no perder de vista las palabras de un agitador irlandés del siglo XIX: en ocasiones, "la violencia es la mejor manera de asegurar una *audiencia* de moderación".¹¹¹⁷ En segundo lugar, que, precisamente por ello, el principal problema no era si la violencia debería

¹¹¹⁵ Hannah Arendt, "The Legitimacy of Violence as a Political Act?", en *Dissent, Power, and Confrontation*, ed. de Alexander Klein (Nueva York: McGraw-Hill, 1971), 99. El resto de conferenciantes eran Noam Chomsky, Robert Lowell y Conor O'Brien.

¹¹¹⁶ Véase O'Brien, "The Legitimacy of Violence as a Political Act?", en *Dissent, Power, and Confrontation*, *op. cit.*, 117.

¹¹¹⁷ O'Brien, "The Legitimacy of Violence as a Political Act?", en *Dissent, Power, and Confrontation*, *op. cit.*, 104. El subrayado es mío. La frase es de William O'Brien. La edición española de "Sobre la violencia" la traduce así: "A veces «la violencia es el único camino para lograr una audiencia a la moderación»". Arendt, "SV", en *CR*, 178.

o no ser considerada “legítima” (él no dudaba de que había momentos en que claramente lo era),¹¹¹⁸ sino cuáles son sus límites y cómo ha de ser acotada.¹¹¹⁹

Hasta ahora hemos visto que la noción arendtiana de violencia estaba ligada a la introducción en la esfera público-política de un tipo de actividad *poiética* diferenciada de aquella que emerge de la *praxis* conjunta, pero que, por su propia dinámica aplicada a los asuntos humanos, tiende a trascender su condición de medio, perdiendo de vista el objetivo, así como la propia distinción entre medios y fines.¹¹²⁰ Vimos, además, que de sus textos puede extraerse una modalidad de la violencia vinculada a la dinámica procesual y la expansión de la mentalidad del *animal laborans*. Pero, en ambos casos se trata de una violencia que permanece ligada al ámbito prepolítico, ya sea el del trabajo o el de la labor. Por último, también vimos que, con la finalidad de confrontarse a la tradición que la había identificado con el poder, Arendt enfatiza la dimensión instrumental y antipolítica de la violencia. Sin embargo, y esto es lo que nos interesa resaltar en este apartado, con el propósito de distanciarse de la tradición aún más peligrosa que considera a la violencia en términos naturales, destaca su pertenencia “al terreno político de los asuntos humanos cuya calidad esencialmente humana está garantizada por la facultad humana de la acción, la capacidad de comenzar algo nuevo”.¹¹²¹

En una aparente paradoja, en su ensayo “Sobre la violencia” Arendt la define como una forma de “acción” que entra en conexión con el espacio político, inmediatamente después de haberla contrapuesto —como una mera actividad instrumental y solitaria— al poder político que sustenta dicho espacio. No obstante, este giro inesperado¹¹²² responde a un cambio de frente de discusión que refleja asimismo un cambio de enfoque de análisis y una nueva fuente de preocupación.

¹¹¹⁸ O'Brien enfatizaba que “obviamente, esto no siempre es el caso, pero a veces sí lo es”. De hecho, llega a decir: “difícilmente estamos en una posición moral que nos tittle para decir a otros que la violencia como un método político es ilegítima”. O'Brien, “The Legitimacy of Violence as a Political Act?”, en *Dissent, Power, and Confrontation*, *op. cit.*, 103-104. Un tercer aspecto relevante y una posible vía de análisis de la discusión sería hasta qué punto se trata de una cuestión moral, política o ambas a la vez. Para ello, véanse las páginas 115-117.

¹¹¹⁹ “We probably all agree that it would be desirable for the human race to attain a condition in which conventions for peaceful transitions and adaptations become so solidly established and so respected that violence would be unnecessary, and therefore illegitimate. But progress toward such condition is itself unlikely to be achieved without violence on a considerable scale. The real problem seems to me to concern not the “legitimacy” of such violence [...] but the possibility of containing it by the tacit recognition of one basic common interest —that violence be kept within limits which will not threaten the survival of the human race”. O'Brien, “The Legitimacy of Violence as a Political Act?”, en *Dissent, Power, and Confrontation*, *op. cit.*, 104-105.

¹¹²⁰ Arendt, “OV”, en *CR*, 153. [Trad. cast.: “SV”, en *CR*, 156].

¹¹²¹ Arendt, “OV”, en *CR*, 179. [Trad. cast.: “SV”, en *CR*, 182].

¹¹²² Numerosos autores han dado cuenta de este giro, que más que aclarar la naturaleza de la violencia, confunde. Véase: McGowan, “Must Politics Be Violent? Arendt's Utopian Vision”, 291; Claudia Hilb, “Violencia y política en la obra de Hannah Arendt”, *Sociológica* 6, n.º 47 (2001): 19; Gómez Ramos, “Política sin medios y violencia sin fines: Hannah Arendt y Walter Benjamin sobre la violencia”, *Cuaderno gris*, n.º 10 (2012), 187-206.

Por un lado, al confrontarse con la tradición orgánica o biológica del pensamiento político, acentúa el carácter contingente, humano y mundano de la violencia, sin por ello negarle su carácter destructivo. Según Joan Cocks, “Arendt puede acusar a la violencia de ser anti-política, es decir, [...] destructiva de 'la compañía de nuestros semejantes', solo si también puede establecer que la violencia [no] pertenece [...] [al] reino de la necesidad biológica [...] donde las acusaciones contra cualquier cosa están fuera del alcance”.¹¹²³

Por otro lado, el énfasis del estudio ya no está puesto en la violencia que emerge de la expansión de la mentalidad instrumental e “incorpora a las relaciones humanas instrumentos para coaccionar o matar” convirtiendo a la acción en un “hacer”, sino más bien en que, cuando la violencia entra en conexión con los asuntos humanos, en cierto sentido adquiere los propios rasgos de la acción. Como dice Antonio Gómez Ramos, este es “el mérito —y a la vez, talón de Aquiles— del ensayo de Arendt [...] [:] haber intuido, sin hacerla explícita, esta ambigüedad de la violencia, por la que, en su condición instrumental [así como su tendencia a trascenderla], pertenece al reino de los medios al servicio de los fines [o de los procesos, cuando efectivamente la trasciende], y es parte de la labor o de la obra; pero, por su propia dinámica, es siempre inherente al dominio de las acciones y de la política”.¹¹²⁴

Desde esta perspectiva, la violencia aparece como una “forma de acción” “sin argumentación ni palabras y sin consideración de las consecuencias”,¹¹²⁵ vinculada a la imprevisibilidad e irreversibilidad característica de las acciones, pero en un sentido intrínsecamente negativo que acaba matizando los mismos rasgos de la acción. En primer lugar, a la práctica violenta le es inherente un carácter replicante que conduce a la conocida espiral de la violencia. De modo que, si siempre que actuamos lo hacemos en una “red de relaciones” provocando “reacciones en cadena” *a priori* imprevisibles, la acción violenta disminuye las posibilidades de apertura a lo inesperado.¹¹²⁶ Si bien puede interrumpir los procesos sociales automáticos, injustos y violentos, modificando el rumbo que estos han tomado e iniciando nuevos procesos, lo más probable es que engendre más violencia.

¹¹²³ Cocks, “On Commonality, Nationalism, and Violence”, 42.

¹¹²⁴ Gómez, “Política sin medios y violencia sin fines”, 192.

¹¹²⁵ Arendt, “OV”, en CR, 161. [Trad. cast.: “SV”, en CR, 164]. Es importante enfatizar que en este punto Arendt no está tan interesada en los implementos de la violencia como en el acto coactivo en sí mismo (por ejemplo, un golpe). Al respecto, Claudia Hilb dice en una nota a pie de página: aquí “la coacción física no dispone de otros implementos que los brindados por la propia fortaleza (*strenght*) y [...] no es por ende el carácter instrumental en tanto multiplicador de la fuerza sino la coacción por la fortaleza como tal, ‘sin argumento ni discurso’, lo que parece reivindicar un primer plano en el análisis fenoménico de la violencia”. Hilb, “Violencia y política en la obra de Hannah Arendt”, nota n.º 10, 20.

¹¹²⁶ “Action also has unpredictable effects, but action proper has effects that are creative, that give birth to something new. Violence has deathly effects”. Frazer, “Power and Violence”, en *Hannah Arendt. Key Concepts*, 162.

Además, precisamente por este motivo y porque, como dice Sofsky, la violencia siempre deja “huellas profundas”,¹¹²⁷ su reversibilidad se torna mucho más difícil. Es así como la facultad de perdonar, que permite “liberar[nos] de las consecuencias de lo que hemos hecho”,¹¹²⁸ y la facultad de hacer promesas, que genera confianza y da estabilidad a las relaciones interhumanas, pierden su potencial para atenuar los riesgos inherentes a toda acción. En el caso del acto violento, la dosis de previsibilidad viene dada por su carácter replicante y no por el potencial de las promesas. El perdón, por su parte, solo tiene sentido si se presenta como su interrupción, el momento en que se detiene la espiral de la violencia y se abre la posibilidad de una nueva forma de convivencia.¹¹²⁹

De modo que, aun considerando a la violencia una forma de acción, para Arendt, no deja de ser una forma defectuosa,¹¹³⁰ desvinculada de la palabra performativa y, por lo tanto, de la viabilidad de la promesa y el perdón como atenuantes de sus consecuencias. A ello se debe su insistencia en el poder no-violento como la forma política más distinguible de hacerle frente, que, además de interrumpir su ciclo repetitivo, empodera a quienes se unen y actúan conjuntamente para oponerse a ella.¹¹³¹

En las páginas de *La condición humana* donde reflexiona sobre el “poder” en términos de acción concertada y sustentador del espacio político de aparición, la resistencia supuestamente “pasiva” aparece como “una de las más activas y eficaces formas de acción que se hayan proyectado, debido a que no se le puede hacer frente con la lucha [...], sino únicamente con la matanza masiva en la que incluso el vencedor sale derrotado, ya que nadie puede gobernar sobre muertos”.¹¹³² No obstante, Arendt sabía que no siempre puede llevarse a cabo la resistencia pasiva y que, en ocasiones, tomar las armas para resistir puede convertirse en un “deber moral”.¹¹³³ Aunque estaba convencida de que siempre es preferible renunciar a la violencia y recurrir al diálogo, no fue pacifista. Según ella, tan peligroso para el “mundo común” es la glorificación de la violencia como su rechazo absoluto,¹¹³⁴ llegando incluso a decir que “en la

¹¹²⁷ Sofsky, *Tratado sobre la violencia*, 78. Gómez Ramos también alude a la huella de la violencia sobre la que “se funda la demanda del trabajo de la memoria”, pero desde la dimensión exclusivamente física de la “huella corporal”. Véase Gómez, “Política sin medios y violencia sin fines”, 195.

¹¹²⁸ Arendt, “Labor, trabajo, acción”, en *DHA*, 106.

¹¹²⁹ Véase Campillo, “La violencia y la ley”, en *El concepto de lo político en la sociedad global*, *op. cit.*, 209.

¹¹³⁰ Véase McGowan, “Must Politics Be Violent?”, 291; Remi Peeters, “Against Violence, But not at Any Price”, 186. Profundizaré sobre esto en el apartado II.4.3.3.

¹¹³¹ Véase Bernstein, *Violence. Thinking without Banister*, 266.

¹¹³² Arendt, *HC*, 201. [Trad. cast.: *CH*, 223].

¹¹³³ Véase Owens, *Between War and Politics*. 23.

¹¹³⁴ “Si la enormemente poderosa y eficaz estrategia de resistencia no violenta de Gandhi se hubiera enfrentado con un enemigo diferente —la Rusia de Stalin, la Alemania de Hitler, incluso el Japón de la preguerra, en vez de enfren-

vida privada, al igual que en la pública, hay situaciones en las que el único remedio apropiado puede ser la auténtica celeridad de un acto violento”.¹¹³⁵ Y, a pesar de no haber explorado en profundidad cuáles son esas situaciones, no dudó en aceptar una modalidad de la violencia vinculada a la acción, siempre y cuando se tratase de una “reacción”, esto es, una variante de la violencia como respuesta concreta a una ofensa física o a “nuestro sentido de justicia”,¹¹³⁶ que no debe prolongarse en el tiempo y, como se verá a continuación, sin ser fundadora del espacio político entra en conexión con él.

En este punto, reaparecen los dos matices que Arendt toma en consideración de los comentarios de Conor O’Brien en “The theatre of Ideas”: por un lado, la violencia de los impotentes como único medio para hacerse escuchar, y, por otro lado, la preocupación por acotarla. A diferencia del irlandés, Arendt rechazó la idea de que se tratase de una violencia legítima. Como he desarrollado en el segundo capítulo, para ella la legitimidad reside siempre en el poder del grupo y aceptar algún tipo de violencia legítima no sería más que dar la razón a la tradición que concibe el poder en términos de dominio y la violencia como su máxima expresión. Sin embargo, está convencida de que su uso puede ser justificable y considera la inmediatez de la respuesta violenta o del objetivo que pretende alcanzar como el criterio que permite determinar su grado de justificación: “cuanto más se aleja en el futuro el fin propuesto la reacción violenta pierde plausibilidad”.¹¹³⁷ Distanciándose de las tesis que consideran a la violencia un instinto “irracional o brutal”, sostiene que se torna “irracional cuando se racionaliza”,¹¹³⁸ es decir, cuando traspasa los límites difusos de la reacción concreta con fines a “corto plazo” y se transforma en una “estrategia propia con objetivos específicos”.¹¹³⁹ En definitiva, cuando la reacción desencadena el ciclo repetitivo de la violencia y acaba contaminando todo el cuerpo político.¹¹⁴⁰

Esta identificación entre reacción violenta y objetivo a “corto plazo” como referencia para determinar su justificación, no es un criterio claro y Hannah Arendt era consciente de ello. No obstante, considera que hay situaciones-límite en las que parece tornarse evidente,¹¹⁴¹ pues

tarse con Inglaterra—, el desenlace no hubiera sido la descolonización sino la matanza y la sumisión”. Arendt, “OV”, en *CR*, 152. [Trad. cast.: “SV”, en *CR*, 155].

¹¹³⁵ Arendt, “OV”, en *CR*, 160. [Trad. cast.: “SV”, en *CR*, 163].

¹¹³⁶ *Ídem*.

¹¹³⁷ Arendt, “OV”, en *CR*, 151. [Trad. cast.: “SV”, en *CR*, 154].

¹¹³⁸ Arendt, “OV”, en *CR*, 163. [Trad. cast.: “SV”, en *CR*, 166].

¹¹³⁹ *Ídem*.

¹¹⁴⁰ Arendt, “OV”, en *CR*, 177. [Trad. cast.: “SV”, en *CR*, 180].

¹¹⁴¹ El límite de la reacción violenta debe ser la respuesta racional no estratégica. Como señala Bernstein, este punto la acerca a Fanon que consideraba que si la “brutalidad pura y total [...] no es inmediatamente combatida, conduce

“nadie discute el uso de la violencia en defensa propia porque el peligro no solo resulta claro, sino que es actual y el fin que justifica los medios es *inmediato*”.¹¹⁴² Ello es así en los casos en que la práctica violenta responde a una agresión física directa, pero también en las situaciones menos visibles de violencia simbólica o estructural. Cuando “[...] existen razones para sospechar que podrían modificarse [las] condiciones y no se modifican”¹¹⁴³ o, por decirlo de otro modo, cuando la respuesta violenta “brota [...] de [la] rabia” que no debería entenderse como reacción automática ante situaciones “aparentemente incambiables” o “descarga de la tensión emocional”, sino como “el único medio de restablecer el equilibrio de la balanza de la justicia”.¹¹⁴⁴

Arendt tenía en mente la reacción violenta contra la “hipocresía”, que “es justificable en sus propios términos”¹¹⁴⁵ siempre y cuando mantenga su carácter provisional. Y también tenía en mente el ejemplo clásico de la violencia de los impotentes narrado por Melville en *Billy Budd*, que toman “la justicia por la propia mano como la consecuencia de un poder frustrado”.¹¹⁴⁶ En este sentido, se trata de una violencia que es espontánea, porque responde directa e inmediatamente a una ofensa y carece de estrategia; y es expositiva, porque permite “dramatizar agravios y llevarlos a la atención pública”.¹¹⁴⁷ Pero, para la filósofa, no todos los agravios pueden ser llevados a la atención pública, como deja de manifiesto en *Sobre la revolución*. Tanto el tema de la hipocresía como el de la reacción violenta habían sido tratados previamente en ese libro. Sin embargo, aparecen vinculados exclusivamente a la “rabia social”, la ira de los necesitados que le da a la violencia la apariencia de una fuerza “irresistible”, porque emana de la propia urgencia con que se impone la vida orgánica. En el trasfondo de su negativa a

invariablemente a la derrota del movimiento al cabo de unas pocas semanas” (p. 147). La misma Arendt manifiesta su acercamiento a Fanon recuperando esta cita en una nota a pie de página de “Sobre la violencia”. Véase Arendt, “OV”, nota n.º 19, 116. [Trad. cast.: “SV”, 122]. Para una defensa de la complementariedad entre ambas propuestas, véase Bernstein, *Violence. Thinking without Banister*, 166-174. Para un análisis de los puntos de encuentro y desencuentro entre ambas posturas y la “sutileza” con que Arendt analiza la obra de Fanon, véase Prior, “El debate sobre violencia: Arendt y Fanon”, en *Populismo versus Republicanismo. Genealogía, historia, crítica, op. cit.*, 131-154.

¹¹⁴² Arendt, “OV”, en CR, 151. [Trad. cast.: “SV”, en CR, 154].

¹¹⁴³ Arendt, “OV”, en CR, 160. [Trad. cast.: “SV”, en CR, 163].

¹¹⁴⁴ Arendt, “OV”, en CR, 161. [Trad. cast.: “SV”, en CR, 164].

¹¹⁴⁵ Arendt, “OV”, en CR, 163. [Trad. cast.: “SV”, en CR, 166].

¹¹⁴⁶ Hannah Arendt, “La ausencia de ley es inherente en los desarraigados”, trad. Agustín Serrano de Haro, *Arbor Ciencia, Pensamiento y Cultura* CLXXXVI, n.º 742 (2010): 195. Se trata de un artículo publicado el 28 de abril de 1968 que Arendt escribió para *The New York Times* sobre la temática: “¿Es América una sociedad violenta por naturaleza?”

¹¹⁴⁷ Arendt, “OV”, en CR, 176. [Trad. cast.: “SV”, en CR, 178]. Sobre este asunto, véase Pilar Calveiro, “Acerca de la difícil relación entre violencia y resistencia”, en *Luchas contrahegemónicas y cambios políticos recientes de América Latina*, (eds.) Margarita López Maya, Nicolás Iñigo Carrera y Pilar Calveiro, (Buenos Aires: Consejo Latinoamericano De Ciencias Sociales-CLACSO, 2008) 23-46.

aceptar este tipo de rabia se encuentra la crítica a las teorías biologicistas, mencionada en el apartado anterior.

Ahora bien, en este mismo texto establece una distinción entre “la rebelión de los pobres contra los ricos” y la de los “oprimidos contra los opresores”,¹¹⁴⁸ que no debería perderse de vista. Si bien ambas permiten escenificar agravios y reclamar la atención pública, la primera corre el riesgo de sustituir la libertad por la necesidad y el amor al mundo común por el amor a la propia vida. En cambio, la segunda está enraizada en la rabia que emerge de la imposibilidad de formar parte del juego de ese mundo común y mostrar quiénes son. Desde esta perspectiva, habría una modalidad de la rabia y la reacción violenta que no responde a la indignación moral ante las necesidades no saciadas, sino a la indignación política de no poder actuar en comunalidad con otros y aparecer como unicidad.¹¹⁴⁹ Aunque la desvinculación entre ambos tipos de rabias es un punto ciego del pensamiento arendtiano, enraizado en su distinción entre lo político y lo social, la dimensión política de la rabia del oprimido exige repensar el carácter “antipolítico” de una reacción violenta que, sin identificarse con el espacio de aparición, parece entrar en conexión con él, no para destruirlo, sino para hacerlo accesible o protegerlo cuando es amenazado. En cualquier caso, se trata de una forma de reacción que, en tanto protectora del mundo común, no debería ser eliminada, pero por incorporar medios violentos siempre el riesgo de destruir el mundo que pretende proteger. El texto “Sobre la violencia” discurre en esta tensión por la que “sin duda alguna, la violencia renta”, especialmente cuando se han agotado (o nunca han existido) otros medios para defenderse, el problema es que “renta indiscriminadamente”¹¹⁵⁰ y “el peligro de la violencia, aunque se mueva dentro de un marco no violento de objetivos a corto plazo, será siempre el de que los medios superen al fin”.¹¹⁵¹

Aunque en un marco de análisis distinto, esta misma tensión ya estaba presente en la re-lectura que en *Sobre la revolución* Arendt hace del dilema “moral” con que se inicia la novela de Melville. El Capitán Vere debe decidir si aplicar un castigo a Billy Budd que ha matado de un golpe a Claggart, como único medio para defenderse de su falso testimonio. La filósofa

¹¹⁴⁸ Arendt, *OR*, 112. [Trad. cast.: *SR*, 112].

¹¹⁴⁹ En “La ausencia de ley es inherente en los desarraigados”, donde Arendt analiza la “violencia racial” en Estados Unidos y la “violencia negra” como respuesta, distingue entre estos dos tipos de rabias que derivan en dos tipos de reacciones violentas: “la violencia negra que ahora estamos viendo *es política* en la pequeña medida en que tiene la esperanza de escenificar agravios y quejas justificadas y de que ello sirva como infeliz sustituto del poder organizado. Ella *es social* en la medida mucho mayor en que expresa la ira violenta de los pobres en el seno de una sociedad sobreabundante [...]”. Arendt, “La ausencia de ley es inherente en los desarraigados”, 196. El subrayado es mío. Para un análisis de este texto, véase McGowan, “Must Politics Be Violent?”, 291-292.

¹¹⁵⁰ Arendt, “OV”, en *CR*, 176-177. [Trad. cast.: “SV”, en *CR*, 179].

¹¹⁵¹ Arendt, “OV”, en *CR*, 177. [Trad. cast.: “SV”, en *CR*, 179-180].

recupera este relato para analizar el tema de la bondad, la compasión y la reacción violenta como respuesta a la injusticia, en el marco de la Revolución francesa. La sentencia del Capitán Vere será que “la virtud [...] debe prevalecer también a costa del hombre bueno; la inocencia natural y absoluta, debido a que solo puede manifestarse violentamente, está «*en guerra con la paz del mundo y es contraria al verdadero bienestar de la humanidad*», de modo que la virtud termina por intervenir no para prevenir el crimen ocasionado por el mal, sino para castigar la violencia ejercida por la inocencia absoluta”.¹¹⁵² Y, podría decirse que este “dilema moral” se politiza cuando en “Sobre la violencia” Arendt plantea que la misma violencia protectora del “mundo común” puede volverse contra él.

Ambos textos reflejan el momento en que la violencia reactiva como único modo de hacer frente al mal, se desborda. Sin embargo, mientras que en *Sobre la revolución* este desbordamiento viene dado por la rabia social y la invasión de las necesidades en la esfera política, en “Sobre la violencia” la rabia adquiere un tinte político. Y, si en el primer caso Arendt no duda posicionarse del lado de la virtud del Capitán Vere,¹¹⁵³ en el segundo, el dilema no llega a resolverse. De hecho, se intensifica en aquellas páginas donde dice, por un lado, que la violencia “*como toda acción, cambia el mundo, pero el cambio más probable originará un mundo más violento*”¹¹⁵⁴ y, por otro lado, que en un mundo común en disolución donde el poder se ha debilitado, no es posible saber hasta qué punto la re-acción violenta, representa “el comienzo de algo nuevo [o] los estertores de una facultad que la Humanidad esté a punto de perder”.¹¹⁵⁵

II. 4.3.2. “Facultad de sufrir, virtud de resistir”

Reaccionar ante la violencia requiere coraje. Pero uno no puede movilizarse contra la violencia o una injusticia si no se siente afectado por ella. Y esto, que parece evidente desde la

¹¹⁵² Arendt, *OR*, 84. [Trad. cast.: *SR*, 85]. Además, dice Arendt, “el hombre bueno, una vez ha conocido el mal, se ha convertido también en malvado, pese a que aceptemos que Billy Budd no perdió su inocencia [...]”.

¹¹⁵³ Norma Moruzzi critica la postura de Arendt teniendo en cuenta exclusivamente el análisis de *Billy Budd* en *Sobre la revolución*: “Billy Budd’s violence, although honorable, cannot be recognized as political because it is so absolutely and seemingly unreasonable mute; and as such Arendt refuses to consider it to be any form of (political) action. *Her demand here seems to be that a just cause, to be politically recognized as such, must speak up for itself*. Unfortunately, she does not really consider the probable outcome of just but inarticulate and underprivileged cause in confrontation with a less virtuous but more wise, disinterested magistrate the likes of Captain Vere, or a perfect world of clear communication, rather like that Habermas proposed in his Works on communicative ethics”. Moruzzi, *Speaking through the Mask*, nota n.º 7, 161-162. En mi opinión, Arendt no es tan clara en su rechazo del recurso de la violencia cuando lo que está en peligro es el mundo común, aún sabiendo que ello introduce nuevos peligros. Véase el apartado II. 4.3.3.

¹¹⁵⁴ Arendt, “OV”, en *CR*, 177. [Trad. cast.: “SV”, en *CR*, 180].

¹¹⁵⁵ Arendt, “OV”, en *CR*, 180-181. [Trad. cast.: “SV”, en *CR*, 183].

perspectiva de quienes la padecen (aunque, de hecho, no siempre lo es),¹¹⁵⁶ alcanza también a los espectadores. Para Hannah Arendt, la respuesta ante la ofensa a nuestro sentido de la justicia “no refleja necesariamente en absoluto una ofensa personal”.¹¹⁵⁷ Su negativa a aceptar que el origen de la reacción violenta procede de la ira “irracional”, así como su insistencia en el carácter “racional” de la rabia que emerge de la ofensa al sentido de justicia y la violencia que en ocasiones la acompaña,¹¹⁵⁸ no significa que pretenda desvincularla de todo tipo de pasiones.

Como afirma en “Sobre la violencia”, “lo opuesto de lo emocional no es lo racional sino la incapacidad para sentirse afectado [...] o el sentimentalismo, que es una perversión del sentimiento”.¹¹⁵⁹ En este sentido, considera que tan “aterrador” puede ser el “«distanciamiento y la ecuanimidad» frente a una «insoportable tragedia»”,¹¹⁶⁰ como el apasionamiento de quienes se identifican con el sufrimiento ajeno. En este epígrafe me detendré en esta otra tensión presente en su obra, entre el peligro de la incapacidad para sentirse afectado —que es condición de toda reacción y de la resistencia ante cualquier forma de violencia— y del sentimentalismo —que elimina la distancia requerida en el espacio político y amenaza con la deriva violenta e indefinida de esa reacción—. Cada uno de ellos está vinculado a dos tratamientos semánticos distintos del “sufrimiento”: por un lado, el dolor o padecimiento compartido, vinculado al sufrimiento social; por otro lado, el padecimiento en tanto pasión que acompaña a toda acción y que es inherente a la trama humana.¹¹⁶¹

El desarrollo del primer tipo de sufrimiento está presente en su análisis de la fraternidad y la compasión. Aunque estrechamente relacionados y, según Arendt, igualmente dañinos para la esfera pública, se trata de afecciones distintas. Hemos visto que la fraternidad aparecería ligada al sentimiento de hermandad que emerge en el campo de batalla, las revueltas

¹¹⁵⁶ Este es uno de los puntos irreconciliables entre la “violencia simbólica” tal como la entiende Pierre Bourdieu y la dimensión indirecta de la violencia que se puede extraer de la obra de Arendt. Si para el sociólogo francés se trata de una “violencia amortiguada, insensible, e invisible para sus propias víctimas”, Arendt cuestionaría cómo pueden las víctimas responder a una violencia por la que no se sienten afectadas. Véase Pierre Bourdieu, *La dominación masculina*, trad. Joaquín Jordá (Barcelona: Anagrama, 2000), 11. Para una crítica a esa desconexión entre violencia simbólica y el padecimiento en la obra Bourdieu, véase Braud Philippe. Según él, “solo cuando los explotados o los dominados, [...] se han hecho políticamente conscientes, encuentran insoportable la situación a la que se ven sometidos; y como la padecen, la califican de violencia [...]. Al atentar, y de manera dolorosa, contra las representaciones de uno mismo, remiten incontestablemente al orden simbólico”. Braud, *Violencias políticas*, 178-179.

¹¹⁵⁷ Arendt, “OV”, en *CR*, 160. [Trad. cast.: “SV”, en *CR*, 163].

¹¹⁵⁸ Llega a decir: “Usar de la razón cuando la razón es empleada como trampa no es «racional»; de la misma manera no es «irracional» utilizar un arma en defensa propia”. Arendt, “OV”, en *CR*, 163. [Trad. cast.: “SV”, en *CR*, 166].

¹¹⁵⁹ Arendt, “OV”, en *CR*, 161. [Trad. cast.: “SV”, en *CR*, 164].

¹¹⁶⁰ *Ídem*.

¹¹⁶¹ Annabel Herzog, “Responsibility”, en *Hannah Arendt. Key concepts*, *op. cit.*, 190.

estudiantiles y, en general, en toda experiencia de violencia colectiva. Pero también alude a la hermandad forjada *entre* “los reprimidos y perseguidos, los explotados y los humillados”,¹¹⁶² que encuentran en la “calidez” de la esfera íntima un sustituto a la luz pública que ya no los ilumina ni singulariza.¹¹⁶³ Si bien la humanidad que se expresa en la fraternidad aparece en la obra de la filósofa como “el gran privilegio de los pueblos parias”,¹¹⁶⁴ considera que se desarrolla orgánicamente y que estos pagan su bienestar personal con el olvido del mundo.

La compasión, por su parte, es la pasión o el padecimiento por el sufrimiento ajeno. Permite establecer lazos *con* los oprimidos o heridos a quienes se sienten avergonzados del mundo al que pertenecen, refugiándose en la proximidad con ellos. Su impulso “depende de la fuerza de la propia pasión, la cual en oposición a la razón solo puede comprender lo particular”.¹¹⁶⁵ En este sentido, es incapaz de generalizarse y se basa en el gesto particular de “sufrir con” el otro, anulando toda distancia y toda posibilidad de distinción. Algo aceptable en la esfera de la vida privada, pero devastador para la comprensión arendtiana de la política. De modo que, sin ser peligrosa en sí misma, la compasión se torna destructiva tan pronto adquiere publicidad.

La amenaza que las pasiones en general y la compasión en particular suponen para la esfera política es un tema recurrente en la obra de Hannah Arendt. Sin embargo, en ningún otro lugar aparece tan desarrollado como en su crítica a la Revolución francesa en la que la compasión estuvo enraizada en el sufrimiento social e hizo su aparición pública. Según la narrativa arendtiana, Rousseau fue el primer pensador en introducir la compasión en la teoría política. Al concebirla como “vínculo natural”¹¹⁶⁶ entre todos los seres humanos y la “base ideal para un sentimiento que [...] establecería una sociedad donde los hombres podrían llegar a ser verdaderamente hermanos”,¹¹⁶⁷ sentó las bases para expandir una noción de igualdad enraizada en la idea abstracta de la “naturaleza humana” que comprime e invisibiliza a todos por igual. No obstante, fue en el transcurso de la misma experiencia revolucionaria cuando se revelaron las consecuencias desastrosas de esta teoría y “la pasión de la compasión” irrumpió en la escena política transformándose en el sentimiento de piedad.

Ahora bien, a diferencia de las pasiones, los sentimientos son generalizables e ilimitados. En este sentido, esa mutación introdujo una nueva amenaza para la esfera política, que ya

¹¹⁶² Arendt, “On Humanity in Dark Times”, en *MDT*, 14. [Trad. cast.: *HTO*, 24].

¹¹⁶³ Véase Arendt, “On Humanity in Dark Times”, en *MDT*, 16. [Trad. cast.: *HTO* 26].

¹¹⁶⁴ Arendt, “On Humanity in Dark Times”, en *MDT*, 13. [Trad. cast.: *HTO* 23].

¹¹⁶⁵ Arendt, *OR*, 85. [Trad. cast.: *SR*, 86].

¹¹⁶⁶ Arendt, *OR*, 81. [Trad. cast.: *SR*, 82].

¹¹⁶⁷ Arendt, “On Humanity in Dark Times”, en *MDT*, 14. [Trad. cast.: *HTO*, 24].

no consistía en el abandono del mundo ni en la eliminación de la distancia necesaria para la singularización, sino en la despersonalización del sufrimiento ajeno que entra en conexión con la violencia en un doble sentido. En primer lugar, Arendt considera que la compasión por el sufrimiento ajeno carece del potencial de la palabra y se aproxima al carácter constata-tivo de la violencia. Si bien no cree que movilice a la acción y no “se propone transformar las condiciones del mundo a fin de aliviar el sufrimiento humano”, en el caso de hacerlo “evitará el largo y fatigoso proceso de persuasión, negociación y compromiso en que consiste el pro-cedimiento legal y político y prestará su voz al propio ser que sufre, que debe reivindicar su acción expeditiva y directa, esto es, una acción con los instrumentos de violencia”.¹¹⁶⁸

En segundo lugar, considera que esa violencia expeditiva se presentó como el único modo de responder al sufrimiento social y satisfacer unas necesidades que “eran [o parecían] vio-lentas ellas mismas y, por así decirlo, prepolíticas”.¹¹⁶⁹ En el momento en que las necesidades ilimitadas ocuparon la escena pública junto al sentimiento igualmente ilimitado de piedad, la violencia también se tornó ilimitada. Desde el punto de vista histórico, “fue el momento en que la revolución se desintegró en la guerra”,¹¹⁷⁰ es decir, el momento en que la reacción violenta se transformó en una estrategia planificada prologada y corrompió la totalidad del cuerpo político.¹¹⁷¹

Esta polémica vinculación entre el padecimiento por el sufrimiento social, la elevación de la compasión a “pasión política suprema”¹¹⁷² y el advenimiento de una violencia ilimitada, no significa que Arendt considere a la “pasión” (o padecimiento) en sí misma antipolítica.¹¹⁷³ En este punto, es necesario retomar el segundo sentido del sufrimiento mencionado al co-mienzo, que no hace referencia al padecimiento compartido con los necesitados, sino a la pasión en tanto pasividad contraria, pero a su vez inseparable de la acción. De hecho, llega a decir que “hacer [actuar] y sufrir [padecer] son como las dos caras de la misma moneda, y la historia que un actor comienza está formada de sus consecuentes hechos y sufrimientos”.¹¹⁷⁴

¹¹⁶⁸ Arendt, *OR*, 86-87. [Trad. cast.: *SR*, 87-88].

¹¹⁶⁹ Arendt, *OR*, 91. [Trad. cast.: *SR*, 92].

¹¹⁷⁰ Arendt, *OR*, 91. [Trad. cast.: *SR*, 92].

¹¹⁷¹ Como hemos visto en el capítulo anterior, esta conexión está vinculada también a la violencia o el terror totalitario y su dinámica procesual. Sin embargo, es importante tener presente la diferencia entre ésta y el “terror revolucionario”: “El terror de la virtud de Robespierre fue desde luego terrible, pero siempre estuvo dirigido contra un enemigo clandestino y contra un vicio oculto. [...] Se trataba de desenmascarar al traidor disfrazado, no de colocar la máscara de la traición sobre personas seleccionadas arbitrariamente, a fin de crear los personajes necesarios en la mascarada sangrienta del movimiento dialéctico” Arendt, *OR*, 100. [Trad. cast.: *SR*, 101].

¹¹⁷² Arendt, *OR*, 75. [Trad. cast.: *SR*, 76].

¹¹⁷³ Véase Hilb, “Violencia y política en la obra de Hannah Arendt”, 32.

¹¹⁷⁴ Arendt, *HC*, 190. [Trad. cast.: *CH*, 213].

Si el “sentimentalismo”, en tanto perversión de una pasión, amenaza al mundo común con la proximidad del apasionamiento y su deriva violenta, la incapacidad de sentirse afectado amenaza con el escapismo y la indiferencia. Desde esta perspectiva, se puede decir que, para Arendt, tan peligrosa era la introducción de ciertas pasiones en el ámbito público como su absoluta erradicación. Los criterios de esta delimitación estarán enraizados, una vez más, en su distinción entre lo político y lo social. Y es que, según ella, hay una gran diferencia entre “la pasión por la compasión, el potente impulso por los *malheureux*, [y] *cualquier necesidad de actuar por la felicidad pública o de cualquier deseo de cambiar el mundo*”.¹¹⁷⁵

La filósofa ya había hecho alusión al peligro de eliminación de la pasión en las conclusiones del curso sobre teoría política impartido en la Universidad de Berkley hacia 1955. Como mencioné en el primer capítulo, en el contexto de esa reflexión, no dirige su crítica a las revoluciones modernas y el sufrimiento social, sino a la psicología moderna y los movimientos totalitarios como atenuadores del padecimiento de la vida bajo las condiciones de destrucción del mundo común. La primera, porque ayuda a los sujetos a acomodarse a dichas condiciones. Los segundos, porque los impulsa a formar parte activa de la destrucción de ese mundo común.

En este texto, la metáfora de la luz pública y la oscuridad de la esfera íntima es sustituida por la de los oasis y el avance del desierto. Éste representa el crecimiento de la amundandad cuyo mayor peligro son los movimientos totalitarios como “tormentas de arena” que amenazan con alcanzar todos los ámbitos de la vida humana. Los oasis, por su parte, representan los ámbitos de la vida privada que “existen independientemente, *o casi*, de las condiciones políticas”¹¹⁷⁶ y, cuando los tiempos son oscuros, pueden convertirse en “fuentes de vida que nos permiten vivir en el desierto sin reconciliarnos con él”.¹¹⁷⁷ Sin embargo, Arendt advierte que esos oasis también pueden ser destruidos desde dentro si sus habitantes los utilizan como mero ámbito de “relajación”. En este sentido, la filósofa parece decir que es preferible refugiarnos en los oasis a acomodarnos a la vida en el desierto, pero un mal uso de ellos puede hacernos perder de vista la realidad del mundo que “se expresa a través de ese escape”¹¹⁷⁸ y conducir a la inacción. En tal caso, el desierto continuará avanzando hasta adentrarse en esos espacios “dispensadores de vida” en un mundo en disolución y, habiéndonos convertido en “habitantes del desierto”, no seremos siquiera conscientes de su desertificación.

¹¹⁷⁵ Hannah Arendt, “En recuerdo de Wystan H. Auden”, en *Más allá de la filosofía*, *op. cit.*, 180. El subrayado es mío. Matizaré esta distinción en el próximo capítulo.

¹¹⁷⁶ Arendt “Epílogo”, en *PP*, 202. [Trad. cast.: “Epílogo”, en *LPP*, 226].

¹¹⁷⁷ *Ídem*.

¹¹⁷⁸ Arendt, “On Humanity in Dark Times”, en *MDT*, 14. [Trad. cast.: *HTO*, 33].

Lo que resulta relevante para este epígrafe es que tanto la psicología como los movimientos totalitarios aparecen como un peligro para “*las facultades conjuntadas de pasión y acción* [...] [que] nos capacitan para transformar el desierto antes que a nosotros mismos”.¹¹⁷⁹ Precisamente porque padecer y actuar son simultáneos o, como la misma Arendt llega a decir en su *Diario*, porque el “sufrimiento actúa”,¹¹⁸⁰ “cuando somos alcanzados por los movimientos totalitarios o por los ajustes de la psicología moderna *sufrimos menos; pero perdemos la facultad de sufrir y con ella la virtud de resistir*”.¹¹⁸¹

Esta pérdida se traduce en su pensamiento político en “la amenaza del conformismo”,¹¹⁸² que se intensifica en los tiempos de oscuridad y alcanza tanto a los que continúan formando parte del mundo en disolución como a los que ya han sido expulsados de él. Cuando éste se convierte en un lugar inhabitable, la huida hacia los espacios íntimos y privados de la vida puede ser una “actitud justificada”.¹¹⁸³ Incluso hemos visto que esos espacios pueden convertirse en auténticos lugares no de conformismo, sino de resistencia, aquella que, en “situaciones-límite”, permite salvaguardar la integridad del sí mismo. No obstante, Arendt insiste en que si, por un lado, permiten preservar la integridad personal, por otro lado, pueden perder de vista la responsabilidad de actuar en y por el mundo común.¹¹⁸⁴ Frente al escapismo y la pasividad, esto es, la pasión o el padecimiento sin reacción, Arendt vindica la “virtud de resistir” como condición para que incluso en las condiciones más vulnerables cada hombre y cada mujer pueda convertirse en un “ser actuante”.

Para responder hasta qué punto seguimos comprometidos con el mundo cuando hemos sido expulsado o nos hemos retirado de él, Arendt desplaza la mirada del ciudadano que puede participar en el espacio político y ser reconocido en su unicidad, al vulnerable invisibilizado que ha perdido la relación con el mundo y, no obstante, se moviliza contra la indiferencia y la violencia desde la exclusión para poder participar en él. Y, si tiene en cuenta al ciudadano, lo es solamente en su capacidad de juzgar, disentir y resistir cuando el poder del que forma

¹¹⁷⁹ Arendt “Epílogo”, en *PP*, 202. [Trad. cast.: “Epílogo”, en *LPP*, 226]. El subrayado es mío.

¹¹⁸⁰ Arendt, *DF*, Cuaderno XVI [I], 361.

¹¹⁸¹ Arendt “Epílogo”, en *PP*, 202. En este caso, utilizo la siguiente traducción más fiel al texto original: “Del desierto y los oasis”. Trad. Juan A. Guerrero, *Revista de Occidente*, 305 (2006): 101. El subrayado es mío.

¹¹⁸² Véase Arendt, “La amenaza del conformismo”, en *EC*, 509-513. Sobre este tema, véase el análisis de Palomar Torralbo, Agustín, “Conformismo, banalidad y pensamiento: figuras de la alienación en las sociedades de masas según Hannah Arendt”, *Astrolabio*, n.º. 11 (2011): 349-358.

¹¹⁸³ Arendt, “On Humanity in Dark Times”, *MDT*, 23. [Trad. cast.: *HTO*, 33].

¹¹⁸⁴ Según Dora Elvira García, Arendt “sostiene que, aunque la integridad personal consciente puede detener a su poseedor de estar implicado con el mal, es improbable que tome alguna acción política positiva, si es un individuo aislado y no está suficientemente ligado al mundo público, al mundo político, al mundo común, al ámbito de la libertad y al reconocimiento de los otros”. García González, *Del poder político al amor al Mundo*, 93.

parte se ha convertido en un poder injusto y políticamente excluyente.¹¹⁸⁵ Estamos obligados con el mundo hasta el punto de poder aparecer en él como unicidad y de salvaguardar la pluralidad que se expresa a través de la multiplicidad de perspectivas.

Sin embargo, la filósofa nunca perdió de vista que la reacción del incluido disidente y el vulnerable resistente contra la violencia ontológica que lo excluye del espacio político, así como la violencia física a la que queda expuesto, podía comportar ella misma cierto grado de violencia. Así queda reflejado cuando recién llegada a los Estados Unidos defendía la necesidad de formar un ejército judío para defenderse en “calidad de lo que estaba siendo atacado”.¹¹⁸⁶ Su postura era clara: “nunca conseguiremos ese ejército si el pueblo judío no lo exige y no está preparado por los cientos de miles con armas en mano para luchar por su libertad y el derecho a vivir como pueblo”¹¹⁸⁷. Esta vindicación poco tenía que ver con la que había criticado a los revolucionarios franceses. Desde la perspectiva arendtiana, no es lo mismo que el motivo de la lucha sea por una cuestión social o política, porque no es lo mismo que en política se considere la satisfacción de necesidades o la libertad como el mayor bien. La primera supone la despolitización del espacio de aparición y su deriva uniforme y violenta, la segunda refleja el reclamo de accesibilidad y de un lugar diferenciado reconocido en el mundo común. Y es que, ella sabía que “la libertad no es un regalo. Tampoco es un premio por los sufrimientos soportados”.¹¹⁸⁸ Como veremos en el próximo capítulo, el punto ciego que se le ha criticado es que la satisfacción de las necesidades tampoco es un regalo y es inseparable de la libertad.

II. 4.3.3. La práctica de la violencia y los límites de la revelación

Probablemente no haya un texto más significativo para repensar la violencia como reacción y su problemática relación con la cuestión de la revelación de la identidad que el prefacio de *Entre el pasado y el futuro*, en el que Hannah Arendt hace una defensa de la Resistencia francesa (y en general europea) contra el nazismo como creadora de espacios de aparición desde la exclusión. Recuperando las palabras del poeta René Char, afirma que “*quien se unió*

¹¹⁸⁵ En el apartado II.5.2.3. veremos que la solidaridad, a diferencia de la compasión o el amor, es para la filósofa “un principio que puede *inspirar* y *guiar* la acción”, manteniendo la distancia necesaria para no identificarse con él o la excluido/a. Arendt, *OR*, 89. [Trad. cast.: *SR*, 90].

¹¹⁸⁶ Arendt, “The Jewish Army”, en *JW*, 137. [Trad. cast.: *ESJ*, 212].

¹¹⁸⁷ Arendt, “The Jewish Army”, en *JW*, 138-139. [Trad. cast.: *ESJ*, 213].

¹¹⁸⁸ Arendt, “The Jewish Army”, en *JW*, 137. [Trad. cast.: *ESJ*, 212].

a la resistencia, se encontró a sí mismo”¹¹⁸⁹ porque se conoció sin las máscaras que la sociedad le asigna ni las que la persona fabrica para protegerse de ella. Y en esa “desnudez” sincera y reveladora que emana de la misma iniciativa de resistir al mal político, las mujeres y los hombres de la resistencia descubrieron que “por primera vez en sus vidas los visitaba una apariencia de libertad”.¹¹⁹⁰ De modo que no fue la motivación ni la intención de confrontar el mal político lo que les permitió conocer la libertad y descubrir quiénes eran,¹¹⁹¹ sino el mismo hecho de haberse “convertido en retadores y haber asumido la iniciativa” de modificar el rumbo que había tomado el mundo.¹¹⁹²

Algunos autores han señalado el carácter problemático de la simpatía arendtiana por la experiencia de la resistencia como creadora de “espacios de libertad”. Por un lado, debido al carácter clandestino que no permitía a sus miembros mostrarse en público y, en ocasiones, tampoco entre ellos mismos.¹¹⁹³ Pero, fundamentalmente, debido a su estrecha vinculación con la acción violenta que, en principio, hace inviable toda individuación y no tiene cualidad de revelación.

La idea de que “la violencia no revela” es uno de los postulados centrales del pensamiento arendtiano. Como he desarrollado en la primera parte de la tesis, su esfuerzo por pensar la política más allá del paradigma de la violencia la lleva a conceder el potencial de la revelación a la palabra.¹¹⁹⁴ De hecho, aunque la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*) tienen una relación de mutua dependencia, considera que la afinidad entre discurso y revelación es mucho mayor que entre ésta y la acción. Hemos visto que sin el discurso que acompaña a la acción, el agente no puede identificarse con ella; y sin la revelación del agente en el acto, la acción se convierte en mero medio para algún fin.¹¹⁹⁵ De modo que la acción sin la mediación de la palabra corre siempre el riesgo de ser sustituida por la celeridad y efectividad de la violencia.

¹¹⁸⁹ Arendt, “Preface”, en *BPF*, 4. [Trad. cast.: *EPF*, 10].

¹¹⁹⁰ *Ídem*.

¹¹⁹¹ Véase Owens, *Between War and Politics*, 49.

¹¹⁹² Arendt, “Preface”, en *BPF*, 4. [Trad. cast.: *EPF*, 10]. Véase Owens, *Between War and Politics*, 50.

¹¹⁹³ Véase Pitkin, *The attack of the blob*, 108 y Hilb, “Violencia y política en la obra de Hannah Arendt”, 35-43.

¹¹⁹⁴ La crítica a la idea de que la violencia “revela”, es algo que Arendt había señalado en su lectura crítica de Marx, que, al considerarla como partera de la historia, “negaba en términos de la tradición el propio contenido sustancial de la libertad entrañado en la capacidad de hablar [...]. La convicción de Marx a propósito de la violencia no es menos herética en términos de la tradición que su convicción a propósito de la labor, y ambas están estrechamente interrelacionadas. La proposición «la labor creó al hombre», formulada a conciencia contra el dogma tradicional «Dios creó al hombre», está en correlación con la afirmación de que la «la violencia revela», la cual se opone a la noción tradicional de que la palabra de Dios es revelación”. Arendt, *KMTO*, 34.

¹¹⁹⁵ Véase Arendt, *HC*, 180. [Trad. cast.: *CH*, 204]. En este caso, tanto la pura acción como la palabra cuando es una forma de acción, se convierten en mera “realización”.

Por eso, aunque en algunos de sus textos aparece como una forma de re-acción, se trataría de una modalidad “pervertida” que no es capaz de revelar al agente.

En este sentido, decíamos que la violencia es “muda” y es negación de los sujetos porque silencia tanto a la víctima que la padece como al que la ejerce.¹¹⁹⁶ Toda acción violenta, incluso la más justificada, “disminuye la capacidad de [...] las personas y el lenguaje, para alcanzar la revelación del yo”.¹¹⁹⁷ Así, se puede afirmar con Simona Forti que en la filosofía política de Hannah Arendt, “la *lexis* vuelve significativa a la acción y, al mismo tiempo, la separa del ámbito de la violencia”.¹¹⁹⁸

No obstante, también hemos visto que si, por un lado, la violencia aparece en su obra como silencio e interrupción de la palabra reveladora de identidad, por otro lado, la pregunta por el “quién” interpela a los sujetos con mayor ímpetu en tiempos violentos, llevándolos a tomar una posición respecto al mundo, tanto desde la inclusión como desde la exclusión de él. Y no solamente resurge con fuerza la pregunta, sino también resuenan con mayor intensidad las respuestas enraizadas en las iniciativas que toman los individuos en esos contextos y que manifiestan la disposición a aceptar o confrontar la pérdida del mundo. Para Hannah Arendt no defenderse cuando uno es atacado es una evasión de la realidad, llegando a decir que “las personas [o pueblos] que no se defienden a sí mismas no son más que un cadáver animado”.¹¹⁹⁹ Pero si esto puede conllevar el deber moral y político de tomar las armas para resistir, es necesario repensar si, en situaciones-límite, el silencio de la violencia como reacción a una ofensa puede revelar algo del mundo y del agente que la ejerce para protegerlo o hacerlo accesible.

En más de una ocasión, es el excluido del espacio político de aparición, el vulnerable resistente, quien aparece como figura política por excelencia, porque desde su misma condición de víctima de la violencia (física o excluyente) re-acciona movilizándose contra ella y en ese acto toma una posición respecto al mundo que se define por su exclusión, la de querer parti-

¹¹⁹⁶ En esta línea señala Kateb: “Those who use violence or force do not talk and hence do not reveal themselves; their victims are not revealed. Those who rule (and the rest) do what they do instrumentally, exploitatively, and manipulatively. They do not engage a world by which they come to be known or come to know others; and thus the speech embedded in those relations is not revelatory”. Kateb, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, 23.

¹¹⁹⁷ Finlay, “Hannah Arendt’s Critique of Violence”, 29.

¹¹⁹⁸ Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, 329.

¹¹⁹⁹ Arendt, “Jewish Politics”, en *JW*, 241. [Trad. cast.: “Política judía”, en *ESJ*, 328]. La cita completa es: “Those people who do not make history, but simply suffer it, tend to see themselves as the victims of meaningless, overpowering, inhuman events, tend to lay their hands in their laps and wait for miracles that never happen. If in the course of this war we do not awaken from this apathy, there will be no place for us in tomorrow’s world-perhaps our enemies will not have succeeded in annihilating us totally, but those of us *who are left will be little more than living corpses*”. Véase también Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, 186 y Owens, *Between War and Politics*, 22.

cipar en él. Ahora bien, en la medida que esta “subversión que se produce desde los márgenes o la exclusión del espacio público”¹²⁰⁰ puede comportar cierto grado de violencia, concentra una tensión que la convierte en condición para reactivar el espacio de aparición y, al mismo tiempo, en el límite de la revelación o, en otras palabras, en la condición para detener la violencia que destruye el mundo común y, a su vez, como límite de su regeneración.

Esto queda reflejado cuando Arendt dice en “Sobre la violencia” que “cada acción, *para bien y para mal* y cada accidente necesariamente destruyen toda la trama en cuyo marco se mueve la predicción y donde encuentra su prueba”.¹²⁰¹ Pero no está en manos de los propios agentes saber con certeza si la acción resulta ser para bien o para mal. Esto se intensifica aún más en el caso de la reacción violenta como respuesta a una ofensa, ya que los agentes no saben si su reacción detiene o, al contrario, reproduce la violencia. Aunque Arendt estaba convencida de que suele reproducirse, creía que está en manos de los espectadores-narradores elaborar un juicio desde una mirada retrospectiva. Si bien nunca llegó a mencionar la influencia de Walter Benjamin en esta tensión presente en sus reflexiones sobre la violencia, parece tener en mente la misma preocupación con la que el filósofo alemán concluía su propio ensayo “Para una crítica de la violencia”: “Para el ser humano no es ya posible sino urgente decidir cuándo se trata efectivamente de violencia limpia en cada caso particular. Pero solo la violencia mítica, no la divina, deja entreverse como tal con certeza, aunque sea en efectos no cotejables entre sí, porque la fuerza redentora de la violencia no está al alcance de los humanos”.¹²⁰² Por lo menos no lo está para los que participan de ella. En cualquier caso, aunque sea empleada para salvar el mundo común, la (re)acción violenta corre más riesgos que cualquier otro tipo de acción de caer en un cíclico repetitivo de venganza y destrucción. En este sentido, lleva razón Richard Bernstein cuando dice que ante este riesgo e incertidumbre ineludible “lo único de lo que podemos estar seguros es que debemos asumir con honestidad la responsabilidad de nuestros actos”.¹²⁰³

A pesar de los múltiples peligros inherentes a la reacción violenta, Arendt acepta que hay momentos en que la respuesta inmediata de autodefensa o un acto de protesta específico pueden no ser “esencialmente” destructivos del espacio político de aparición. De hecho, conside-

¹²⁰⁰ Sánchez, “Hannah Arendt: Los caminos de la pluralidad”, 234.

¹²⁰¹ Arendt, “OV”, en *CR*, 109. [Trad. cast.: “SV”, en *CR*, 115]. El subrayado es mío.

¹²⁰² Walter Benjamin, “Para una crítica de la violencia”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, trad. Roberto Blatt (Madrid: Taurus, 2001), 44. Sobre la relación entre las reflexiones sobre la violencia de Benjamin y Arendt, véanse los artículos de: Finlay, “Hannah Arendt's Critique of Violence”; Gómez Ramos, “Política sin medios y violencia sin fines: Hannah Arendt y Walter Benjamin sobre la violencia” y Swift, “Hannah Arendt, Violence and Vitality”, mencionados antes.

¹²⁰³ Bernstein, *Violence. Thinking without Banisters*, 77.

ra que a veces pueden ser el único modo de evitar su desertificación y de exponer agravios. Representa el reclamo de la palabra silenciada que recurre a la violencia como un “medio desesperado”¹²⁰⁴ (aunque no irracional), no propiamente para hacerse escuchar —puesto que, para ella, será siempre “muda”— sino para llamar la atención de la opinión pública, que es la condición para que quienes son víctimas de la violencia ontológica-existencial y quedan expuestos a sus manifestaciones físicas puedan comenzar a hablar en un contexto de escucha activa.

Desde esta perspectiva, se puede decir que la violencia como reacción y exposición de un agravio revela algo del mundo, pero lo hace solo en un sentido negativo: muestra aquello que lo destruye, ya sea en respuesta a “una injusticia” o como expresión de “poder frustrado”. La reacción violenta ante una ofensa física o la privación de aparición puede detener la violencia que destruye el mundo común, pero, desde la óptica arendtiana, seguirá siendo la manifestación de un poder frustrado, incapaz de rehabilitarlo.

Por eso, el hecho de que reconozca que a veces la violencia “es el único modo de que la voz de la moderación se escuche”, no significa que acabe otorgándole un potencial performativo creador de nuevas realidades.¹²⁰⁵ En la medida que permite manifestar agravios y reclamar un espacio de escucha y aparición, “puede convertirse en un momento necesario del acceso a la libertad”,¹²⁰⁶ como dice Birulés. Pero continuará siendo un momento constatativo de rabia e impotencia, que todavía no deja espacio para la palabra, la reflexión y el juicio, ni para el perdón y la justicia. Por ello, puede convertirse en condición para reactivar el espacio de aparición, pero sigue representando una limitación para la reconfiguración y revelación de la identidad personal. Aunque se trate de una violencia que entra en conexión con la política y, por tanto, ya no pueda decirse que sea puramente anti o a-política, para Hannah Arendt, continúa siendo pre-política.

Si bien no fue pacifista y sabía que la violencia reactiva representa el límite del poder no violento, enfatiza el momento de su superación. No solo por su intrínseca tendencia de deriva destructiva, sino también porque, como dice Hirsh, “nuestra propia libertad depende de que actuemos de manera que superemos la violencia. La violencia es [...] reactiva [...] incapaz de

¹²⁰⁴ Salvando la diferencia fundamental que, para Arendt, la violencia no es “legítima”, coincidiría con su ex marido Günther Anders en defender el uso de “la violencia *solo* como un *medio desesperado* [que no es sinónimo de irracional...] [y] algo provisional” que funciona en límite de lo político. Günther Anders *Estado de necesidad y legítima defensa (Violencia Sí, o No)* (Madrid: Edición de César de Vicente Hernando, Centro de documentación crítica, 2007).

¹²⁰⁵ Arendt, *HC*, 200. [Trad. cast.: *CH*, 223].

¹²⁰⁶ Fina Birulés, “Pensar la violencia y la libertad política. Hannah Arendt”, *VII Jornadas Peruanas de Fenomenología y Hermenéutica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, 23-25 de noviembre (2012): 6. [Disponible online <http://textos.pucp.edu.pe/texto/Pensar-la-violencia-y-la-libertad-politica-Hannah-Arendt>].

desenredarnos de la marisma de heridas pasadas [...]. Nuestra capacidad de actuar, de comprometernos con la acción, de la cual depende la libertad, requiere que nos desprendamos de esta voluntad a la violencia, para que podamos *renovar* nuestro compromiso y responsabilidad por quiénes somos”.¹²⁰⁷ Y precisamente porque “quiénes somos” no es algo que podamos construir de aisladamente, requiere pasar a una fase en la que pueda *renovarse* el encuentro con la diferencia y la forma de convivencia. Pero, puesto que no somos los mismos tras el paso de la violencia, la misma superación de la reacción violenta es ya un momento de revelación de la identidad personal, transformada por la experiencia de la violencia.

Esto plantea, por un lado, que hay una violencia que entra en conexión con la política como espacio de aparición; por otro lado, que hay identidades dañadas, marginalizadas de lo político, pero resistentes, que repolitizan lo prepolítico y, por lo tanto, configuran subjetividades resistentes que amplían los espacios de acción y descentran los espacios en que la identidad puede constituirse. Desde esta perspectiva, la experiencia de la violencia ya no puede ser pensada exclusivamente como *desconfiguradora de la identidad personal*. Aunque en la propuesta política de Hannah Arendt predomina el papel de la violencia (física y simbólica) como destrucción del espacio de aparición y de subjetivación, es necesario repensar en qué sentido interviene en los procesos de (re)configuración de la identidad en tiempos violentos. Por decirlo con el sociólogo Michel Wiewiorka, la experiencia de la violencia puede representar “a la vez, pérdida de sentido y construcción de sentido [...]. Hay experiencias de ese doble proceso que han surgido cuando el sujeto ha sido negado; otras cuando el sujeto ha logrado expresarse y si la violencia continúa, puede suceder que el sujeto vuelva a desaparecer”.¹²⁰⁸

El próximo capítulo pretende dar cuenta de esto. Con la finalidad de explorar la contribución arendtiana al estudio de formas contemporáneas de aparición en marcos violentos, desplaza el foco de análisis de la práctica de la violencia a la situación violenta y las posibilidades de (re)aparecer en ellas. Para ello será fundamental recuperar esas figuras repolitizadoras de lo prepolítico, sin perder de vista que en su obra se articulan como contrapunto de una previa despolitización de la violencia “fundadora” de lo político. En este sentido, la última vía de estudio se adentra en la relación entre la identidad (aparición) y la violencia (desaparición) desde la dialéctica entre lo político y lo prepolítico, para repensar sus márgenes y desdibujarlos.

¹²⁰⁷ Keller, “The Promise of the Unforgiven”, 49.

¹²⁰⁸ Michel Wiewiorka, “La violencia: destrucción y constitución del sujeto”, *Revista Espacio Abierto* 10, n.º 3, (julio-septiembre, 2001): 346-347.

II. 5. LA DIMENSIÓN (PRE)POLÍTICA DE LA VIOLENCIA. ENTRE LOS ESPACIOS DE APARICIÓN Y DESAPARICIÓN

El estudio de la conceptualización arendtiana de la identidad personal, enraizada en su teoría del “espacio político de aparición” sin violencia, nos llevó a explorar distintas dimensiones de la violencia presentes en su trabajo y en qué sentido puede ser pensada como productora de “espacios de desaparición”. Sin embargo, también se ha visto que en ciertas circunstancias puede convertirse en el último recurso para preservar o reclamar dicho espacio de aparición. El objetivo de este último capítulo es recuperar la tensión que emerge de ambos postulados, mediante el análisis de la dimensión (pre)política de la violencia y su relación con el tratamiento político de la identidad personal. Desplazaremos el foco de atención a los márgenes, como dice Judith Butler, “altamente poblados”,¹²⁰⁹ a sus desbordamientos y al “cruce” como un productor de sentido que descentra los ámbitos en que se manifiesta(n) la(s) violencia(s) y articulan las identidades.¹²¹⁰

Para ello, será necesario explorar dos movimientos opuestos que coexisten en la obra de Arendt en continua tensión y rearticulación. Por un lado, la despolitización de la violencia “fundadora” del espacio político de aparición, que determina quiénes forman parte de él y podrán mostrarse; una violencia que es a veces física, pero en todo caso excluyente de la demarcación de “lo político” y que parece dejar sin significación pública a los que han sido marginados o expulsados.¹²¹¹ Por otro lado, la repolitización de lo prepolítico, de los ámbitos de exclusión y de los propios márgenes como auténticos espacios de acción, configuración y revelación de la identidad personal.

Los estudios que se aproximan a su propuesta desde el filtro exclusivo de la primera perspectiva, suelen llegar a la conclusión de que la filósofa asume “el punto de vista interno” de la esfera política y que su teoría política de la identidad desemboca en un elitismo poco crítico con la violencia hacia los excluidos e “hipercrítico” con la violencia que éstos toman para

¹²⁰⁹ Butler, *Vida precaria*, 78.

¹²¹⁰ Sobre la idea del “cruce” como productor de sentido, véase Marisa Belausteguigoitia Rius, “Límites y fronteras: la pedagogía del cruce y la transdisciplina en la obra de Gloria Anzaldúa”, *Estudios Feministas*, 17, n.º 3, (2009): 755-767; Michel Wieviorka, *Violence. A New Approach*, trad. David Macey (Londres: Sage 2009), 144-164 y del mismo autor “La violencia: Destrucción y constitución del sujeto”, 337-347.

¹²¹¹ En este punto, es central tener nuevamente presente la distinción que establece Walter Benjamin entre la violencia “fundadora” y la violencia “mantenedora” del orden jurídico-político en “Para una crítica de la violencia”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, op. cit., 40-41. Utilizaré el término de “violencia fundadora” de lo político, a pesar de que Arendt no lo aceptaría.

liberarse de la opresión.¹²¹² Aquellos que, por otra parte, centran el foco de análisis exclusivamente en los conceptos arendtianos de pluralidad, apertura del “mundo común” y en la separación entre la violencia y el poder como una alternativa para pensar las relaciones políticas más allá de la confrontación violenta, suelen perder de vista los sesgos de su propuesta, dificultando la tarea de revisión crítica.

En las próximas páginas intentaré demostrar que es en la misma tensión entre ambos movimientos donde se articulan los espacios de aparición más significativos, incluso para esta teórica de la *polis* y la delimitación de esferas o, al menos, desde esta relectura que no pretende recuperar textualmente sus postulados, pero tampoco detenerse en la mera crítica deconstructiva de sus múltiples tensiones, sino repensarlas e intentar ir más allá de ellas. Desde esta aproximación, su propio modo de “pensar aporéticamente”¹²¹³ se convierte en un recurso fundamental para traspasar las fronteras que ella misma establece y explorar el espacio que se abre *entre* lo político y lo prepolítico, los espacios de aparición y desaparición como morada de una *tensión irresoluble*.

La intersección entre la violencia prepolítica y la construcción política de la identidad personal ofrece un punto de vista privilegiado para explorar dicha tensión. Los tres apartados siguientes se adentran en esta encrucijada a través del análisis de la despolitización de la violencia fundadora y sustentadora del espacio político de aparición, así como las críticas que se han hecho de ella (5.1); la repolitización de los espacios prepolíticos por parte de quienes se resisten a la exclusión y articulan toda una serie de respuestas innovadoras (5.2); y, por último, la brecha que se abre entre ambos como espacios de desbordamiento y producción de sentido, espacios de *trans-acción* y reaparición (5.3).

II. 5.1. El momento prepolítico de la violencia

¹²¹² Esto quedaría reflejado en la crítica de Arendt a Sartre, Fanon y en general a la violencia anticolonial. Véase Gines, “Only Violence and Rule over Other Could Make Some Men Free”, en *Hannah Arendt and the Negro Question*, 93-111.

¹²¹³ Para un desarrollo del “pensamiento aporético” de Hannah Arendt, véase Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights*, 56-59; y como “paradoja productiva”, véanse Hirsch, “The Promise of the Unforgiven”, 46; Mark Muhannad Ayyash. “The paradox of political violence”. *European Journal of Social Theory* 16, 3 (2013): 342-356. Para un análisis de la “paradoja (y la) política”, considerando las aportaciones de Arendt, véase también Bonnie Honig, *Emergency Politics: Paradox, Law, Democracy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010).

II.5.1.1. La fundación de la libertad y la despolitización de la violencia

En los capítulos anteriores hemos visto que Arendt articula su teoría del espacio político de aparición despolitizando toda una serie de ámbitos y dimensiones de la vida humana que, según ella, ponen en peligro la acción común y la posibilidad de aparecer como individualidades únicas. La despolitización de las esferas íntima y privada, así como de las identidades sociales, las emociones o las necesidades biológicas, parten de su temor a cualquier proceso homogeneizador que pudiese poner en peligro la pluralidad como condición de la acción y núcleo de la vida política. Sea en su modalidad física-instrumental u ontológica-existencial, la violencia aparece cuando el poder se debilita y éste mengua siempre que las relaciones interhumanas dejan de estar mediadas por las palabras para estar determinadas por algún tipo de coacción. En este apartado me centraré en la despolitización arendtiana del fenómeno de la violencia en sí mismo y en cómo su articulación en algo contrario a la vida pública parecería convertirse en un requisito de su esquema político.¹²¹⁴

Esto quedaba reflejado en el desplazamiento de la violencia a un doble exterior que Arendt toma del modelo griego, mencionado en el primer capítulo: por un lado, la violencia de la guerra en el ámbito de las relaciones internacionales y, por otro, la violencia despótica en el ámbito doméstico, que permitía a los hombres (concretamente, helenos y ciudadanos libres) acceder al espacio político y ejercer la libertad entre sus iguales. Según Norma Moruzzi, “si la vida política clásica se definía y organizaba en torno a un compromiso con el habla y la acción, *la exclusión de la amenaza de la violencia muda era lo que en parte definía las fronteras de ese compromiso*”.¹²¹⁵ Articulada como coacción de la vida y/o de la muerte, la violencia persiste en estos dos extremos que rodean el espacio de la pluralidad. Esto significa que “los límites internos y externos de la vida política de la ciudad están demarcados por las restricciones abruptas a la posibilidad de violencia”,¹²¹⁶ solo porque ésta ha sido desplazada hacia lo que se ha predefinido como prepolítico.

Desde esta perspectiva, el precio que se paga por la fundación y sustentación del espacio pacífico de aparición es sumamente elevado. Si hay ciudadanos que pueden hablar y hacerse visibles es gracias a una violencia que Arendt, al igual que los griegos —o por lo menos, desde una aproximación simplista a la reflexión que hace de ellos—, considera “prepolítica”, sin llegar a dar cuenta del modo en que esa violencia constituye, sostiene y transforma continua-

¹²¹⁴ Moruzzi, *Speaking through the Mask*, 139.

¹²¹⁵ *Ídem*. El subrayado es mío.

¹²¹⁶ *Ídem*.

mente el sentido de lo político.¹²¹⁷ Esto está presente en *¿Qué es la política?* y especialmente en *La condición humana*, donde recupera simbólicamente ese modelo para repensar qué es la vida política, cómo protegerla y cómo ha de ser vivida.¹²¹⁸ Incluso en *Los orígenes del totalitarismo* anticipa su tratamiento (hasta cierto punto) despolitizado de la violencia. Si bien, como ya se ha señalado, en ese libro todavía no distingue entre “poder político” y “violencia prepolítica”, el análisis del imperialismo y la violencia totalitaria, basada en la absoluta indistinción de las esferas de la vida humana, activa la necesidad de pensar una forma de convivencia política que supere su tradicional identificación con la violencia.

Sin embargo, es en *Sobre la revolución* donde Arendt se adentra de lleno en el estudio de la fundación del espacio político y la despolitización de la violencia a la que tradicionalmente se la ha vinculado. Según Young-Bruehl, esa obra debe ser leída como un “estudio de caso” del ejercicio del poder y la libertad, de la acción como nuevo comienzo, en este caso, el comienzo de un nuevo cuerpo político: la República. En capítulos anteriores adelanté que, frente al “fracaso” de la Revolución francesa por su desviación hacia la causa social, Arendt recupera el “espíritu revolucionario americano” como ejemplo histórico de la institucionalización del espacio político de aparición anterior a toda constitucional formal. A través de un análisis comparado de ambas revoluciones modernas en sus contextos de secularización y abolición de la monarquía, de pérdida de referencias “absolutas” y de una determinada comprensión de la autoridad y el poder basada en ellas, narra su particular relato de las revoluciones como fundación de la comunidad política sin otro fundamento que la propia experiencia de su comienzo.

Ahora bien, el hecho de que *Sobre la revolución* explore un acontecimiento histórico no significa que sea un estudio propiamente histórico. Eric Hobsbawm llega a la conclusión de que muchas de las lagunas históricas que abundan en esta obra, lejos de manifestar la ignorancia de la filósofa sobre el tema, demuestran su preferencia por “una construcción metafórica o un sentido poético”¹²¹⁹ de la fundación política. Aunque no es posible aproximarse a este libro exclusivamente en esos términos, no hay duda que hacerlo desde una perspectiva histórica no es un buen comienzo. En su lugar, debería ser leído de forma semejante a *Los orígenes del totalitarismo*, como confluencia de distintos enfoques (político, psicológico, social,

¹²¹⁷ Retomaré detalladamente este tema en el apartado II.5.2.1.

¹²¹⁸ Véase Young-Bruehl, *Why Arendt Matters*, 80.

¹²¹⁹ Hobsbawm, “Hannah Arendt on Revolution”, en *Revolutionaries*, *op. cit.*, 207-208. Y continúa diciendo: “she has considerable perception about the psychological motives and mechanism of individuals [...] and she has occasional flashes of insight, that is to say, she sometimes makes statements which, while not particularly well-founded on evidence or argument, strike the reader as true and illuminating. But that is all. And it is not enough.”

literario, también histórico y sociológico) y disciplinas que articulan una perspectiva coral de difícil encasillamiento. En todo caso, hay un acuerdo generalizado en que se trata de una obra de teoría política con una clara voluntad de ejemplificación o concreción práctica de muchos de los postulados arendtianos y que algunas filósofas como Simona Forti han considerado como “un privilegiado punto de observación para verificar la influencia sobre la realidad de los conceptos [y distinciones] arendtianos [...]”.¹²²⁰ Precisamente por este motivo, debería leerse como el relato de los triunfos y fracasos políticos de las revoluciones modernas, de sus repercusiones y olvido, que a su vez permiten a la filósofa seguir articulando su propio relato de la violencia contrapuesta a la política.

Si Arendt construye su teoría política en un siglo protagonizado por las guerras y las revoluciones que llevaron a percibir la violencia como denominador común,¹²²¹ *Sobre la revolución* representa el intento de desvincular el acontecimiento revolucionario de su identificación con la violencia y de ésta con la necesidad histórica. La filósofa encuentra el origen de esta doble falsa identificación en la influencia del modelo francés en la tradición del pensamiento revolucionario, con la filosofía de la historia de Hegel y fundamentalmente Karl Marx a la cabeza.¹²²² En el capítulo anterior, he mencionado que al postulado marxista de que el trabajo (entendido, además, en términos de actividad laboral) “contiene la humanidad del hombre”,¹²²³ el filósofo añade la tesis de que “la violencia es la comadrona de todas las sociedades viejas que llevan en su seno una nueva”¹²²⁴ y que, por lo tanto, la historia muestra su verdadero rostro en las guerras y las revoluciones. Arendt llega a la conclusión de que la confluencia de estos postulados deriva en la sustitución de la experiencia de la libertad por la necesidad (histórica) y una comprensión de la revolución como expresión inevitable de esa necesidad y esa violencia.¹²²⁵ Desde este punto de vista, la violencia deja de ser la última ratio de la política para convertirse en “el elemento constituyente de todas las formas de gobierno”.¹²²⁶ Es así como se articula “el mito de la violencia revolucionaria creadora”¹²²⁷ a partir

¹²²⁰ Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, 287.

¹²²¹ Véase Arendt, “OV”, en *CR*, 105. [Trad. cast.: “SV”, en *CR*, 111].

¹²²² Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, 288.

¹²²³ Arendt citando a Marx en “Tradition and the Modern Age”, en *BPF*, 22. [Trad. cast.: “La tradición y la Época moderna”, en *EPF*, 28].

¹²²⁴ Arendt “Tradition and the Modern Age”, en *BPF*, 21. [Trad. cast.: *EPF*, 27].

¹²²⁵ Para el desarrollo de esto, véase también Arendt, *KMTO*, 33.

¹²²⁶ Arendt “Tradition and the Modern Age”, en *BPF*, 22. [Trad. cast.: *EPF*, 28].

¹²²⁷ Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, 288.

del modelo de la Revolución francesa, desde el que habrían sido interpretadas el resto de las revoluciones, incluso las que la habían precedido, como es el caso de la americana.

Con el fin de confrontar esta interpretación, Arendt comienza *Sobre la revolución* redefiniendo el mismo concepto de “revolución” y esboza la historia socio-política de sus transformaciones. Para ello, recupera la etimología latina del término “*re-volut-io*” en tanto “acción y efecto de dar vuelta” y retoma el origen astronómico de su uso como movimiento cíclico de los cuerpos celestes. Desde que el concepto de revolución se popularizó gracias a la obra de Copérnico, *Sobre las revoluciones de los orbis celestes (De revolutionibus orbium coelestium)*, hasta que adquirió un sentido puramente político, no dejó de aludir a la idea de “retorno”. Durante un largo periodo de tiempo, en su uso propiamente socio-político significó “restauración”. Incluso las revoluciones modernas que representan el momento en que adquieren el significado actual de “cambio radical”, fueron experimentadas por sus actores como restauración de un orden que había sido corrompido por el despotismo monárquico.¹²²⁸

Sin embargo, el énfasis arendtiano en el origen del fenómeno revolucionario como restauración no pierde de vista su carácter puramente espontáneo. Una vez más, toma la idea de “ese súbito alzarse de un pueblo oprimido por mor de su libertad, y nada más”¹²²⁹ de su admirada Rosa Luxemburgo. Los hombres y las mujeres que se habían embarcado en esa empresa común se dieron cuenta en el mismo curso de la revolución que ya no podían volver atrás y que aquello que habían proyectado como una restauración se había convertido en el comienzo de un nuevo orden político. Fue en ese momento cuando, según Hannah Arendt, la “revolución” adquirió el sentido propiamente moderno que ha caído en el olvido: la revolución como “fundación de la libertad”,¹²³⁰ esto es, la constitución y preservación de un cuerpo político como “una nueva morada donde poder albergar[la]”.¹²³¹ Precisamente porque hace coincidir la experiencia de un nuevo origen con la experiencia de la libertad,¹²³² el fenómeno revolucionario se le presenta como el acontecimiento político por excelencia.

No obstante, al mismo tiempo, la pone en relación con dos problemas de profundo calado que se entrecruzan y remiten continuamente a lo largo del texto. Por un lado, el “problema de la arbitrariedad inherente a todo comienzo” (*beginning*), por el hecho de ser interrupción

¹²²⁸ Véase Arendt, *OR*, 44. [Trad. cast.: *SR*, 45].

¹²²⁹ Arendt, *KMTO*, 71.

¹²³⁰ Esta definición de la revolución se repite en numerosas ocasiones a lo largo del texto. Por nombrar solo una de las más claras: Arendt, *OR*, 125. [Trad. cast.: *SR*, 124].

¹²³¹ Arendt, *OR*, 35. [Trad. cast.: *SR*, 36].

¹²³² Véase Arendt, *OR*, 29. [Trad. cast.: *SR*, 29]. En este sentido, enfatiza “es, pues, de suma importancia para la comprensión del fenómeno revolucionario en los tiempos modernos no olvidar que la idea de libertad debe coincidir con la experiencia de un nuevo origen”.

de la temporalidad y los procesos.¹²³³ Es un problema porque si, como dice Arendt, “la verdadera naturaleza del comienzo comporta en sí un elemento de completa arbitrariedad”,¹²³⁴ parecería justificar su identificación con el origen violento de la comunidad política. Por otro lado, destaca el “problema del absoluto”, esto es, la apelación a un fundamento trascendente que permita evadir las perplejidades del nuevo comienzo y dar estabilidad a la fundación de la libertad.

La idea de que “en el origen fue el crimen” parece ser una constante en la tradición del pensamiento político. Al menos así lo demuestran las leyendas fundacionales que han impregnado su imaginario. Como nos recuerda Arendt, “los primeros hechos de que da testimonio nuestra tradición bíblica o secular [...] han pervivido a través de los siglos con la fuerza que el pensamiento humano logra en las raras ocasiones en que produce [...] fábulas universalmente válidas. La fábula se expresó claramente: toda la fraternidad de la que hayan sido capaces los seres humanos ha resultado del fratricidio, toda organización política que hayan podido construir los hombres tiene su origen en el crimen”.¹²³⁵

A lo largo de este apartado, iremos viendo cómo ella intenta enfrentarse a esta tradición oponiendo a la “violencia revolucionaria” lo que entiende por “espíritu revolucionario” basado en el poder de las palabras y las promesas mutuas, sin por ello perder de vista el elemento de arbitrariedad presente en todo comienzo. Así, la primera perplejidad que plantea el libro es: ¿cómo pensar esa arbitrariedad del comienzo, concretamente el comienzo de la comunidad política, sin poner en peligro la fundación de la libertad?, ¿cómo sortear la vinculación entre la fundación de un nuevo cuerpo político sustentador de la libertad y la violencia?; o, en palabras de Fina Birulés, “¿cómo (re)comenzar el tiempo, cómo pavimentar el presente, cómo evitar el punto ciego de la natalidad que la liga a la violencia?”.¹²³⁶

La solución tradicional ha consistido en apelar a un fundamento absoluto que permita eludir esa arbitrariedad y estabilizar dicho comienzo o, por decirlo con Arendt, “la introducción de un iniciador cuyos propios comienzos no se ponen en cuestión, debido a que se extiende «de la eternidad a la eternidad». Esta eternidad es el absoluto de la temporalidad y, en la medida en que el origen del universo penetra en la región del absoluto, deja de ser

¹²³³ Esto ya quedaba de manifiesto al final del capítulo anterior, donde Arendt reconocía que “cada acción, para bien y para mal y cada accidente necesariamente destruyen toda la trama [...]”. Arendt, “OV”, en *CR*, 109. [Trad. cast.: “SV”, en *CR*, 115].

¹²³⁴ Arendt, *LM*, 207. [Trad. cast.: *LVE*, 441].

¹²³⁵ Arendt, *OR*, 20. [Trad. cast.: *SR*, 20].

¹²³⁶ Birulés, *Una herencia sin testamento*, 126.

arbitrario y se enraíza en algo [...]”¹²³⁷ Pero esto introduce el segundo problema con el que lidia en *Sobre la revolución*: ¿cómo comenzar algo nuevo sin quedar atrapados en la arbitrariedad que lleva consigo todo origen y sin que el modo de resolverlo suponga apelar a una instancia externa y trascendental, que ponga en peligro su contingencia? Esta problemática de intentar dar estabilidad a la experiencia de la libertad que emana del acto fundacional de un nuevo orden político, sin recurrir a fundamentos externos,¹²³⁸ está en relación directa con la necesidad de “fundar una nueva autoridad”¹²³⁹ que garantice cierta estabilidad y con la crítica arendtiana de la soberanía, vinculada a la idea del monopolio legítimo de la violencia.

Gran parte del libro está dedicado a explorar por qué el contexto secularizado de las revoluciones modernas no fue suficiente para erradicar los fundamentos trascendentes y, de hecho, fomentó la búsqueda de nuevos absolutos.¹²⁴⁰ Pero, como Arendt adelanta en el primer capítulo, “el hallazgo de un nuevo absoluto que reemplace al absoluto del poder divino, carece de solución, debido a que el poder, dado el supuesto de la pluralidad humana, nunca puede aspirar a la omnipotencia [...]”¹²⁴¹ Ya sea la invocación de un Dios todopoderoso, la voluntad general del pueblo o la idea de un derecho natural, todas estas alternativas anulan la contingencia intrínseca a la fundación política. De ahí que, en su rechazo de toda referencia absoluta, se adentre en el análisis de las perplejidades de la fundación en su propia contingencia. Algo que, como ella misma llega a indicar, no parece encontrar salida, al menos desde una primera aproximación: “si la fundación era el propósito y el fin de la revolución, entonces el espíritu revolucionario no era simplemente el espíritu de dar origen a algo nuevo, sino de poner en marcha algo permanente y duradero [...]. De lo cual, desgraciadamente, parece deducirse que no hay nada que amenace de modo más peligroso e intenso las adquisiciones de la revolución que el espíritu que les ha dado vida”¹²⁴²

No es mi intención detenerme en el complejo tema de la autoridad y el problema de la perdurabilidad del “espíritu revolucionario” que ninguna de las revoluciones modernas llegó

¹²³⁷ Arendt, *OR*, 206. [Trad. cast.: *SR*, 213].

¹²³⁸ Véase Birulés, *Una herencia sin testamento*, 122.

¹²³⁹ Arendt, *OR*, 182. [Trad. cast.: *SR*, 188].

¹²⁴⁰ “No deja de ser curioso que los hombres de las revoluciones sintiesen desesperadamente la necesidad de un absoluto en el preciso instante en el que las circunstancias les forzaban a la acción, pero quizá puede explicarse, al menos parcialmente, por los antiguos hábitos de pensamiento de Occidente, según los cuales todo origen completamente nuevo requiere de un absoluto del que brotar y a través del cual poder ser «explicado»”. Arendt, *OR*, 206. [Trad. cast.: *SR*, 213].

¹²⁴¹ Arendt, *OR*, 39. [Trad. cast.: *SR*, 40].

¹²⁴² Arendt, *OR*, 232. [Trad. cast.: *SR*, 240].

a resolver.¹²⁴³ Puesto que aquí nos interesa la “relación” (o ausencia de ella) entre la fundación y la violencia, me centraré exclusivamente en el problema de los comienzos y su arbitrariedad, en cómo a través de la recuperación del “espíritu revolucionario” basado en el poder de la palabra, Arendt se enfrenta a la tradición predominante que vincula el origen de toda organización política a la violencia, sin negar por ello su carácter arbitrario. Si finalmente logra su cometido y cuáles son las consecuencias de su análisis para la comprensión de la violencia, es algo que se verá al final de este apartado. Primero es necesario analizar cómo articula esa confrontación.

II.5.1.1.1. Liberación, libertad y abismo

Hannah Arendt toma como punto de partida la tesis de que si bien los golpes de Estado, las insurrecciones o las guerras civiles comparten con la revolución el fenómeno de la violencia, ni ésta ni el mero cambio de régimen sirven para dar cuenta del fenómeno de la revolución.¹²⁴⁴ Esto no significa que pretenda negar toda relación entre ambas. De hecho, en el capítulo anterior quedó de manifiesto su insistencia en que la libertad no puede ser pensada como “un premio por los sufrimientos padecidos”. Sin embargo, esta postura no deriva en la introducción del mito de la violencia revolucionaria que pretendía confrontar.¹²⁴⁵ En lugar de ello, se dispone a separar la fase prepolítica de rebelión, generalmente violenta, de la fase propiamente política de revolución, basada en las alianzas. En otros términos, distingue entre “la empresa de liberación” y “la fundación de la libertad”.¹²⁴⁶

La liberación es un acto de ruptura que consiste en desprenderse de alguna forma de coacción, opresión u obstrucción. Hemos visto que “la necesidad” y la “violencia” (tanto física como otras modalidades menos perceptibles) son los dos tipos de coacciones que están en el trasfondo de su propuesta como continua amenaza de la vida política. Por un lado, liberarse

¹²⁴³ Sobre el tema de la autoridad, véase Arendt, “What Is Authority?”, en *BPF*, 91-141. [Trad. cast.: *EPF*, 101-153]. Para un análisis profundo de este tema en su obra, véase la tesis doctoral Edgar Straehle Porras. *Hannah Arendt: Una lectura desde la autoridad* (Universitat de Barcelona. Facultat de Filosofia, 2016). Véase también Bonnie Honig, “Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic”, en *The American Political Science Review* 85, n.º 1 (1991): 97-113; Antonio Rivera García, “Crisis de autoridad: sobre el concepto político de «autoridad» en Hannah Arendt”, *Daimon*, n.º 26 (2002), 87-106; Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights*, 164-187.

¹²⁴⁴ Véase Arendt, *OR*, 34-35. [Trad. cast.: *SR*, 35-36].

¹²⁴⁵ En “Sobre la violencia”, Arendt dirá que “los dolores del parto preceden, pero no causan el embarazo”. Arendt, “OV”, en *CR*, 113. [Trad. cast.: “SV”, en *CR*, 118-119]. De forma similar ve a la fase prepolítica de la violencia: ésta no es partera de la historia, ni causa la revolución, aunque generalmente la precede e incluso se convierte en condición de la misma.

¹²⁴⁶ Arendt, *OR*, nota n.º 1, 299. [Trad. cast.: *SR*, 143].

de las necesidades biológicas no significaba erradicarlas por completo, sino dejar de estar determinados por ellas. Sin duda, ésta es una de las principales preocupaciones presentes en la obra de Arendt. Sin embargo, también hemos visto que no se detiene exclusivamente en ella. Forma parte de un entramado más amplio ligado a la compulsión de la naturaleza en general, a todo aquello que es recibido y no puede ser puesto en cuestión en el espacio político. Por otra parte, liberarse de la dominación violenta implica confrontar el daño físico o cualquier otra forma de obstrucción que suponga un daño a la integridad física o moral.

Arendt no pretende negar estas evidencias, pero considera que ambos actos de liberación representan un momento destructivo que rompe con los factores limitantes de la acción común y habilita las condiciones para pasar a la fase constructiva de la libertad. Ésta encarna la experiencia viva de la acción común como iniciativa que, en el caso de la revolución, representa el momento constitutivo de una nueva morada donde poder albergarla.¹²⁴⁷ Tal morada es siempre la esfera de la pluralidad y ese momento fundacional de un *Novus Ordo Saeculorum*, lo es también del “Nosotros plural” que “surge cada vez que los hombres vivimos juntos”¹²⁴⁸ y se convierte en la condición para que el “yo” pueda aparecer como unicidad. Como ha quedado de manifiesto, la confluencia de las dimensiones asociativa y agonial de ese espacio político de la libertad, el diálogo y la acción común, no significa que carezca de conflicto, pero en ningún caso admite el recurso a los medios físicos de la violencia para zanjar el vaivén continuo de consenso y disenso que lo articula y sustenta.

Al igual que otras tantas distinciones del pensamiento arendtiano, la que establece entre la libertad y la liberación se corresponde con la multiplicidad de binomios que articulan su red conceptual.¹²⁴⁹ Si la primera es pública, coincide con la acción política y requiere de los otros; la liberación es prepolítica, está vinculada a la vida privada entendida como privación y al mutismo de la violencia. Sin embargo, la relación entre una y otra no es de contraposición. La misma Arendt llega a decir que “la liberación, cuyos frutos son la ausencia de coerción y la posesión del “*poder de locomoción*, es ciertamente un *requisito de la libertad* —nadie podría llegar a un lugar donde impera la libertad si no pudiera moverse con libertad”¹²⁵⁰

Ahora bien, esto no convierte a la liberación en la “causa” de la libertad. No podría serlo porque la disolución de la coacción de las necesidades y la violencia no conlleva directamente la experiencia viva de la libertad. Ésta necesita, “*además*, [...] la compañía de los

¹²⁴⁷ Arendt, *OR*, 35. [Trad. cast.: *SR*, 36].

¹²⁴⁸ Arendt, *LM*, 199. [Trad. cast.: *LVE*, 434].

¹²⁴⁹ Sobre la dificultad de distinguirlas y la necesidad de hacerlo, véase Arendt, *OR*, 33. [Trad. cast.: *SR*, 34].

¹²⁵⁰ Arendt, *OR*, 32. [Trad. cast.: *SR*, 33]. El subrayado es mío.

otros [...]”.¹²⁵¹ Si, como Arendt no deja de repetir, la política es el espacio de la libertad que “solo empieza donde acaba el reino de las necesidades materiales y la violencia física”,¹²⁵² la revolución, en tanto fundación de una morada para ella, comienza cuando se ha superado la coacción de la necesidad y las armas físicas e ideológicas han sido sustituidas por el poder de las palabras que emana de los mismos pactos y alianzas. Se trata de dos fases diferenciadas: el uso de la violencia es solo “el primer acto del gran drama”¹²⁵³ de la revolución, el acto prepolítico como precondition de la misma, pero no su origen.

La brecha que se abre entre ambos es, según Arendt, un “hiato entre el desastre y la salvación, entre la liberación del viejo orden y la nueva libertad encarnada en un *novus ordo saeculorum* [...]”.¹²⁵⁴ Un *hiatus* cuya propia etimología remite a la idea de interrupción y, a su vez, a la idea de apertura de un espacio, un *entre* la disolución (a veces violenta) de un orden que *ya no* oprime y otro nuevo que *todavía no* ha irrumpido para transformar la misma estructura del mundo. Este intervalo apunta a lo que Arendt denomina el “abismo de la libertad”: “el abismo de la nada que se abre ante toda acción de la que no podemos dar cuenta a través de una cadena fiable de causa y efecto, ni tampoco explicar con las categorías aristotélicas de potencialidad y actualidad”.¹²⁵⁵

La libertad como comienzo de lo impredecible, de lo inimaginable que irrumpe en el curso de la historia y “quiebra el *continuum*, la secuencia del tiempo cronológico”,¹²⁵⁶ tampoco permite predecir lo que vendrá después. Una vez rota la cadena causal que hace derivar unos sucesos de otros, también se desfonda el suelo que los sustenta. Puesto que esa cadena queda interrumpida con el acto de liberación, la libertad no puede deducirse automáticamente de ella ni puede entenderse en sus mismos términos. Precisamente porque el hiato entre libertad y liberación deja al “iniciador” sin nada en lo que poder sostenerse,¹²⁵⁷ despeja el terreno para que la libertad pueda irrumpir en el mundo con la estructura abisal que le es inherente.¹²⁵⁸

¹²⁵¹ Arendt, *What is Freedom?*, en *BPF*, 148. [Trad. cast.: *EPF*, 160].

¹²⁵² Arendt, *QP*, 71.

¹²⁵³ Arendt, *OR*, nota n.º 1, 299. [Trad. cast.: *SR*, 143].

¹²⁵⁴ Arendt, *LM*, 204. [Trad. cast.: *LVE*, 438].

¹²⁵⁵ Véase Arendt, *LM*, 207. [Trad. cast.: *LVE*, 441].

¹²⁵⁶ Arendt, *LM*, 208. [Trad. cast.: *LVE*, 442].

¹²⁵⁷ Véase Arendt, *LM*, 207. [Trad. cast.: *LVE*, 441].

¹²⁵⁸ Véase Arendt, *LM*, 208. [Trad. cast.: *LVE*, 442]. Véase también Alan Keenan, “Promises, Promises: The Abyss of Freedom and the Loss of the Political in the Work of Hannah Arendt”, *Political Theory* 22, n.º 2 (2016): 299 y Rodrigo Cordero, “It Happens ‘in-between’: On the Spatial Birth of Politics in Arendt’s *On Revolution*”, *European Journal of Cultural and Political Sociology* 1, n.º 3 (2014): 255.

La confusión entre libertad y liberación es, según Arendt, el mayor error en el que han incurrido los historiadores e incluso los propios agentes de la revolución. Sin embargo, sostendrá que si algo distingue a los protagonistas de la Revolución americana es que no quedaron atrapados en el periodo violento de liberación. Sin ser del todo conscientes, se embarcaron en una “revolución” precisamente porque comprendieron que, aun teniendo relación con la rebelión, no es la consecuencia directa de ella y que, si bien la liberación es requisito para que la libertad pueda aflorar, nunca la genera. Pues, la libertad como capacidad de comenzar lo inesperado en la acción con otros es, por decirlo de algún modo, causa de sí y fin en sí.

II.5.1.1.2. El problema del origen y su arbitrariedad

La confusión entre la libertad y la liberación está presente en el problema del origen de la comunidad política. No obstante, éste remite al problema mucho más profundo del carácter arbitrario inherente a todo comienzo. En las primeras páginas del apartado, decía que esta peculiaridad del comienzo parece justificar la identificación de la fundación política con la violencia y las grandes leyendas fundacionales habrían dado cuenta de ello. La propia Arendt llega a decir “Caín mató a Abel, y Rómulo mató a Remo; la violencia fue el origen y, por la misma razón, ningún origen puede realizarse sin apelar a la violencia, sin la usurpación”.¹²⁵⁹

Algunos autores se han centrado en afirmaciones como estas para criticar la profunda contradicción en la que la filósofa parece quedar atrapada: “para Arendt, los comienzos son violentos [...] y, sin embargo, los comienzos también son la fuente del poder, que se posiciona precisamente como lo que es diametralmente opuesto a la violencia. El poder es producto de un acto violento y, sin embargo, la violencia es lo que ‘destruye el poder’”.¹²⁶⁰ Pero es importante no perder de vista que Arendt no detiene su análisis en la “*afinidad* interna existente entre la arbitrariedad inherente a todo origen y la potencialidad del hombre para el crimen”,¹²⁶¹ y por eso busca vías alternativas que permitan superar esta vinculación.

En cierta medida, encuentra una alternativa en la experiencia de los “Padres fundadores” de Estados Unidos que, con la finalidad de comprender su propia fundación, dirigieron la mirada a aquellas leyendas fundacionales ajenas al crimen originario como manifestación ineludible de la arbitrariedad del comienzo.¹²⁶² La *Eneida* de Virgilio aparece en *Sobre la re-*

¹²⁵⁹ Arendt, *OR*, 20. [Trad. cast.: *SR*, 20].

¹²⁶⁰ Keller, “The Promise of the Unforgiven”, 50.

¹²⁶¹ Arendt, *OR*, 209. [Trad. cast.: *SR*, 216].

¹²⁶² Véase Arendt, *LM*, 207. [Trad. cast.: *LVE*, 441].

volución y al final de *La vida del espíritu* como el referente básico que permite pensar la fundación de Roma más allá del fratricidio originario. En lugar de remitir su origen al asesinato de Remo a manos de Rómulo, recupera la figura de un superviviente de la guerra de Troya, Eneas, que, para fundar Troya *de nuevo* en suelo italiano, recurre a los pactos y las alianzas entre los pueblos en conflicto.¹²⁶³ Como señala Arendt, ello no significa que esta leyenda esté libre de violencia, de hecho, la guerra entre Eneas y los nativos italianos da cuenta de ello. Pero este desplazamiento que en el siglo II los romanos hicieron de su propio origen resitúa la fundación en “el tratado-ley entre dos pueblos diferentes y hostiles”.¹²⁶⁴ Algo que, veremos enseguida, será clave para la comprensión arendtiana de la Revolución americana.

Si bien la recuperación de esta leyenda fue central para la autointerpretación de los Padres fundadores de Norteamérica, acabaron considerando su propia experiencia de la constitución de la libertad como la fundación de una “nueva Roma”, de forma similar a la que los propios romanos habían interpretado su origen como renacimiento de Troya.¹²⁶⁵ En consecuencia, ni unos ni otros pudieron resolver el problema del comienzo absoluto. Según Arendt, esto pone en evidencia que la dificultad de dar cuenta de la arbitrariedad del origen, concretamente del origen de la comunidad política, no está desvinculada de “la dificultad de contar la historia del ‘nosotros’ en términos no necesarios”.¹²⁶⁶ Al fin y al cabo, si, como vimos, el comienzo de algo es siempre el comienzo del alguien, el origen de un nuevo orden político obliga a pensar el comienzo de un nosotros plural que no está dado de antemano y, como la misma Arendt llega decir, “al margen de cómo se experimente y se articule ese «nosotros», parece que siempre se necesita un comienzo y nada parece más envuelto en la oscuridad y en el misterio que aquel principio «En el principio»”.¹²⁶⁷

En cualquier caso, a la pregunta de cómo pensar la interrupción del *continuum* temporal que introduce un acontecimiento nuevo y nos sitúa ante “el abismo de la nada”, sin quedar atrapados en el momento de ruptura y sin recurrir tampoco a fundamentos trascendentes para resolverlo o, en otros términos, a la pregunta de cómo rescatar al comienzo de su intrínseca arbitrariedad que lo liga a la violencia prepolítica, sin por ello pagar el precio de contingencia, Arendt responde: “Lo que salva al acto del origen [*beginning*] de su propia arbitrariedad es que conlleva consigo su propio principio [*principle*], o, para ser más precisos,

¹²⁶³ Véase Arendt, *OR*, 210. [Trad. cast.: *SR*, 217].

¹²⁶⁴ *Ídem*.

¹²⁶⁵ Para revisar este tema, véase Linda Zerilli, *El feminismo y el abismo de la libertad*, trad. Teresa Arijón (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2088), 142-175 y 335.

¹²⁶⁶ Zerilli, *El feminismo y el abismo de la libertad*, 175.

¹²⁶⁷ Arendt, *LM*, 202. [Trad. cast.: *LVE*, 436].

que origen y principio, *principium* y principio, no solo son términos relacionados, sino que son coetáneos. El absoluto del que va a derivar su validez el origen [*beginning*] y que debe salvarlo, por así decirlo, de su inherente arbitrariedad es el principio [*principle*] que, junto a él, hace su aparición en el mundo”.¹²⁶⁸

Para comprender el sentido de esta coexistencia, primero es necesario aclarar la diferencia entre los conceptos de “origen” o “comienzo” (*beginning*) y “principio” (*principle*), que Arendt toma de las etimologías griega (*arché*) y latina (*principium*), así como de las reflexiones de Montesquieu sobre “la naturaleza de los gobiernos”. En repetidas ocasiones, menciona que la originalidad de este pensador francés consiste en haber desplazado la pregunta por la “naturaleza” o estructura estable de las distintas formas de gobierno que les hacen ser lo que son a la pregunta por los “principios” que las inspiran, pero también orientan el resto de sus acciones y en ellas mismas se manifiestan.¹²⁶⁹

Ahora bien, si, como dice Arendt, el “absoluto” del *comienzo* es coetáneo al mismo *principio* que lo inspira, guía y, además, en él se manifiesta, entonces este principio *es* el propio comienzo. Por decirlo de otro modo, aunque principio y origen no son sinónimos porque solo el primero mueve al segundo, la coincidencia entre ambos —un origen cuyo principio es su propio “comienzo absoluto”— permite “pensar lo impensable”, aquel “abismo de la nada que se abre ante toda acción”, todo comienzo, y que no podía explicarse desde las categorías de causa y efecto ni tampoco desde las de potencialidad y actualidad.¹²⁷⁰ En definitiva, el “principio del origen” o del “*initium*”, que en el plano de las relaciones humanas es lo mismo que el “principio de la acción”, “se encuentra en su comienzo (*beginning*), y es este principio del *initium* el que proporciona la inspiración para el poder y la acción”.¹²⁷¹ Esto se debe a que el principio que moviliza todo comienzo u origen *es* el mismo *hecho* de la natalidad: “la auténtica capacidad para el origen *está contenida* en la natividad, en el hecho de que los seres humanos aparecen en el mundo en virtud del nacimiento”.¹²⁷²

Pues bien, precisamente porque el principio no solo moviliza el comienzo (acción), sino también lo guía, esa coetaneidad del principio y el origen también se manifiesta en el “modo”

¹²⁶⁸ Arendt, *OR*, 212. [Trad. cast.: *SR*, 220].

¹²⁶⁹ “De la naturaleza del totalitarismo. Ensayos de comprensión”, en *EC*, 396-397. Sobre la relación entre “principio” y fundamento, véase también las páginas 404-405.

¹²⁷⁰ Todas las citas corresponden a Arendt, *LM*, 207. [Trad. cast.: *LVE*, 441].

¹²⁷¹ Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights*, 51. Para un análisis de las paradojas inherentes al “principio del *initium*”, véase Claudia Hilb, “Principio del *Initium*”, en *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt, op. cit.*, 67-102.

¹²⁷² Arendt, *OR*, 211. [Trad. cast.: *SR*, 219]. El subrayado es mío. Véase también Arendt, *LM*, 217. [Trad. cast.: *LVE*, 450].

en que se desenvuelven las acciones que seguirán después. En este sentido, Arendt dice que “la forma en que el iniciador comienza cuanto intenta hacer, *dicta la ley de acción* que regirá los actos de todos aquellos que se le unen para participar en la empresa y llevarla a término. En cuanto tal, el principio *inspira los hechos que van a seguirlo y continúa siendo visible durante todo el tiempo que perdura la acción*”.¹²⁷³ Es importante no perder de vista esta aclaración porque acota el tipo de principio que permite lidiar con la arbitrariedad del comienzo. Cuando el “acto del origen” es la fundación de la comunidad política, lo que lo salva de su inherente arbitrariedad que la liga a la violencia o el momento violento de la liberación, es el propio acto fundacional como “principio” que inspira dicho comienzo. Y, puesto que el principio también inspira los hechos que le sucederán, será la propia *performance* del acto fundacional la que guiará el desarrollo posterior de las acciones.

El triunfo parcial que Arendt concede a la Revolución americana consiste en que el nacimiento de un nuevo orden político y el principio que lo guía, fundación y “fundamento” (contingente) o, si se prefiere, el comienzo de un “Nosotros plural” y el “absoluto” del que deriva el acto de dar origen a algo nuevo, confluyen en la Declaración de Independencia. Al hacer coincidir la fundación de un nuevo cuerpo político con la “declaración”, no tanto como documento escrito, sino como acto performativo que emana del poder de la palabra, Arendt intenta pensar a la Revolución americana más allá de un acto de violencia, como habría sucedido en el caso francés. Del mismo modo que los discursos (*lexis*) rescatan a la acción (*praxis*) de su deriva *poiética* que la liga a la violencia,¹²⁷⁴ el acto fundacional de la comunidad política enraizado en la natalidad, debe ir acompañado de la palabra para evitar su deriva violenta y poder preservar la pluralidad y contingencia de la que emana.

Puesto que, a su vez, en ese acto constitutivo se hace presente el principio que, además de inspirar la fundación, regirá las acciones posteriores, Arendt concluye el capítulo de *Sobre la revolución* dedicado al *Novus Ordo Saeclorum* diciendo que “el curso de la revolución americana tiene una historia inolvidable y nos enseña una lección única en su género; en efecto, esta revolución no fue resultado de un estallido, sino que fue preparada por hombres que obraban de común acuerdo y con la fortaleza que se derivaba de las promesas mutuas. El *principio* que se abrió paso durante los fatídicos años en que se establecieron las fundaciones [...] fue el principio combinado de la promesa mutua y la deliberación en común”.¹²⁷⁵

¹²⁷³ Arendt, *OR*, 212-213. [Trad. cast.: *SR*, 220]. El subrayado es mío.

¹²⁷⁴ Véase Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, 329.

¹²⁷⁵ Arendt, *OR*, 213-214. [Trad. cast.: *SR*, 221]. El subrayado es mío.

De este modo, la filósofa resuelve o, como dice Anabella Di Pego, “disuelve” el problema del origen arbitrario de la comunidad política haciéndolo coincidir con “el principio del acto fundacional” y a éste con el momento en que la palabra toma el lugar que habían ocupado las armas. En el caso de la Revolución americana, la Declaración de Independencia como acto constituyente de la libertad y, al mismo tiempo, el fundamento contingente que le da continuidad.¹²⁷⁶ En este sentido, Alan Keenan llega a decir que “la misma Declaración funciona como una promesa de libertad solo por la conmemoración inmediata o la institucionalización de su acción, mediante la cual promete su propia continuación, la continuación de la acción conjunta y la promesa mutua. Las promesas mantienen a la comunidad de actores y promotores: actúan como la base de la libertad”.¹²⁷⁷

De lo dicho anteriormente se deduce, por un lado, que no todo principio puede rescatar al comienzo de su propia arbitrariedad,¹²⁷⁸ menos aun cuando se trata del comienzo de la comunidad política. Si así fuera, bastaría la liberación violenta para fundar la libertad. Una vez más, la rapidez del acto violento permitiría acelerar el proceso fundacional, pero Arendt advierte que representaría, a su vez, su imposibilidad. Al otorgar una relevancia central al “modo” en que se articula ese proceso y dicta la “ley de la acción” que se aplicará después, la violencia física no puede ser origen de nada. Su “forma” destructiva de proceder no puede dictar ninguna regla para las acciones posteriores. Hacerlo conduciría a la espiral de la violencia. En definitiva, al considerar la Declaración de Independencia como acto que da comienzo a un nuevo orden político y principio que guía las acciones posteriores, lo separa del momento violento y abre una vía alternativa para pensar la fundación de un nuevo cuerpo político y de un “Nosotros plural” más allá de la tradición que la liga al crimen originario, así como a la antítesis schmittiana entre amigo y enemigo.

Sin embargo, esta separación supone, por otro lado, que la violencia no solo física, sino también excluyente contra quienes han sido relegados del acto fundacional o, mejor aún, sobre los que se ha levantado el *Novus Ordo Saeclorum*, ha sido despolitizada y, por tanto, invisibilizada. En las páginas anteriores, se ha señalado que el “espíritu revolucionario” en-

¹²⁷⁶ En la medida en que Arendt rechaza la búsqueda de absolutos como fundamento de la fundación política, pero rechaza también la ausencia de fundamentos, sin los que no puede darse ningún/a iniciador/a, ni cuerpo político, su análisis ha sido interpretado por algunos pensadores como una propuesta posfundacional que da cierta estabilidad a la fundación sin erradicar la contingencia de la pluralidad humana de la que emerge. Véase Anabella Di Pego, “La revolución y el problema del origen. La fundación reconsiderada desde un horizonte político posfundacional”, en *Cadernos de Filosofía Alemã* 21, n.º 3 (2016): 79-92.

¹²⁷⁷ Keenan, “Promises, Promises: The Abyss of Freedom”, 308.

¹²⁷⁸ Véase Anabella Di Pego, “La revolución y el problema del origen”, 88. Sobre la relevancia del “modo de comenzar” como regla y la problematicidad de un comienzo “antipolítico” como el odio y la violencia, véase también Hilb, “Principio del *Initium*”, 88-95; Keenan, “Promises, Promises: The Abyss of Freedom”, 308.

carnado en el poder que emana de las acciones compartidas, de los pactos, los vínculos y las alianzas como una fase diferenciada de la violencia (según Arendt, prerevolucionaria, prepolítica), no pretende negar el uso de medios físicos de la violencia como una “fase operativa”¹²⁷⁹ y a veces un medio justificado para resistir y alcanzar la libertad política. De hecho, vemos que Arendt reconoce que la liberación puede “ser la *conditio sine quam* de la libertad”, pero en ningún caso “es la *conditio per quam* que la causa”,¹²⁸⁰ y toda adulación de la violencia “prepolítica”, se convierte automáticamente en “antipolítica”.¹²⁸¹

Así quedaba reflejado en su análisis de *Billy Budd*, como ha salido a la luz en el capítulo anterior. Según la interpretación arendtiana, Melville habría intentado dar una explicación a la deriva violenta de la Revolución francesa invirtiendo el crimen legendario de Abel por parte de su hermano Caín. En un pasaje de *Sobre la revolución* generalmente pasado por alto, la filósofa advierte del peligro intrínseco al uso de los medios violentos en cuestiones políticas, sin importar si se debe a una buena causa: “Es como si [Melville] dijese: Supongamos que a partir de ahora ponemos como primera piedra de nuestra vida política la muerte de Caín por Abel. ¿No se seguirá de este acto de violencia la misma cadena de injusticias, con la única diferencia que la humanidad no tendrá ahora ni siquiera el consuelo de que la violencia a la que debe llamar crimen es únicamente atributo de los hombres perversos?”¹²⁸² Y es como si a través de las palabras de Melville la misma Arendt intentase decirnos que allí donde la violencia ha sido glorificada —sin importar si lo es por una causa justa—, la política está destinada a fracasar.

A ello se debe la despolitización arendtiana de la violencia física originaria o “fundadora” de lo político. Sin embargo, no parece lograr plenamente su cometido. Aun recuperando el sistema de pactos y alianzas que resitúa la fundación política en el momento en que el poder de la palabra sustituye a los medios violentos, aun relegando la violencia a un momento previo a toda constitución formal del espacio político de aparición, éste sigue presuponiendo una violencia que, como señala Norma Moruzzi, aunque sea considerada prepolítica, “ensombrece cualquier discusión adicional”.¹²⁸³ Esto queda especialmente reflejado en aque-

¹²⁷⁹ Véase Stefania Fantauzzi, “La violencia como momento pre-político y elemento de resistencia en la reflexión de Hannah Arendt”, en *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt*, op. cit., p. 300.

¹²⁸⁰ Arendt, *LM*, 207-208. [Trad. cast.: *LVE*, 441].

¹²⁸¹ “Una teoría de la guerra o una teoría de la revolución, solo pueden ocuparse, por consiguiente, de la justificación de la violencia, en cuanto esta justificación constituye su limitación política; si, en vez de eso, llega a formular una glorificación o justificación de la violencia en cuanto tal, ya no es política, sino anti-política”. Arendt, *OR*, 19. [Trad. cast.: *SR*, 19].

¹²⁸² Arendt, *OR*, 87-88. [Trad. cast.: *SR*, 88].

¹²⁸³ Moruzzi, *Speaking through the Mask*, 17.

llos momentos en los que la realidad supera la leyenda, como es el caso de la violencia ejercida contra los nativos y los esclavos negros sobre la que se fundó Estados Unidos. En este punto, vale la pena recordar las palabras que la misma Arendt dedicó a su origen sangriento en “The Theatre of Ideas”: “Creo que todos podemos estar inmediatamente de acuerdo en un punto: a saber, que un *gran crimen* fue cometido por este país y que *ahora estamos y hemos estado pagando el precio de este crimen*. Y es interesante ver cuánto tiempo le toma a un país pagar esos crímenes fundamentales. Muchos pequeños crímenes datan de la historia, pero un crimen tan fundamental como la esclavitud tiene, como sabemos ahora, enormes consecuencias a largo plazo”.¹²⁸⁴ Estas consecuencias no son otras que el retorno o la continuación (si bien, transfigurada) de la violencia.¹²⁸⁵

Ahora bien, es importante tener presente que esa violencia “prepolítica” que oscurece todo debate posterior, no alude únicamente a un crimen originario, sino también a una exclusión originaria que, al menos en principio, Arendt no parece percibir. La despolitización de la violencia excluyente inherente a la propia demarcación del espacio de aparición que articula el nosotros “plural”, representa en cierta medida un punto ciego del análisis arendtiano, que más adelante intentaré matizar. Esta violencia de los bordes o, como la ha denominado Marco Estrada Saavedra, “la violencia del margen”, permitiría pensarla “como un momento, paradójicamente constitutivo”¹²⁸⁶ del espacio político de aparición y no meramente destructivo, antipolítico o prepolítico. Ya no se trata del uso de medios violentos para fundar lo político, sino de la arbitrariedad de la propia delimitación del “nosotros” que impide a los que quedan fuera convertirse en actores.¹²⁸⁷

Enfatizar esto no supone reintroducir la teoría schmittiana que entiende la constitución del espacio político como una confrontación amigo-enemigo. De hecho, vimos que la originalidad de la propuesta arendtiana consiste en ofrecer una alternativa a ese modelo bélico, que permite pensar la política en términos federativos, de una de interdependencia activa y narrativa, así como sostener el conflicto en su propia dinamicidad, esto es, sin que acabe resolviéndose en un acuerdo homogeneizador ni tampoco zanjándose de forma violenta.

¹²⁸⁴ Arendt, “The Legitimacy of Violence as a Political Act?”, en *Dissent, Power, and Confrontation*, *op. cit.*, 115. El subrayado es mío.

¹²⁸⁵ Así lo expone Moruzzi respecto a la esclavitud y la abyección: “Slavery’s exclusion from political consideration guarantees the consolidation of America national identity. But the abjection of a fundamental aspect of America social reality also guarantess its returns: the return of the abject”. Moruzzi, *Speaking through the Mask*, 23 y 27.

¹²⁸⁶ Marco Estrada Saavedra, “Los límites de la representación: juicio, exclusión y violencia en Hannah Arendt”, en *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt*, *op. cit.*, 253.

¹²⁸⁷ Véase Estrada, “Los límites de la representación: juicio, exclusión y violencia en Hannah Arendt”, en *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt*, *op. cit.*, 266.

En definitiva, no se trata de volver a aquellos argumentos que ven en el acto fundador de lo político sustentado en pactos con los iguales, la necesidad de oponerse a un enemigo público, sino de analizar en qué sentido el propio “pacto igualitario”¹²⁸⁸ entre ciudadanos que fundan el espacio político supone la exclusión de ciertos grupos e individuos que, sin tener por qué ser concebidos como “enemigos”, son invisibilizados y expuestos a una violencia obstructiva inaprensible para quienes forman parte de dicho espacio, precisamente porque ha sido despolitizada y situada en un supuesto exterior.

II.5.1.2. Los límites de la despolitización de la violencia “constitutiva” de lo político

Muchos intelectuales se han detenido en ese punto ciego de la teoría arendtiana para dar cuenta de la tensión entre la exclusión y la inclusión, entre la desigualdad y la igualdad, y, sobre todo, en cómo se articula el paso de una a otra.¹²⁸⁹ En los capítulos anteriores ha quedado de manifiesto que estas dificultades están enraizadas en la distinción entre lo político y lo prepolítico, pero más concretamente en la polémica distinción entre lo político y lo social. En este apartado me detendré en esa problemática, reconsiderando el tratamiento despolitizado de la(s) violencia(s) constitutivas del espacio político, en cómo repercute en la concepción arendtiana de la identidad personal y en las críticas que se le han planteado. Mientras que en los apartados siguientes intentaré dar respuestas a estas críticas, sin salir de los recursos teóricos que ofrecen las propias reflexiones de Hannah Arendt.

Como han demostrado los estudios de Margaret Canovan, Seyla Benhabib y, particularmente, Hanna Fenichel Pitkin, no es posible definir qué entiende Arendt por “lo social” de un modo unidimensional.¹²⁹⁰ Lejos de ser un concepto estático en su obra, adquiere al menos dos acepciones distintas, no siempre congruentes. Por un lado, la que aparece en *Rahel Varnhagen*, vinculada a las normas y la conducta de la alta sociedad, el estatus social, los salones del siglo XVIII, el comportamiento de los parias y advenedizos, los procesos de asimilación y sus consecuencias en la configuración del propio “yo”. Por otro lado, el significado fundamentalmente económico que desarrolla en *La condición humana*. Es en este libro donde define a “lo

¹²⁸⁸ Collin, *Praxis de la diferencia*, 242.

¹²⁸⁹ *Ídem*.

¹²⁹⁰ Véase Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, 117-122; Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 1-33; Hanna Fenichel Pitkin, *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social* y de la misma autora “Conformism, Housekeeping and the Attack of the Blob: The Origins of Hannah Arendt's Concept of the Social”, en *Feminist interpretations of Hannah Arendt*, *op. cit.*, 51-81; y Philip Walsh “Hannah Arendt on the Social”, en *Hannah Arendt. Key Concepts*, *op. cit.*, 124-137.

social” como un fenómeno específicamente moderno que supuso “la publicación de lo privado” y, en consecuencia, la aparición de un espacio híbrido cuyo crecimiento irresistible acaba devorando tanto la esfera pública como la privada.¹²⁹¹ Ciertamente, es esta segunda acepción la que más repercusión ha tenido, más polémica ha suscitado y en la que me he centrado en los capítulos anteriores.

En el primer capítulo vimos que esa irresistibilidad venía dada por su vinculación a las necesidades biológicas y las actividades centradas en satisfacerlas, tradicionalmente ligadas a la esfera doméstica (el *oikos* griego). Y vimos que, tan pronto como se convierten en asunto público, transforman a la política en administración de la vida y al *animal laborans* en la forma de vida predominante. Pero también se ha insistido en que esto supone algo más que la conversión de la política en economía y la administración del Estado como una “gran familia”, supone el advenimiento de la sociedad de masas cuyo conformismo impone el predominio de un solo interés —el sostenimiento de los procesos biológicos— y una única identidad —la que viene determinada por la naturaleza.¹²⁹² La acción como comienzo espontáneo de lo imprevisto es sustituida por el comportamiento automatizado que impone la igualación homogénea y hace inviable la posibilidad de “aparecer” más allá de lo recibido naturalmente. De este modo, Arendt llega a la conclusión de que “las mejores «condiciones sociales» son aquellas bajo las que es posible perder la propia identidad”.¹²⁹³

Decíamos que, para confrontar este peligro, no solo relega a la esfera social-privada las necesidades biológicas, sino también aquello que define “qué somos” y en general todos los asuntos que, según su interpretación, deberían resolverse fuera del ámbito público, como por ejemplo los prejuicios privados. Además de ser el ámbito donde se resuelven los asuntos económicos, “lo social” aparece polémicamente como la esfera de libertad individual donde la “discriminación” resultaría hasta cierto punto aceptable precisamente porque permite preservar la pluralidad y proteger a la sociedad de su deriva uniforme. Es así como Arendt excluiría del debate público-político tanto las cuestiones de equidad social como los prejuicios

¹²⁹¹ Arendt, *HC*, 48. [Trad. cast.: *CH*, 56].

¹²⁹² En este sentido, Arendt decía que “el carácter monolítico de todo tipo de sociedad, su conformismo que solo tiene en cuenta un interés y una opinión, básicamente está enraizado en la unicidad de la especie humana. Debido a que dicha unicidad no es fantasía ni siquiera simple hipótesis científica [...] es capaz al mismo tiempo de llevar a la humanidad a su extinción. Tal vez la indicación más clara de que la sociedad constituye la organización pública del propio proceso de la vida, pueda hallarse en el hecho de que en un tiempo relativamente corto la nueva esfera social transformó todas las comunidades modernas en sociedades de trabajadores y empleados; en otras palabras, quedaron en seguida centradas en una actividad necesaria para mantener la vida [...]. La sociedad es la forma en que la mutua dependencia en beneficio de la vida y nada más adquiere público significado [...]”. Arendt, *HC*, 46. [Trad. cast.: *CH*, 56-57].

¹²⁹³ Arendt, *HC*, 214. [Trad. cast.: *CH*, 236].

cios sociales, dejando desprotegidos a quienes no tienen la oportunidad de acceder al espacio político, justamente por ser discriminados. Según James Bohman, “la pregunta sigue siendo si la exclusión, en lugar de reconocimiento mutuo, es el mecanismo más efectivo para mantener la diversidad, y aquí Arendt no ofrece ningún argumento sustantivo para su posición. Sin embargo, apunta al alto precio moral que [...] está dispuesta a pagar por la pluralidad [...]”.¹²⁹⁴

A esta problemática mencionada en el primer capítulo se sumaba la de la propia distinción entre lo político y lo social —lo público y lo privado o, en un sentido amplio, entre lo político y lo prepolítico— que parec[ía] determinar *a priori* el contenido de cada esfera. En esta línea, John McGowan llega a decir que “la comprensión [arendtiana] de la acción como discurso performativo choca con su tendencia a avanzar en su argumento a través de la definición. Continuamente nos dice lo que pertenece ‘propia’ a lo prepolítico o lo no-político. A pesar de todo su énfasis en el dinamismo de la acción, lo que ella nunca considera son los límites”.¹²⁹⁵ Si bien la crítica a la esencialización de las esferas es una de las más extendidas, está estrechamente vinculada a otra mucho más controvertida que acusa a la filósofa de dejar confinados en la esfera prepolítica a ciertos individuos y clases sociales, despolitizando no solo el debate sobre las fronteras que separan lo político de lo prepolítico, lo que debe mostrarse y lo que debe permanecer oculto, sino también la reflexión pública sobre la violencia ontológico-existencial y excluyente que le es inherente.¹²⁹⁶

En torno a estas limitaciones se han articulado tres grandes críticas que iré desarrollando a continuación: (1) el elitismo de su teoría política y la falta de una crítica contundente a la violencia física y excluyente contra los más desfavorecidos; (2) la despolitización del problema de los accesos al ámbito político y la criminalización de la violencia ejercida por los necesitados cuando intentan liberarse ellos mismos de la necesidad; (3) finalmente, el vaciamiento del contenido de lo político y la exclusión del debate público no solo de las cuestiones (e identidades) sociales, sino también del fenómeno de la violencia.

(1) En primer lugar, cabe cuestionar ¿quiénes forman parte del espacio político?, ¿quiénes quedan fuera? y ¿quiénes establecen dónde empieza y dónde acaba dicho espacio? A lo largo de la tesis, he sostenido que el recurso arendtiano a la antigua distinción entre *oikos* y *polis*

¹²⁹⁴ James Bohman “The moral costs of Political Pluralism”, en *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, *op. cit.*, 59. Para una defensa de la postura de Arendt, véase Daniel Cole, “A Defense of Hannah Arendt’s “Reflections on Little Rock”” *Philosophical Topics* 39, n.º 2, (2011): 21-40.

¹²⁹⁵ McGowan, “Must Politics Be Violent?”, 287. El subrayado es mío. Sostendré que es precisamente esta tensión la que convierte a Hannah Arendt en una pensadora central para pensar los bordes de lo político, en sus paradojas.

¹²⁹⁶ Por mencionar solo algunas de las autoras críticas que consideraré en este apartado, véase Moruzzi, *Speaking through the Mask*, 6-7 y 140. Gines, *Hannah Arendt and the Negro Question*, 54.

tiene un sentido fundamentalmente simbólico que le permite analizar críticamente a la sociedad moderna y las transformaciones de la violencia en relación con la identidad personal. Sin embargo, tal y como Arendt plantea la delimitación del “espacio político de aparición”, en principio, resulta difícil tomar distancia de las interpretaciones que han insistido en el talante “nostálgico” de su propuesta. El hecho de que nunca llegase a poner en cuestión el antiguo prejuicio que separa la forma de vida natural (*zoé*) de la política (*bíos*), condiciona —aunque, como intentaré demostrar más adelante, no determina— el desarrollo de una teoría restringida de la política, que parece dejar sin representación a las clases laborantes y a todos aquellos colectivos que por distintos motivos no estarían “en condiciones” de formar parte de la práctica política. En la medida en que la liberación de la necesidad (nunca plenamente alcanzada) y de todas aquellas actividades, pasiones, etc., vinculadas a la uniformidad de los procesos naturales es condición para acceder al ámbito de libertad donde los seres humanos construyen intersubjetivamente y revelan sus “identidades” únicas; y puesto que Arendt asume que esa liberación supone el desplazamiento de la coacción a las clases laborantes, resulta problemático que vindique la separación entre lo político y lo social.

Margaret Canovan fue de las primeras filósofas en señalar su “falta de interés en el bienestar social y económico de los muchos, excepto en la medida en que la lucha para lograrlo plantea una amenaza a la libertad de unos pocos”.¹²⁹⁷ Y fue de las primeras en percibir la inconsistencia entre una dimensión elitista y otra democrática de su propuesta o, como años más tarde diría Hauke Brunkhorst, entre “la libertad política elitista de los antiguos (‘ciudadanos libres’) y la libertad de iniciar inherente a todos los seres humanos”¹²⁹⁸ de talante agustiniano. Otros autores como Passerin de Entrèves y Seyla Benhabib han visto el origen de esta inconsistencia en la tensión entre los modelos expresivo/agonal y comunicativo/narrativo de la acción, desarrollados al comienzo de la tesis.

Si centramos la atención en el primer modelo, que enfatiza la figura del “héroe de grandes hazañas”, la búsqueda de reconocimiento, el intento continuo de destacar y revelar la identidad única, entonces la teoría política arendtiana parece “demasiado elitista [e] individualista”,¹²⁹⁹ y, como añade Benhabib, demasiado episódica, pues “solo algunas acciones humanas alcanzan esa cualidad de ‘brillar’ y ‘manifestar un principio’ que Arendt asocia con la acción agonal”.¹³⁰⁰ Si, por el contrario, tomamos como referencia el modelo comunicativo, la política

¹²⁹⁷ Margaret Canovan, “The Contradictions of Hannah Arendt’s Political Thought”, *Political Theory* 6, n.º 1, (1978): 6.

¹²⁹⁸ Hauke Brunkhorst, “Equality and Elitism in Arendt”, en *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ed. Dana Villa. (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 193.

¹²⁹⁹ Passerin d’Entrèves, *The political philosophy of Hannah Arendt*, 96.

¹³⁰⁰ Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 127.

aparece según Passerin de Entrévès “como el proceso colectivo de deliberación y toma de decisiones que se basa en la igualdad y la solidaridad”.¹³⁰¹ Benhabib da un paso más y considera a la acción narrativa como un recurso transversal que permite traspasar las fronteras entre lo público y lo privado-social, llegando a considerarla incluso omnipresente, “ya que es la materia de la que se compone toda la vida social humana, toda la vida unida en ‘el modo de hablar y actuar’”.¹³⁰² En cualquier caso, ninguno de los dos filósofos duda en vindicar el segundo modelo como superación de la visión elitista de la política que restringe la esfera política a quienes tienen satisfechas sus necesidades. Por mi parte, he intentado demostrar que, sin priorizar ninguno de ellos, es posible hacer una lectura no elitista del modelo “expresivo/agonal” precisamente por su ineludible confluencia con la dimensión narrativa. No obstante, más que la tensión entre dos tipologías de la acción, lo que resulta relevante para este apartado es que está en juego la misma posibilidad de actuar.

Ya se ha mencionado la desconfianza que las teorías de la justicia social han manifestado hacia la propuesta arendtiana por su rechazo a politizar el debate sobre la distribución equitativa de los recursos y la exigencia de incluir en la esfera política a quienes están sometidos por las necesidades. Para pensadoras como Judith Butler y Mary G. Dietz, lo problemático del análisis arendtiano (concretamente, el que lleva a cabo en *La condición humana*) es que no llegó a ver “la manera en que los límites de las esferas pública y política se aseguraban a través de la *producción de un exterior constitutivo*”.¹³⁰³ Y, precisamente porque liga dichas esferas a la revelación de la identidad personal y política, resulta controvertido que deje fuera a quienes no pueden satisfacer sus necesidades básicas o se ocupan de satisfacer las necesidades de los demás.

Otras filósofas han ido más lejos y consideran aún más polémico el hecho de que acepte “la antigua y *terrible verdad* de que solo la violencia y el gobierno sobre los otros hombres podía liberar a unos cuantos”.¹³⁰⁴ Arendt estaría admitiendo sin asumir una postura realmente crítica que los medios violentos que desde la antigüedad se han utilizado para desplazar la carga de la labor es el precio pagado por la libertad. Si, como expone en *Sobre la revolución*,

¹³⁰¹ Passerin d'Entrévès, *The political philosophy of Hannah Arendt*, 85.

¹³⁰² Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 127.

¹³⁰³ Judith Butler, *El grito de Antígona*, trad. Esther Oliver (Barcelona: El Roure Editorial, 2001), 109. Para una crítica a la poca atención que Arendt presta a la exclusión constitutiva de la fundación política, que, según Brunkhorst, convierte al poder de los ciudadanos en una violencia hacia los que no forman parte de ella, véase también Mary Dietz, *Turning Operations: Feminism, Arendt, and Politics*, 107; Collin, *Praxis de la diferencia*, 142. Para un análisis del “afuera constitutivo de lo político”, véase el estudio ya clásico de Mouffe, *El retorno de lo político*, *op. cit.*

¹³⁰⁴ Arendt, *OR*, 114. [Trad. cast.: *SR*, 114]. Ver Margaret Canovan, “Terribles verdades: la política, la contingencia y el mal en Hannah Arendt”, en *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, ed. Fina Birulés. Trad Javier Eraso Ceballos (Madrid: Sequitur, 2001), 53-70.

no fueron las ideas políticas modernas, sino los avances tecnológicos los que permitieron refutar aquella “terrible verdad” y reducir la violencia de la esfera privada, su insistencia en preservar la distinción entre las esferas privada-social y política se torna todavía más problemática. Además de perder de vista la violencia excluyente que deja sin realidad (política) a quienes quedan relegados a un “afuera constitutivo” y a la mera funcionalidad laboral, parece “complaciente” o se limita a aceptar la violencia física que se ejercía contra esclavos, mujeres, niñas y niños como el medio prepolítico para contener la necesidad.¹³⁰⁵ Al menos, de este modo podrían interpretarse las páginas de *La condición humana* en las que afirma “que la fuerza y la violencia *se justifican* en [la esfera doméstica] porque son los únicos medios para dominar la necesidad [...] y llegar a ser libre”.¹³⁰⁶ Desde esta lectura sesgada del libro, el mismo camino que la llevó a vindicar un espacio de aparición sin violencia la llevaría a sostener un “elitismo antidemocrático”¹³⁰⁷ que si, por un lado, considera la satisfacción de las necesidades básicas como condición de la participación política, por otro lado, introduce una violencia obstructiva que excluye del espacio político a las clases laborantes y asume su vinculación con la violencia física, sin tomar una postura claramente crítica.

Esto afecta de forma especialmente conflictiva a los pobres. En primer lugar, porque, como hemos tenido ocasión de señalar, Arendt considera a la pobreza un estado de “miseria extrema” que coloca a los hombres bajo la compulsión de la vida biológica e impone introspección, aislamiento, uniformidad y, por lo tanto, genera debilidad e impotencia (*powerlessness*). Pero, además, porque cree que cuando esta impotencia se manifiesta públicamente lo hace violentamente. La idea de que la cuestión de la pobreza puede solucionarse a través de medios políticos le resulta sumamente peligrosa y, como ha dejado reflejado en su estudio de la Revolución francesa, considera que la consecuencia inmediata de tal intento es el advenimiento público de la violencia prepolítica “que siempre ha sido empleada para someter a la necesidad”.¹³⁰⁸ De ahí que acabe considerando junto a Francis Bacon que “las rebeliones del estómago son las peores”¹³⁰⁹ o, como ha señalado Butler en su discusión con Arendt,

¹³⁰⁵ Gines encuentra “perturbadora” la falta de crítica arendtiana a la complicidad entre la tesis de que la necesidad y la labor deben permanecer en la esfera privada y la violencia que permite contenerlas. “She identifies violence as a pre-political phenomenon that forces the family, laborers, and slaves to remain in the private realm in order to enable free men to enter the public and political realms. She also acknowledges the violence against nature inherent in fabrication and workmanship. In both cases, Arendt appears to justify the use of violence. Her observation is not only an “uncomfortable truth,” but also a deeply disturbing one”. Gines, *Hannah Arendt and the Negro Question*, 97. En esta misma línea se situaría la crítica de Habermas a su visión nostálgica de la política, inconcebible en los tiempos modernos.

¹³⁰⁶ Arendt, *HC*, 31. [Trad. cast.: *CH*, 43-44].

¹³⁰⁷ Sheldon Wolin, “Hannah Arendt: Democracy and the Political”, *Salmagundi*, n.º 60, (1983): 3-19.

¹³⁰⁸ Arendt, *OR*, 114. [Trad. cast.: *SR*, 114].

¹³⁰⁹ Arendt, *OR*, 112. [Trad. cast.: *SR*, 112].

que la “violencia entre hombres que tienen ya satisfechas sus necesidades vitales es «menos aterradora» que la violencia de los pobres”.¹³¹⁰ De ahí también que, desde esta perspectiva, parezca llegar a un callejón sin salida para la cuestión de la pobreza, por lo menos sin una salida política.

(2) Precisamente porque, para Arendt, la necesidad es lo opuesto a la libertad, llega a la conclusión de que solo cuando la “supervivencia está garantizada, los hombres pueden comenzar a pensar cómo luchar contra opresión”.¹³¹¹ Pero si únicamente quienes tienen satisfechas las necesidades pueden fundar la libertad como momento diferenciado de la liberación y dicha satisfacción no puede (ni debería) llevarse a cabo por medios políticos porque introduce en la esfera pública “la violencia elemental con que el hombre declara la guerra a la necesidad”,¹³¹² no permitiría dar cuenta cómo puede darse el paso de lo social-prepolítico a lo político, de la desigualdad a la igualdad o de la desaparición a la aparición, para los más desfavorecidos.¹³¹³ Esta es la segunda gran crítica que se le ha planteado y que está relacionada con la imposibilidad de cuestionar las condiciones materiales que hacen (in)viabile dicho acceso. Aunque, como veremos, es posible suavizar esta crítica, no se puede negar que se trata de uno de los puntos ciegos centrales de su pensamiento, enraizado en sus distinciones entre lo político y lo social, entre libertad y liberación, que dificultan la posibilidad de dar cuenta cómo confrontar la opresión sin tener garantizada la supervivencia física o, como pregunta críticamente Butler: “¿y qué sucedería entonces si uno está hambriento e indignado, siendo un individuo libre y razonante, y surge un movimiento político que combate la desigualdad en el reparto de los alimentos?, ¿no puede considerarse un movimiento justo e igualitario?”.¹³¹⁴

En conexión con esta pregunta se ha articulado el debate sobre la interpretación arendtiana de la paradoja de los derechos humanos, que parece dejar sin representación ni capacidad de agencia a quienes son expulsados de la comunidad política y quedan arrojados a “la abstracta desnudez de ser humano y nada más que humano”.¹³¹⁵ Si bien, defenderé que se trata de un debate articulado sobre interpretaciones sesgadas de la obra de la filósofa, es importante tenerlas presentes para avanzar en el análisis.

¹³¹⁰ Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 52.

¹³¹¹ Arendt, “The Legitimacy of Violence as a Political Act?”, en *Dissent, Power, and Confrontation*, *op. cit.*, 132-133.

¹³¹² Arendt, *OR*, 114. [Trad. cast.: SR,114].

¹³¹³ Véase Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 55; Collin, *Praxis de la diferencia*, 241; Andrew Schaap “The Politics of Need”, en *Power, Judgment, and Political Evil: in Conversation with Hannah Arendt*, eds. Andrew Schaap, Daniel Karalés y Vrasides Karales, (Farnham England: Ashgate), 159.

¹³¹⁴ Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 52-53

¹³¹⁵ Arendt, *OT*, 297. [Trad. cast.: LOT, 421].

Cuando en su artículo “¿Quién es el sujeto de los derechos del hombre?” Jacques Rancière se pregunta qué entiende Arendt por dicha “abstracción”, llega a la conclusión de que la respuesta presupone la distinción entre las esferas de la política y privada-social, y más específicamente entre una forma de vida política (*bíos*) basada en el poder de la palabra y la vida natural (*zoé*) incapaz de articular una forma de vida basada en ella, sin llegar a percibir que el “reconocimiento” de ese poder es contingente y el propio objeto de la política.¹³¹⁶ Tal distinción tendría como correlato la aproximación despolitizada a los derechos humanos y del propio sentido de la política.¹³¹⁷ El filósofo francés está interesado en enfatizar que la abstracción de convertirse en ser humano es definida como una forma de “vida privada”, únicamente porque antes Arendt ha despolitizado, esto es, naturalizado la necesidad, la pobreza, lo privado, lo social, etc., con la finalidad de preservar la pureza de su “archipolítica”.¹³¹⁸ “solo si supones que los derechos *pertenecen* a “*Subjects*” materias definidas o permanentes que debe declarar, como lo hizo Arendt, que los únicos derechos reales son los derechos otorgados a los ciudadanos de una nación por su pertenencia a esa nación, y garantizados por la protección de su estado [...] debes dejar afuera la realidad de las luchas desplazadas fuera del marco del estado constitucional nacional y asumir que la situación de los “meramente humanos” privada de los derechos nacionales es la implementación de la abstracción de esos derechos. La conclusión es, de hecho, un círculo vicioso. Simplemente reafirma la división entre aquellos que son dignos o no dignos de hacer política presupuesta desde el principio.”¹³¹⁹

Según Rancière, el estudio arendtiano de las perplejidades de los derechos humanos enraizadas en el propio origen de la “Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano” en el contexto de fundación de los Estados nacionales, la llevaría a una “trampa ontológica” basada en la distinción entre la dimensión política de los derechos del ciudadano y la dimensión apolítica de los derechos del hombre (de los meramente humanos), que acaba redu-

¹³¹⁶ Jacques Rancière, “Who Is the Subject of the Rights of Man?” *The South Atlantic Quarterly* 103, n.º 2/3 (2004): 299-300. Véase Andrew Schaap, “Enacting the “right to have rights”: Jacques Rancière’s critique of Hannah Arendt”, *European Journal of Political Theory* 10, n.º 1 (2011): 29.

¹³¹⁷ Rancière, “Who Is the Subject of the Rights of Man?”, 305.

¹³¹⁸ Rancière, “Who Is the Subject of the Rights of Man?”, 299. Rancière pone en relación el concepto de “archipolítica” con Platón y alude a un ámbito fijo (predeterminado) asignado a la política, que no permitiría concebirla como lucha.

¹³¹⁹ Rancière, “Who Is the Subject of the Rights of Man?”, 306. Desarrollo mi crítica a esta interpretación en II.5.2.1. A esto cabe añadir que no solo critica la despolitización del sujeto convertido en “inexistente” y la “inutilidad” a la que quedan relegados los derechos humanos, sino también que desde comienzos del siglo XX se emplean como “los derechos de los otros”, “los derechos de los que no tienen derechos” (p. 307). De este modo, acaban convirtiéndose en “derechos humanitarios” y justificando la intervención humanitaria antipolítica. Vale la pena recordar que Rancière publica este artículo en 2004, después de que Estados Unidos invadiese Irak en 2003. Para el filósofo francés los derechos humanos se han convertido en un instrumento ideológico que, en el peor de los casos, conduce a la intervención militar.

ciendo estos últimos a los primeros y perpetuando la delimitación entre las esferas política y prepolítica. A su vez, ésta marcaría el “destino” ontológico de quienes han sido relegados a las condiciones de la pobreza, la apatridia, en definitiva, a las condiciones del “animal labo-rans”.¹³²⁰ Desde esta perspectiva, Arendt estaría en condiciones de decir que quienes quedan fuera de la comunidad política “no existen”,¹³²¹ porque previamente ha asumido el punto de vista interno a la vida política liberada de las necesidades, como tiempo después dirá Judith Butler. Los derechos humanos convertidos en los derechos de los pobres, de los apátridas, en los derechos de quienes no tienen derechos, dejan de ser pensados como parte ineludible de esas estructuras del poder dominante que los excluyen de la posibilidad de alcanzar una vida propiamente política.

Aquellos que carecen de recursos suficientes para saltar al terreno político no estarían en condiciones de emprender ninguna lucha política porque sus condiciones precarias de vida desviarían cualquier emprendimiento colectivo hacia la búsqueda del bienestar social e introduciría la violencia de la impotencia. Se convertirían en meros seres “apolíticos” que carecen de las condiciones básicas para emprender reivindicaciones políticas e invertir sus propias condiciones de aparición. Según esta interpretación, la filósofa alemana no solo parece dejar sin significación pública a los más desfavorecidos, sino que, además, parece arrebatarles toda posibilidad de transformar las condiciones de su propia (in)significancia.¹³²² Es más, parece percibir todo intento de reversión como el momento en que la violencia ocupa el lugar del poder y la reivindicación se despolitiza. Si, por un lado, asume que la violencia es el acto prepolítico para liberarse de la necesidad, por otro lado, parece “criminalizar” la violencia ejercida por los necesitados cuando intentan liberarse ellos mismos de la necesidad. El resultado de esto es la naturalización de la pobreza y el bloqueo de su reversión.¹³²³

Desde esta perspectiva, Arendt tendría serios problemas para reconocer que, así como la “libertad no es un regalo por los sufrimientos soportados”, tampoco lo es la satisfacción de

¹³²⁰ De hecho, en este artículo critica el fatalismo de Agamben como una influencia de Arendt, perdiendo de vista los puntos en que sus posturas se diferencian. Véase el capítulo 3 y Ayten Gündoğdu, “Perplexities of the Rights of Man: Arendt on the Aporias of Human Rights,” *European Journal of Political Theory* 11, n.º 1 (2012): 14-15.

¹³²¹ Véase Rancière, “Who Is the Subject of the Rights of Man?”, 302.

¹³²² Según Butler, “cuando se plantea que el individuo puede hacerse cargo de sí mismo bajo unas condiciones de precariedad generalizada, si no de auténtica pobreza, se está dando por hecho [...] que las personas pueden (y deben) actuar de manera autónoma en unas condiciones en que la vida se ha hecho invivible. [...] Ninguno de nosotros actuamos sin que se den las condiciones para nuestra actuación, aunque a veces tengamos que actuar para instaurar y preservar esas mismas condiciones”. Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 23. Para un análisis crítico de la “precariedad” en Butler desde la recuperación del concepto arendtiano de “superfluidad”, véase Peg Birmingham, “Superfluity and Precarity: Reading Arendt Against Butler,” *Philosophy Today* 62, n.º 2 (2018): 319-335.

¹³²³ Gines, *Hannah Arendt and the Negro Question*, 111.

necesidades básicas y que no pueden ser pensadas de forma separada. Como ha señalado James Bohman, “no puede haber enormes desigualdades sociales sin haber también desigualdades políticas”¹³²⁴ y más recientemente la misma Judith Butler ha señalado que “no se puede «perder la existencia corporeizada», entendida como necesidad, sin perder también la libertad”.¹³²⁵ Si bien, Arendt no pasa por alto la relación entre la libertad política y la emancipación social (liberación) e incluso reconoce que un elemento de necesidad se hace presente en las actividades más “elevadas”, tiene dificultades para dar cuenta de su coexistencia. Al considerarlas como dos momentos claramente diferenciados, no parece capaz de percibir una “forma de acción que reivindi[que] las condiciones necesarias para su actuación y su existencia”,¹³²⁶ y acaba relegando el debate del problema de los accesos a los “técnicos”, sin analizar públicamente los mecanismos que estos emplean para garantizar el acceso igualitario, ni cómo debería limitarse su función.

(3) A la crítica de la normatividad/esencialización de las esferas y la relegación de las cuestiones sociales a los técnicos se suma la del vaciamiento del contenido político. Así lo planteaba su amiga Mary McCarthy en el congreso de Toronto: “¿Qué se supone que debe hacer alguien en el estrado público, si no se interesa por lo social? Es decir, ¿qué queda?”.¹³²⁷ Algunos autores sostienen que lo importante en el espacio político arendtiano no es tanto el contenido como el despliegue de las propias dinámicas del comienzo y la revelación. No obstante, la mayoría ha visto en el vaciamiento de la esfera política una de las principales limitaciones de su pensamiento, pues pierde de vista que el mismo debate público sobre qué temas deberían formar parte de esa esfera es ya un asunto político, de hecho, el principal.¹³²⁸ Si bien comparto con McGowan que la política en Hannah Arendt no es puramente formal, sino un “compromiso con bienes muy específicos, como la relación y la libertad”¹³²⁹, y si bien ella cree que solo podemos protegernos de la violencia si asumimos tal compromiso,¹³³⁰ lo cierto es que a veces parece surtir el efecto contrario. Como planteaba Mary McCarthy, si una vez fundada la política descartamos de su ámbito todas las cuestiones económicas y del bienestar humano como lo son la desigualdad social, la vivienda, la educación, la salud, etc.,

¹³²⁴ Bohman, “The moral costs of Political Pluralism”, en *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, op. cit. 59.

¹³²⁵ Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 53.

¹³²⁶ Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 23.

¹³²⁷ Arendt, “Arendt sobre Arendt”, en *DHA*, 151.

¹³²⁸ Por nombrar solo dos de las críticas más clásicas, véase Pitkin, “Justice: On Relating Private and Public”, *Political Theory* 9, n.º 3. (1981): 337 y Richard Bernstein, “Rethinking the Social and the Political”, *Graduate Faculty Philosophy Journal* 11, 1 (1986): 111-130.

¹³²⁹ McGowan, “Must Politics Be Violent?”, 280.

¹³³⁰ *Ídem*.

parecería que “lo único que le queda por hacer al hombre político es lo que hicieron los griegos: ¡la guerra!”, y continúa diciendo, “¡pero no puede ser así!”.¹³³¹

Tampoco podía serlo para Hannah Arendt que, aunque reconoce que las artes militares era uno de los temas centrales de deliberación para los griegos,¹³³² rechaza la idea de que la guerra y la violencia en general fuesen asuntos propiamente políticos. No solamente excluye del ámbito político el debate sobre las cuestiones sociales y la satisfacción de las necesidades básicas como prevención de la introducción de una violencia impotente e ilimitada, sino también la reflexión pública sobre el mismo fenómeno de la violencia. Teniendo en cuenta esto, me gustaría concluir este apartado replanteado el sentido de la pregunta de McCarthy. En lugar de ¿qué queda o sobre qué se habla en política si se excluyen los asuntos sociales?, cabe cuestionarse ¿qué tipo de vida política es posible si se elimina el debate público sobre ellos y, específicamente, sobre la violencia?

A diferencia del rechazo de Arendt a reflexionar públicamente sobre las cuestiones sociales por su proximidad a la compulsión de la necesidad y su tendencia a la homogeneidad que amenaza a la pluralidad, la exclusión de la(s) violencia(s) se debe a su propia condición, a su mutismo inherente. A lo largo de la tesis, ha salido a la luz la vinculación que Arendt establece entre el poder y la palabra frente a la estrecha conexión entre la violencia y el silencio. Y he sostenido que el mutismo coactivo de la violencia no solo venía dado por el uso de los medios físicos, sino que la misma palabra suele ser empleada como arma ideológica o un medio de silenciamiento que no permite revelar nada ni a nadie. Lo importante en este punto es que de la incapacidad de la violencia para generar palabra (por lo menos, una palabra reveladora), Arendt deduce que “la teoría política tiene muy poco que decir acerca del fenómeno de la violencia y debemos dejar su análisis a los técnicos”.¹³³³ Al igual que las cuestiones sociales y el problema de los accesos, también la violencia queda en manos de los “expertos”. Esto se debería a que el contenido de la teoría política está necesariamente relacionado con lo que sucede en el mundo común y requiere de la articulación del lenguaje. Puesto que la violencia carece de este potencial, todo análisis político sobre ella acabaría convirtiéndose en su justificación como límite de la política, en el mejor de los casos, y en su glorificación, en el peor.¹³³⁴

¹³³¹ Arendt, “Arendt sobre Arendt”, en *DHA*, 151.

¹³³² Véase Pitkin, “Justice: On Relating Private and Public”, 337.

¹³³³ Arendt, *OR*, 19. [Trad. cast.: *SR*, 19].

¹³³⁴ “El pensamiento político solo puede observar las expresiones articuladas de los fenómenos políticos y está limitado a lo que aparece en el dominio de los asuntos humanos, que, a diferencia de lo que ocurre en el mundo físico, para manifestarse plenamente necesitan de la palabra y de la articulación, esto es, de algo que trascienda la visibilidad simplemente física y la pura audibilidad”, Arendt, *OR*, 19. [Trad. cast.: *SR*, 19].

En los próximos apartados intentaré demostrar que sucede más bien lo contrario. Si, como dice Arendt, la violencia es incapaz de la palabra, debería convertirse en un asunto central para la teoría política y debería ser una prioridad debatir públicamente qué es y qué manifiesta, cómo se articula y se transforma, en qué momentos se considera legítima o se criminaliza, etc. En el primer capítulo vimos que tan peligroso es definir y mucho menos fundar la vida política en función exclusiva de lo dado (o identidades sociales), las emociones o las necesidades corporales, como su completa erradicación. Ahora podemos añadir que la ausencia de una reflexión pública sobre la violencia, no solamente favorece la sistematización y legitimación de ciertas formas invisibilizadas de las que no somos conscientes porque han sido despolitizadas, sino que también asegura el retorno de sus manifestaciones físicas más extremas.

Además, resulta problemático que relegue el análisis de la violencia a los mismos “técnicos” de los que en su ensayo sobre este fenómeno decía que “lo malo no es que tengan la suficiente sangre fría como para «pensar lo impensable», sino que no *piensan*. [...] se dedican a estimar las consecuencias de ciertas configuraciones hipotéticamente supuestas, sin, empero, ser capaces de probar sus hipótesis con los hechos actuales”.¹³³⁵ Si, por un lado, insiste en las consecuencias devastadoras que tiene para la ciudadanía el predominio que han ido adquiriendo los especialistas científicos y expertos sociales en los gobiernos, por otro lado, no reconoce que el debate-reflexión sobre algo tan básico para la convivencia y subsistencia de la comunidad política como lo es el análisis de la violencia, deba tratarse en términos público-políticos. De este modo, la estrategia arendtiana de separación de esferas con sus respectivos contenidos y, concretamente, su despolitización de la violencia parece llegar a resultados contraproducentes para su propia teoría. Al relegar todos estos asuntos a los técnicos, concede demasiados privilegios a la administración burocrática, cuyo avance aparece en su obra como una de las principales amenazas para la política y la pluralidad del mundo que pretende salvaguardar.¹³³⁶

No obstante, en el mismo contexto que relega el análisis de la violencia a los técnicos por su incapacidad para la palabra, dice que “a este silencio se debe que la violencia sea un fenómeno *marginal en la esfera de la política*”.¹³³⁷ Ahora bien, definir a la violencia de este modo no es lo mismo que considerarla “pre-política”, es decir, anterior al momento de la constitución de dicha esfera, ni mucho menos “antipolítica”, cuando deja de ser la *conditio sine*

¹³³⁵ Arendt, “OV”, en CR, 108. [Trad. cast.: “SV”, en CR, 114]. Énfasis de la autora.

¹³³⁶ Véase, Sánchez Muñoz, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, 291.

¹³³⁷ Arendt, OR, 19. [Trad. cast.: SR, 19]. El subrayado es mío.

quam de la política para convertirse en su absoluta imposibilidad.¹³³⁸ En definitiva, aunque solo *pertenezca* marginalmente a la vida política,¹³³⁹ ya no es lo mismo que pensarla externa o disociada de ella.

El concepto “margen” viene del latín *margo*, que significa orilla, lindero, lo situado en un extremo que “marca” el límite entre un interior y un exterior o, mejor aún, que los separa juntando, porque todo margen es siempre un *con-fin*.¹³⁴⁰ Por eso, es particularmente interesante su conexión con el concepto de “orilla” que, además de “límite”, significa abertura, entrada. En este sentido, hablar de margen es hablar de los bordes, de los extremos, de aquello que se aleja (o es alejado) de un supuesto “centro”, de un “núcleo” dominante, si bien no por ello necesariamente fijo. Pero también es hablar del espacio intermedio que se abre *entre* el “adentro” y el “afuera”. Aparece como un espacio entre dos (o más) mundos que remite a otros núcleos y no simplemente como lo que se distancia de un único “centro” dominante.¹³⁴¹ Visto así, se trata de un borde que solo puede ser pensado en sus desbordamientos, esto es, analizarlo no para convertirlo en centro, sino para descubrir que no hay un único centro, es más, que no hay propiamente ninguno o, como dice Carmen González Marín en términos derridianos, que “*el interés por la marginalidad es una señal de la indecidibilidad acerca del espacio donde hallar la verdad, o el sentido, y no un deseo filológico de rastrear en lo desapercibido meramente*”.¹³⁴²

Si esta noción de margen será clave para el desarrollo de los próximos apartados, es precisamente porque cuestiona la dicotomía entre un núcleo dominante respecto al cual se mide lo que está integrado, marginado o excluido y un afuera lejano sin realidad o potencial propio, pero sobre todo porque habilita una lectura menos rígida de la distinción arendtiana entre los espacios de aparición y desaparición, entre la configuración política de la identidad personal y la violencia prepolítica como destrucción de la unicidad, que permite pensar la

¹³³⁸ Véase Gines, *Hannah Arendt and the Negro Question*, 97-98.

¹³³⁹ Arendt, *QP*, 80.

¹³⁴⁰ Véase Roberto Espósito, *El origen de la política: ¿Hanna Arendt o Simone Weil?*, trad. Rosa Rius Gatell (Barcelona: Paidós, 1999), 12.

¹³⁴¹ Véase Norma Moruzzi, “Re-Placing the Margin : (Non)Representations of Colonialism in Hannah Arendt’s *The Origins of Totalitarianism*,” *Tulsa Studies in Women’s Literature* 10, n.º 1 (2016): 110. Resulta interesante la siguiente reflexión sobre el “margen” que Moruzzi utiliza para analizar críticamente el estudio de Arendt “The margin provides a useful focus of attention on the state of being between worlds, but it becomes dangerous when too casually employed as a term of location in an all-too-familiar ordering of cultural, capital, and historical production. When the margin is understood exclusively in relation to an identified single core, then the margin will be perpetuated as such, even if it is displaced. [...] The margin may be moved, it may be placed at a greater and greater distance from the identified center, but this extension of a central focus sustains the locus of marginalization. Thus the incorporation of the margin to the center, with no attention paid to the problem of the shifting center and the center/margin duality, only serves to displace the margin somewhere else”.

¹³⁴² Carmen González Marín “Presentación”, en Jacques Derrida *Márgenes de la filosofía*, trad. Carmen González Marín (Cátedra: Madrid, 1998), 10-11.

violencia como punto intermedio en continua variación entre lo político y lo prepolítico o, como sugiere Annabel Herzog, como “una tercera categoría o lugar respecto a la cual, por contradistinción, se pueden concebir tanto las esferas privada como pública”¹³⁴³ y, más adelante veremos, sus respectivos desbordamientos.

II.5.1.3. Difuminando fronteras. Pensando con-contra Arendt

A la pregunta que Mary McCarthy planteaba en el congreso de Toronto sobre el contenido de la esfera política, Hannah Arendt responde diciendo: “La vida cambia constantemente, y las cosas están constantemente ahí como si quisieran ser relatadas. En todas las épocas, la gente que vive conjuntamente tendrá asuntos que pertenezcan al reino de lo público: «es importante que sean tratados en público». *Lo que estos asuntos sean en cada momento histórico probablemente es enteramente distinto* [...] siempre habrá conflictos. *No se necesita la guerra*”.¹³⁴⁴

Con estas palabras, la filósofa matiza el sentido de sus propias distinciones. Si lo que es susceptible de debate público depende de cada período y debe ser decidido por cada generación, entonces ya no se puede hablar de una naturalización o esencialización de los asuntos sociales. Se trata de uno de los pocos momentos en los que suaviza la demarcación entre lo político y lo prepolítico-social, pero no es el único. En el primer capítulo vimos que, en su reseña sobre la emancipación de las mujeres, el hecho de “ser mujer” aparece como un *factum* de la existencia que debe asumirse con gratitud, pero, lejos de ser un *factum brutum*, “cambia con el cambio de la sociedad”¹³⁴⁵ y, por lo tanto, debe ser pensado en cada contexto histórico. En *¿Qué es la política?* retoma esta idea cuando reconoce que los ámbitos privado, social y político “tiene[n] su propia estructura, [pero] que *cambia con el cambio de los tiempos* y que se da a conocer en lo privado en los usos, en lo social en las convenciones y en lo público en leyes, constituciones, estatutos y similares”.¹³⁴⁶

A pesar de que estas consideraciones invitan a hacer una lectura menos rígida de sus distinciones, no parecen suficientes para justificar la demarcación entre las distintas esferas. Richard Bernstein vio en esta insuficiencia el límite de la respuesta de Arendt, que sigue sin tener en cuenta las interconexiones entre ellas. Según el filósofo norteamericano, no basta

¹³⁴³ Herzog, “The Concept of Violence in the Work of Hannah Arendt,” 176.

¹³⁴⁴ Arendt, “Arendt sobre Arendt”, en *DHA*, 151-152. El subrayado es mío.

¹³⁴⁵ Arendt, “Acerca de la emancipación de la mujer”, en *EC*, 88.

¹³⁴⁶ Arendt, *QP*, 57. El subrayado es mío.

con tener presente que el contenido de lo social o lo privado y lo político varía históricamente, y que cada generación define dónde situar la línea de separación. También hace falta preguntarnos si es efectivamente posible establecer tal delimitación en un mundo complejo en que todo lo que es social parece (y, de hecho, debería) ser al mismo tiempo político.

En ese mismo congreso, Hannah Arendt llega a decir que la delimitación entre uno y otro depende de si lo que se considera un asunto político es susceptible de debate. Así, por ejemplo, cree que el tema de la vivienda digna es un asunto administrativo, porque no es cuestionable ni, por tanto, debatible, mientras que el tema de si tener una vivienda digna supone integración sí sería un asunto político. Según Arendt, “*todas estas cuestiones tienen una doble cara. Y una de ellas no debería ser objeto de debate*”.¹³⁴⁷

Algunas intérpretes han señalado que esto deja sin resolver cómo, en qué contextos y quién define aquello que es susceptible de debate. Continuaría naturalizando lo que considera “necesario” para la vida humana sin tener presente que “la determinación de lo que constituye una necesidad humana también es un problema político”.¹³⁴⁸ Otras han visto en la confluencia de la consideración de esta “doble cara” de cualquier asunto y la respuesta a Mary McCarthy una vía alternativa para pensar la relación entre los binomios que articulan su obra. Si bien mantiene la distinción entre lo social y lo político, lo privado y lo público, lo prepolítico y lo político, el hecho de que cada época/generación articule su delimitación supone que lo prepolítico no puede ser esencializado o, por decirlo con Bonnie Honig, “que nada es necesariamente o naturalmente u ontológicamente *no* político”¹³⁴⁹ y, por lo tanto, todo puede ser *politizado*.

En esta línea, Ayten Gündoğdu llega a decir que, desde la óptica arendtiana, “una cuestión puede volverse política solo como resultado de *prácticas mediadoras* que pueden representarla como una cuestión de interés común y fomentar su reconocimiento como ‘realidad

¹³⁴⁷ Arendt, “Arendt sobre Arendt”, en *DHA*, 153.

¹³⁴⁸ Sánchez Muñoz, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, 291. Véase también Richard Bernstein, “Rethinking the Social and the Political”, 112-130; Andrew Schaap “The Politics of Need”, en *Power, Judgment, and Political Evil*, *op. cit.*, 157-169.

¹³⁴⁹ Honig, “Toward an Agonistic Feminism”, en *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, *op. cit.*, 147. El subrayado es de la autora. La cita concreta es: “not everything is political in this (amended) account; it is simply the case that nothing is ontologically protected from politicization, that nothing is necessarily or naturally or ontologically *not* political”. Como irá saliendo a luz a lo largo de este apartado, la relectura de las distinciones arendtianas está relacionada con la interpretación “actitudinal” de las actividades de la vida activa que defiende Seyla Benhabib y se puede rastrear en algunos estudios ya mencionados sobre diversos temas. En relación a la contribución del pensamiento arendtiano al estudio contemporáneo de las “políticas de la identidad” y los movimientos sociales, véase Allen “Solidarity after Identity Politics”, 111; sobre sus aportaciones al feminismo, véase Zerilli, *El feminismo y el abismo de la libertad*; para un análisis en relación a la crisis migratoria, véase Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights*, 65-66; y para repensar la función articuladora que la conceptualización arendtiana de la violencia tiene en su propia obra, véase Herzog, “The Concept of Violence in the Work of Hannah Arendt”, 175.

compartida' que requiere una acción concertada".¹³⁵⁰ Ahora bien, si lo que importan son esas "prácticas mediadoras" que politizan cualquier asunto convirtiéndolo en un tema de debate público, entonces es posible releer su obra (y, como intentaré demostrar más adelante, explorar la encrucijada entre la violencia y la identidad personal) en función de la comprensión "actitudinal" de las actividades de la vida activa mencionada en el primer capítulo, que, según Seyla Benhabib, es la única vía "sostenible y productiva"¹³⁵¹ de interpretar las distinciones arendtianas.

Desde esta perspectiva, ya no es el contenido, ni tampoco las instituciones a las que queda asociado lo que define qué es político. Al conceder a la "actitud" o "mentalidad" ese rol central, todas aquellas actividades, asuntos, conflictos, etc., que sean tratados desde la lógica de la "acción" parecen convertirse automáticamente en políticos. Visto así, formar parte de la esfera público-política supone "la transformación de la perspectiva parcial y limitada de cada clase y grupo en una visión más extensa de la *mentalidad* ampliada".¹³⁵² En otras palabras, en lugar de orientar las acciones hacia el propio bien (del sí mismo o un grupo cerrado), supone orientarlas hacia el bien común o, mejor, el "interés común", en el sentido literal que Arendt concede al término, como *inter-est*, aquello que "se encuentra *entre* las personas y por lo tanto puede relacionarlas y unir las".¹³⁵³

Esta comprensión de las actividades de la *vita activa* y sus respectivas esferas ha sido considerada por algunas filósofas como el "intento de cerrar en falso las fisuras del sistema arendtiano", cuyo propósito es desde un principio "purificar la política de aquellos elementos que contaminan su contenido".¹³⁵⁴ Desde esta óptica, recurrir a la idea de actitudes, sensibilidades o mentalidades distintas para eludir el hecho de que su concepción de lo político tiene que ver con el contenido específico asignado *a priori*, supone "ablandar y psicologizar el radicalismo de Arendt".¹³⁵⁵ Sin embargo, lejos de cerrar en falso el sistema de pensamiento arendtiano, la perspectiva actitudinal propuesta por Benhabib pretende abrir una vía de análisis que per-

¹³⁵⁰ Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights*, 65. El subrayado es mío.

¹³⁵¹ Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 139-140. También el término de "mentalidades" ayuda en ese sentido. En esta línea, Hanna Pitkin llega a decir: "Perhaps the social, like so many of Arendt's categories, is best seen not as an objective fact in the world but as a matter of attitude and Outlook; not an objectively new mode of conduct or characteristic of modern people, but a modern attitude, even modern illusion, a *mentalité*", Pitkin, "Conformism, Housekeeping and the Attack of the Blob", en *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, *op. cit.*, 56.

¹³⁵² Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 156.

¹³⁵³ Arendt, *HC*, 182. [Trad. cast.: *CH*, 206]. El subrayado es mío.

¹³⁵⁴ Sánchez Muñoz, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, 275

¹³⁵⁵ Helena Béjar, *El corazón de la república: avatares de la virtud política*, (Barcelona: Paidós, 2000), nota n.º 29, 34. Citado también en Sánchez Muñoz, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, 275.

mita implementar la metodología de “pensar con Arendt contra Arendt”.¹³⁵⁶ En este sentido, comparto con Benhabib la necesidad de ir más allá de un “análisis textual” y la revisión crítica de sus postulados. Tomar en consideración la insistencia de Arendt en comprender la política a partir de ciertas sensibilidades, actitudes y prácticas, con la finalidad de confrontar sus propios intentos de excluir ciertos temas del debate público, es el método más fructífero para desestabilizar sus rígidas distinciones e ir más allá de sus limitaciones, sin perder de vista sus contribuciones. Como dice Gündoğdu en consonancia con Honig y Benhabib, una relectura de la obra de Arendt en estos términos, ya no se pregunta por “lo que es político y lo que no es político, sino lo que dificulta la politización de cualquier tema *en un contexto dado*”.¹³⁵⁷

Esta aproximación a su propuesta permite responder a las críticas mencionadas en el apartado anterior. En primer lugar, permite repensar la crítica del elitismo antidemocrático arendtiano y su supuesta aceptación de la violencia hacia las clases laborantes. Si la labor, el trabajo y la acción, así como las esferas privada, social y política a las que están vinculadas, remiten a distintas actitudes coexistentes en cada mujer y cada hombre, no pueden estar asociadas a grupo específicos —ya sea un grupo elitista en el caso de la acción, o las clases trabajadoras y laborantes en el caso de las otras actividades—, y la capacidad de agencia “política” ya no parece estar confinada a un *lugar* y unos individuos determinados, sino que depende de su orientación hacia un *inter-est* común.¹³⁵⁸

Aunque no pueden negarse las dificultades que Arendt tiene para dar cuenta de las interconexiones entre las actividades y los distintos ámbitos de la vida humana, así como el tránsito de uno a otro, nunca dudó que cada individuo (sin importar su condición ni identidad social) es capaz de emprender la agencia política, porque la acción, así como el trabajo y la labor, forma parte de “lo que hacemos” y, como anuncia en el prólogo del libro que dedica a estudiarlo, aquello que hacemos “se refiere [...] a las más elementales *articulaciones de la condición humana*, con esas actividades que [...] *se encuentran al alcance de todo ser humano*”.¹³⁵⁹ De hecho, vimos que intentar reducir la vida a alguna de ellas permite reflexionar sobre distintas acepciones de la violencia.

¹³⁵⁶ La misma Benhabib anuncia esto en su texto, incluso aunque llegue a la conclusión de que una distinción tal es inaceptable, Véase Pitkin, *The attack of the Blob*, 180 y nota n.º 311.

¹³⁵⁷ Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights*, 65.

¹³⁵⁸ Véase Allen, “Solidarity after Identity Politics”, 111.

¹³⁵⁹ Arendt, *HC*, 5. [Trad. cast.: *CH*, 18]. El subrayado es mío. Como adelanté en el capítulo anterior, es necesario hacer un esfuerzo por releer estas actividades y las distintas esferas desde sus articulaciones, más allá de la insistencia de la propia Arendt en sus separaciones.

En este sentido, no creo que sus reflexiones de la política deriven en un elitismo que deja a las clases trabajadoras y laborantes sin representación. Mucho menos que “justifique” el uso de medios violentos sobre ellas para dominar la necesidad. Aunque se puede echar en falta una postura más crítica sobre cómo la violencia ha sido tradicionalmente ejercida en la esfera privada; y si bien no deja de ser problemática su relación con la distinción que establece entre la liberación de la necesidad como momento prepolítico a veces violento y la libertad como momento político de palabra, en ningún caso acepta la legitimación de la violencia. En su lugar, se limita a constatar el hecho histórico de que su uso era frecuente en la esfera doméstica y ello no debería hacer perder de vista el alcance de sus reflexiones.¹³⁶⁰

Precisamente porque Arendt creía que todos los seres humanos son capaces de convertirse en agentes políticos, reconoce que “forzar a una parte de la humanidad a la oscuridad del sufrimiento y la necesidad” para que otra parte pudiera ser libre es “injusticia violenta”.¹³⁶¹ De ahí que sea posible hacer una relectura de su análisis de la violencia más allá de la dimensión física y no solo como reducción de los individuos a la “monstruosa igualdad del proceso vital”, sino también como privación de “la felicidad elemental de estar vivos”, que es una de las formas más básicas de negar el derecho a aparecer. De ahí también que llegue a la conclusión de que “quién no esté interesado en los asuntos políticos tendrá que contentarse con que sean decididos sin él [o ella]. Pero *debe darse la oportunidad a cada persona*”.¹³⁶²

Como adelanté en el capítulo anterior, esto significa que uno puede elegir vivir una vida privada u orientar sus acciones hacia el interés individual, pero todos los seres humanos deben tener la posibilidad de participar en los asuntos públicos y mostrarse en su unicidad. De modo que, si Hannah Arendt es “elitista” en algún sentido, lo es en un sentido político no anti-democrático, y basado en una “autoexclusión” que en ningún caso asume como punto de partida la exclusión de otros. No se trata de que unos tengan el derecho de aparecer mientras otros quedan relegados a la “desaparición”, sino que el mismo carácter artificial de la esfera política permite que únicamente quienes deseen participar activamente puedan formar parte de ella. Como ella misma dice en las últimas páginas de *Sobre la revolución* para defender el sistema de consejos: “esta exclusión de la política no debe ser peyorativa, pues una élite política no es en modo alguno lo mismo que una élite social o cultural o profesional. La exclusión, por otra parte, no dependería de un cuerpo extraño; si los miembros del mismo son

¹³⁶⁰ A esto alude Urabayen, “Poder *versus* violencia en la filosofía de Hannah Arendt”, nota n.º 2, 9.

¹³⁶¹ Arendt, *HC*, 119. [Trad. cast.: *CH*, 128].

¹³⁶² Arendt, “Thoughts on Politics and Revolution”, en *CR*, 233. [Trad. cast.: “Pensamiento sobre política y revolución”, en *CR*, 234].

auto-elegidos, los no miembros son auto-excluidos. Tal autoexclusión, lejos de ser una discriminación arbitraria, en realidad daría sustancia y realidad a una de las libertades negativas más importantes que hemos gozado desde la Antigüedad, es decir la libertad de la política [...].”¹³⁶³

Se podría objetar a este argumento que el problema sigue siendo en qué medida la “autoexclusión” puede ser considerada una opción realmente factible o si se impone estructuralmente; es decir, si en lugar de asegurar la igualdad de los accesos a la esfera política, la autoexclusión no estaría invisibilizando y legitimando las dinámicas que impiden que algunos individuos, grupos o sociedades enteras puedan participar activamente del mundo, particularmente en los casos de extrema pobreza. Y esto nos pone en relación con la respuesta a la segunda crítica que hemos visto en el apartado anterior: la crítica a las dificultades que tiene la teoría arendtiana para cuestionar las condiciones de acceso al espacio político de aparición.

Aunque Arendt insista en que cada persona debe tener la oportunidad de acceder a la esfera política, el hecho de que considere la satisfacción de las necesidades como un requisito prepolítico ineludible que debe solucionarse administrativamente no permite garantizar ni cuestionar dicho acceso. Sin considerar el debate público de las condiciones sociales que hacen efectivamente posible lo que podría denominarse como el derecho a la autoexclusión o *mutatis mutandis* el derecho a participar de los asuntos públicos, Arendt no parece estar en condiciones de resolver el problema.

Sin embargo, la relectura de su obra desde las actividades como orientaciones actitudinales y de la política como prácticas politizadoras que varían con el cambio de los tiempos, permite pensar dicha “autoexclusión”, solo si primero se garantiza la oportunidad de participar activamente a quien lo desee. Y, si consideramos que esto también es un derecho que debe ganarse mediante las prácticas politizadoras de aquellas cuestiones que hacen inviable la posibilidad de aparecer en un contexto concreto, también deberían poder considerarse situaciones de extrema precariedad en las que “el interés común” consiste precisamente en cuestionar las condiciones materiales de accesibilidad a ese espacio (como lo es el hecho de tener satisfechas las necesidades, una vivienda digna, etc.), e incluso el mismo sentido de lo que ello puede significar.¹³⁶⁴

¹³⁶³ Arendt, *OR*, 279-281. [Trad. cast.: *SR*, 289-290].

¹³⁶⁴ Según Benhabib, incluso las cuestiones sociales pueden ser pensadas en términos políticos. En lugar de ser prepolíticas o la base de la despolitización de la política, también se puede “pelear por ellas en nombre de principios, intereses, valores que tienen una base generalizable y que nos conciernen como miembros de una colectividad”. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 145.

Autoras como Ayten Gündoğdu o Cristina Beltrán han hecho el esfuerzo de releer la propuesta política de Hannah Arendt considerando aquellos escasos momentos en los que parece dejar abierta esa posibilidad, como cuando parece enfatizar que el fracaso de la Revolución francesa o del movimiento laboral del siglo XIX, en lugar de deberse al hecho de intentar politizar las necesidades, se debió a que precisamente fracasaron en ese intento.¹³⁶⁵ Así, por ejemplo en *La condición humana*, si, por un lado, celebra el “enorme poder potencial que estos movimientos [laborales] adquirieron [...] [ya que] era el único grupo en la escena política que no solo defendía sus intereses económicos, sino que *libraba una batalla política completa* [...] la única organización en la que los hombres actuaban y hablaban *qua* hombres, y no *qua* miembros de la sociedad”; por otro lado, lamenta que “el movimiento laboral, equívoco en su contenido y objetivos desde el comienzo, perdió esta representación y por consiguiente su papel político en todos los países en que la clase trabajadora pasó a ser integrante de la sociedad [...]”.¹³⁶⁶

Según Gündoğdu, esta interpretación ilumina dos advertencias importantes del análisis arendtiano que no deberían perderse de vista. En primer lugar, que hay una forma anti-política de aproximarse a las cuestiones sociales que es contraproducente para sus propios propósitos y puede derivar en acciones violentas. Concretamente, la aproximación exclusivamente moral o “humanitaria” al tratamiento de las necesidades básicas y el sufrimiento humano mencionada en el capítulo anterior. Desde esta perspectiva, no es la politización de la cuestión de la pobreza lo que introduce violencia, sino “que un enfoque moralista del sufrimiento puede convertirse fácilmente en una comprensión instrumentalista de la política como medios (si es necesario, medios violentos) para alcanzar objetivos morales”.¹³⁶⁷ La segunda advertencia es que tener garantizadas las cuestiones sociales no asegura la libertad política ni la posibilidad de revelar la identidad personal. Como dice Françoise Collin, “hay «excluidos» que tienen cubierta la «satisfacción de las necesidades» de tipo económico, es decir, la supervivencia. *No solo de pan vive el hombre*”.¹³⁶⁸ Ahora bien, precisamente por este motivo, porque el ser humano no vive solo del pan, se debe añadir que no hace falta tener las necesidades satisfechas para emprender la lucha por el derecho a formar parte del mundo

¹³⁶⁵ Véase Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights*, 58 y 71.

¹³⁶⁶ Arendt, *HC*, 218-219. [Trad. cast.: *CH*, 239-240].

¹³⁶⁷ Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights*, 71.

¹³⁶⁸ Collin, *Praxis de la diferencia*, 248.

común, a aparecer y revelar quién es. De hecho, como he mencionado en el cuarto capítulo, ambas luchas suelen coexistir.¹³⁶⁹

Uno de los ejemplos más frecuentes en las últimas décadas de esta confluencia es la capacidad de agencia de los inmigrantes “sin papeles”, cuya lucha política por “el derecho a aparecer” está inextricablemente ligada a las cuestiones de supervivencia y el derecho a “la felicidad elemental del estar vivos”. Desde este punto de vista, la incorporación de las cuestiones sociales en la lucha política de los inmigrantes no supondría un problema, a menos que se impongan sobre ella y no permitan percibirlos como agentes políticos o, por decirlo con Beltrán, a menos que sean considerados “sujetos de necesidad en lugar de natalidad”.¹³⁷⁰ Cuando sucede esto, las víctimas de la violencia ontológica-existencial y en ocasiones física, son percibidas como víctimas pasivas sin capacidad de re-acción y a las que podemos aproximarnos en términos exclusivamente humanitarios. Ello no solamente pierde de vista la capacidad de agencia política de los más desfavorecidos y sus propios procesos de subjetivación, sino también de quienes, sin estar en esas condiciones, podrían unirse a su lucha en términos propiamente políticos.

Aunque desarrollaré esto en los próximos apartados, es importante tener presente desde ahora que la teoría arendtiana de la política y la necesidad no debería ser reducida a “la consecuencia perversa de una injusticia potencialmente despolitizante”.¹³⁷¹ También ofrece recursos para pensar cómo aproximarnos políticamente a ciertas cuestiones que suelen ser consideradas en términos “humanitarios” y a los sujetos vinculados a ellas. Desde esta perspectiva, ya no parece tan claro que sea negada la posibilidad de formar parte de la política a los “sujetos de la necesidad”, pero deben convertirse al mismo tiempo en “sujetos de natalidad”. Al fin y al cabo, no deberíamos perder de vista que el punto de partida de la politización de la obra de Arendt fue su pertenencia al “afuera constitutivo” del espacio político,

¹³⁶⁹ Para una defensa de la separación arendtiana de las cuestiones sociales y la política, así como de que los seres humanos no solo se rebelan por el hambre “sino también para dejar constancia de su individualidad, de su condición de sujeto racional y de su dignidad personal”, véase Carlos Kohn Wachter y Miguel Ángel Martínez Meucci, “La *Constitutio Libertatis* y “la cuestión social” en *Sobre la revolución*”, en *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt*, *op. cit.*, 191ss. Si bien, Arendt está especialmente preocupada por esta lucha, no hay que perder la conexión con la de las necesidades. Para un análisis crítico de la satisfacción de las necesidades en Arendt, como una preocupación “prepolítica” en el mejor de los casos y la base de una “política antipolítica” en el peor, véase Schaap, “The Politics of Need,” en *Power, Judgment, and Political Evil*, *op. cit.*, 161. Comparto el análisis de Schaap, sin embargo, es posible pensar con y contra Arendt desde la idea de “felicidad elemental de estar vivos”.

¹³⁷⁰ Cristina Beltrán, “Going Public. Hannah Arendt, Immigrant Action, and the Space of Appearance,” *Political Theory* 37, n.º 5 (2009): 611-612. Véase también Mustafa Dikeç, “Beginners and Equals: Political Subjectivity in Arendt and Rancière,” *Transactions of the Institute of British Geographers* 38, n.º 1 (2013): 85-86.

¹³⁷¹ Schaap, “The Politics of Need,” en *Power, Judgment, and Political Evil*, *op. cit.*, 157. El mismo autor dice a continuación: “Yet Arendt’s understanding of the political in terms of *praxis* might nonetheless enable a distinction to be drawn between an authentic (political) form of the politics of need and an inauthentic (anti- or a-political) politics”.

que no estaba libre de las condiciones de extrema precariedad. Precisamente porque toma como referencia a aquellos individuos que han sido marginalizados o excluidos del espacio de aparición, emprende la labor de pensar una “nueva ley en la tierra” que no excluya *a priori* a nadie. Y es que, desde la perspectiva en la que “*nada* está ontológicamente protegido de la politización”¹³⁷² (ni de la despolitización) tampoco *nadie* lo está.

Enfatizar este aspecto no pretende negar las problemáticas consecuencias de la delimitación arendtiana de las esferas, pero, como dice Peg Birmingham, “la temporalidad de la natalidad hace que el espacio público esté fundamentalmente abierto 'por todos lados' al futuro”.¹³⁷³ Es más, la misma Arendt llega a decir que “la acción, al margen de su específico contenido, siempre establece relaciones y por lo tanto *tiene una inherente tendencia a forzar todas las limitaciones y cortar todas las fronteras*. Las limitaciones y fronteras existen en la esfera de los asuntos humanos, pero nunca ofrecen un marco que pueda soportar el asalto con el que debe insertarse en él cada nueva generación”.¹³⁷⁴

Es en este sentido que no creo que su insistencia en proteger la igualdad política derive en un elitismo antidemocrático y una naturalización de la restricción de los accesos al espacio de aparición a grupos selectos. Nada más lejos de los *principios* que inspiran y guían su pensamiento, como lo son precisamente la natalidad, la pluralidad, el derecho a comenzar y revelar quiénes somos y “el derecho a tener derechos”, como veremos a continuación. Intentaré demostrar que la respuesta de Hannah Arendt a Mary McCahrthy sobre las condiciones históricas contingentes que cambian con el cambio de los tiempos, transforman el contenido de lo político y, a su vez, activan prácticas politizadoras que intervienen en esos cambios, adelanta en qué sentido lo (pre)político debe ser pensado en sus desbordamientos y en qué sentido estos permiten pensar los márgenes en su contingencia y permeabilidad.

Para concluir esta primera parte cabe preguntarse ¿cuáles son, según Arendt, esas condiciones que activan los procesos de *politización*? Paradójicamente, es el encuentro con la violencia, que ya quedaba reflejado en el primer capítulo. Aquella experiencia de la violencia que había sido definida en términos prepolíticos no solo activa procesos despolitizadores de las víctimas, sino también la posible politización de aquellos aspectos prepolíticos que son atacados y de quienes emprenden una lucha política para resistir. Si, como adelanté en el apartado anterior, la violencia tanto física como productora de desaparición es un fenómeno marginal en la política, es en esos mismos márgenes o, mejor, en su cruce, donde se desplie-

¹³⁷² Honig, “Toward an Agonistic Feminism”, en *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, *op. cit.*, 147.

¹³⁷³ Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights*, 65.

¹³⁷⁴ Arendt, *HC*, 190-191. [Trad. cast.: *CH*, 214].

gan las “prácticas mediadoras” como *procesos de politización* que reconfiguran continuamente el espacio político de aparición y abren una vía para repensarlo en conexión con los procesos de (re)configuración de la identidad personal.

Precisamente por este motivo, del mismo modo que las cuestiones sociales no debían ser excluidas del debate público, tampoco debería despolitizarse el debate sobre la violencia. Y esto invita a matizar la tercera crítica de vaciamiento del contenido político mencionada en el final del apartado anterior. Aunque podríamos estar de acuerdo con Arendt en que la violencia es destructiva e incapaz de generar “poder” —por lo menos en el sentido que ella utiliza el término—, su análisis no puede relegarse a los técnicos. De hecho, justamente porque no solo destruye la política, sino que, según la misma filósofa, exige politizar aquellas dimensiones de la vida que son atacadas como única vía de hacerle frente, se torna fundamental reflexionar públicamente sobre los distintos modos en que la violencia transforma, manifiesta u oculta y cómo hacerle frente en cada contexto dado.

Pensar con Arendt para confrontar su propia despolitización de la violencia, exige repensar en qué sentido también es necesario promover el debate público del fenómeno de la violencia en cada momento histórico. No solamente porque, como dice Bernstein, “no existen principios o criterios abstractos para determinar cuándo la violencia es permisible”,¹³⁷⁵ sino también porque, puesto que varían continuamente sus formas y articulaciones, así como sus procesos de sistematización, normalización y (des)legitimación, permite prevenir su surgimiento y evitar su reproducción. En este sentido, comparto con el filósofo que “cultivar comunidades donde se estimule y promueva la discusión y el debate sobre la violencia es una tarea práctica permanente”.¹³⁷⁶ Una de esas “prácticas mediadoras” que convierten a cualquier asunto en una cuestión de interés común y, por tanto, político.

II.5.2. Aparecer en tiempos violentos

II.5.2.1. Los desbordamientos de lo (pre)político

Frente a la lectura ortodoxa del republicanismo cívico arendtiano atenta a la distinción entre los ámbitos político y prepolítico (social), así como entre una forma de vida política (*bíos*)

¹³⁷⁵ Bernstein, “Prefacio a la edición en español”, en *Violencia, pensar sin barandillas* (Barcelona: Gedisa, 2015), 17.

¹³⁷⁶ *Ídem*.

separada de su dimensión natural (*zoé*), que desembocaría en un “elitismo antidemocrático”, la comprensión actitudinal de la acción y de la política como “práctica politizadora” permite hacer una lectura porosa de sus distinciones, atenta a los sujetos despolitizados. Como señalaba Judith Butler, resulta problemático limitarse a indicar que algunos individuos quedan al margen o excluidos de la esfera política, no solo porque no es posible pensar la *bíos* y la *zoé* como dos realidades dissociadas, sino fundamentalmente porque esta perspectiva no tiene en cuenta en qué sentido tal consideración continúa operando como extensión de un modelo obstructivo que determina qué es “ser político” y las condiciones de aparición. En este sentido, advierte que si nos limitamos a decir “que los desposeídos se encuentran fuera de la esfera política [...], entonces implícitamente estamos aceptando la legitimidad de los modos dominantes de establecer los límites de lo político [...]. Estaríamos adoptando la posición de un régimen particular de aparición, [...] aun cuando justamente queramos ponerla en cuestión”.¹³⁷⁷ Y, según ella, esta es precisamente una de las consecuencias del punto de vista interno de la *polis*, presente en las reflexiones de Arendt.

No obstante, esta interpretación sesgada de la propuesta arendtiana pierde de vista la dimensión política de los sujetos despolitizados. A continuación, sonstendré que la interpretación de la política como prácticas (re)politizadoras permite confrontar muchos de los obstáculos de la teoría de Arendt sin salir de ella, siempre que por “(re)politización” no entendamos mera “inclusión”. Del mismo modo que un análisis desde “los márgenes” y de quienes han sido relegados a ellos permite demostrar el carácter contingente del centro y cuestionar su legitimidad/autoridad sin pretender que aquello que ha sido marginalizado ocupe el lugar del centro, la politización de lo prepolítico no debe entenderse como mera integración, sino como una reconfiguración de los “espacios” en general.

En este punto cabe preguntarse en qué sentido la misma Arendt ofrece recursos para hacer una lectura desencabezada del “afuera constitutivo” del espacio político de aparición que permita pensarlo en sus desbordamientos. En los próximos subapartados defenderé que el análisis de los márgenes de la esfera política como lugar donde confluyen la violencia y los procesos de (des)onfiguración de la identidad personal (siempre intersubjetiva), ofrece una vía de estudio escasamente explorada que, a la luz de la actual proliferación de lógicas identitarias y la privación de “aparición”, se ha convertido en un asunto central. Pero antes de adentrarme en ello, es preciso detenernos en el “derecho a tener de derechos” y la “natalidad” como dos recursos clave de su pensamiento, cuyo carácter transversal los ha convertido en

¹³⁷⁷ Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 83.

las vías más habituales para releer la obra de Arendt en la búsqueda de una perspectiva ampliada de la acción y los espacios de aparición.

II.5.2.1.1. El “derecho a tener derechos” y la natalidad como encrucijada de bíos y zoé

La primera vez que la filósofa articula la idea de un “derecho a tener derechos”, aun sin nombrarlo en esos términos, es en “Nosotros los refugiados”. En ese texto analiza el peligro de convertirse en meramente humano en un mundo donde “los seres humanos como tales han dejado de existir por bastante tiempo”,¹³⁷⁸ un análisis que tiempo después desarrolla en *Los orígenes del totalitarismo* desde las perplejidades de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Como ha ido saliendo a la luz a lo largo de la tesis, ambos textos apuntan a la crítica de la soberanía y enfatizan la “abstracta desnudez” a la que quedaban expuestos quienes habían perdido su estatus legal y solo podían aferrarse a unos derechos humanos inaplicables. Y es precisamente esta abstracción la que resultaba tan problemática para Jacques Rancière.

Hemos visto que la “identificación [entre el] sujeto de los Derechos del Hombre [y] el sujeto privado de todo derecho”¹³⁷⁹ aparecía a sus ojos como un círculo vicioso de la teoría arendtiana. Ahora se puede añadir que también le parece “el resultado de una *reconfiguración efectiva del campo político, de un proceso real de despolitización*”¹³⁸⁰ que la alemana parece pasar completamente por alto. Según Rancière, no solo perdería de vista que tanto “el ciudadano” como el “mero ser humano” son sujetos políticos y que no son nunca entidades fijas,

¹³⁷⁸ Arendt, “We Refugees”, en *JW*, 273. [Trad. cast.: *ESJ*, 364].

¹³⁷⁹ Rancière, “Who Is the Subject of the Rights of Man?”, 306.

¹³⁸⁰ *Ídem*. La cita continúa: “This process is what is known by the name of consensus. Consensus means much more than the reasonable idea and practice of settling political conflicts by forms of negotiation and agreement, and by allotting to each party the best share compatible with the interests of other parties. It means the attempt to get rid of politics by ousting the surplus subjects and replacing them with real partners, social groups, identity groups, and so on. Correspondingly, conflicts are turned into problems that have to be sorted out by learned expertise and a negotiated adjustment of interests. [...] In this way, the 'abstract' and litigious Rights of Man and of the citizen are tentatively turned into real rights, belonging to real groups, attached to their identity and to the recognition of their place in the global population. Therefore the political dissensus about the parttaking in the common of the community is boiled down to a distribution within which each part of the social body would obtain the best share that it can obtain”. Como es bien conocido, el autor contrapone el “consenso” al “disenso” o “desacuerdo”, que encarna las acciones de quienes están en una posición subordinada y confrontan las condiciones de escucha y de acción. Aunque Rancière vincula el espacio político de aparición arendtiano al “consenso”, lo cierto es que se aproxima más a lo que él entiende por “disenso”, como intentaré demostrar. Para un análisis en esta línea a partir de la luchas de los inmigrantes indocumentados en Estados Unidos, véase Cristina Beltrán, “Going Public. Hannah Arendt, Immigrant Action, and the Space of Appearance”, 595-622. Para un análisis de las tensiones internas de la propuesta de Rancière, véase Ayten Gündoğdu, “Disagreeing with Rancière: Speech, Violence, and the Ambiguous Subjects of Politics,” *Polity* 49, n.º 2 (2017): 188-219.

sino que la misma disputa por constituirse en sujeto político es la razón de ser de la política. De modo que no es posible reflexionar sobre quienes son considerados “simplemente humanos” sin pensar al mismo tiempo en qué sentido se rearticula lo que ha sido definido como “político” y las subjetividades que forman parte (o no) de él.

Esta crítica se asemeja a la de Judith Butler cuando dice que “estar fuera de las estructuras políticas establecidas y legitimadas es estar todavía saturado de relaciones de poder”,¹³⁸¹ entendiendo por poder el uso foucaultiano del término. Y, según ella, es precisamente “esta saturación [...] que inclu[ye] las formas dominantes y las subyugadas, los modos de inclusión y legitimación, así como también los de deslegitimación y anulación”,¹³⁸² lo que Hannah Arendt habría pasado por alto para articular su proyecto político. Únicamente considerando estas condiciones ontológicas como punto de partida de la teoría política es posible pensarla más allá de las estructuras y mecanismos de dominación y legitimación de la violencia, así como de la separación entre “seres políticos” y “apolíticos”.

Sin embargo, la misma Butler celebra que Arendt no restrinja su estudio a las distinciones desarrolladas en *La condición humana* y dirija su mirada a la experiencia de los despojados de “un lugar en el mundo”. Tiene presente el carácter desestabilizador que introduce la vindicación del “derecho a tener de derechos” en el que sorprendentemente Rancière no se detiene o, concretamente, lo menciona en términos exclusivamente negativos, como el “derecho de los que *no* tienen derechos”. No obstante, en base a esta formulación, aparecen como derechos humanitarios completamente despolitizados, sin dar cuenta en qué sentido el reclamo de este derecho basado en “el previo derecho a la membresía”¹³⁸³ encarna la capacidad asociativa de quienes quedan al margen de toda institución. Es como si Rancière tomase en consideración solo las citas del estudio arendtiano que le permiten articular la crítica a la que quiere llegar, dejando a un lado todos aquellos aspectos y figuras fronterizas que cuestionan la delimitación de las esferas y permiten repensar sus continuas rearticulaciones.

Tal es así que “la Arendt” que nos presenta ha sido considerada como una desconocida.¹³⁸⁴ El filósofo francés parece incapaz de ver en el carácter asistemático de los postulados arendtianos e incluso en las aporías que estos mismos generan, más que la paralización del

¹³⁸¹ Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 84. Para un análisis de las similitudes y diferencias entre las propuestas de Arendt y Foucault respecto a la “sujeción” y la “subjetivación”, véase Quintana, “Singularización política (Arendt) o subjetivación ética (Foucault)”, 50-62.

¹³⁸² Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 84.

¹³⁸³ Benhabib, *Los derechos de los otros*, 50. Y, más recientemente, *Exile, Statelessness, and Migration: Playing Chess with History from Hannah Arendt to Isaiah Berlin* (Princeton: Princeton University Press, 2018).

¹³⁸⁴ Véase Schaap, “Enacting the ‘right to have rights’”, 37. No obstante, comparte la crítica de Rancière.

pensamiento, el único modo de mantenerlo activo, sin llegar a soluciones que se pretendan definitivas. En este sentido, comparto con Ayten Gündoğdu que, “leída como una investigación aporética, la crítica de Arendt no atribuye un destino inevitable a las paradojas de los derechos humanos [...] [sino que] atiende a lo múltiple, equívoco y contingente [de sus] trayectorias históricas. [...] Reconoce la posibilidad de que las paradojas de los derechos humanos puedan abordarse políticamente para combatir la desigualdad”.¹³⁸⁵

Ese abordaje político se llevaría a cabo mediante las “prácticas mediadoras” mencionadas en el apartado anterior y la vindicación del “derecho a tener derechos” aparece como uno de los recursos que ella ofrece para repensar esas prácticas transversales a sus propias distinciones. A diferencia de Rancière, esto es valorado por Judith Butler. En la medida en que Arendt pone en cuestión la despolitización de ciertos sujetos y grupos a través de la posibilidad de unirse en el reclamo del derecho a pertenecer a una comunidad de derechos, su legitimidad ya “no depende de una organización política en particular [...] [sino que] *nace cuando se ejerce*, y es ejercido por quienes actúan conjuntamente, en alianza”.¹³⁸⁶

Frente a la lectura sesgada que Rancière hace del estudio arendtiano de los “derechos del hombre y del ciudadano”, centrado exclusivamente en la distinción entre dos formas de vida (*bíos* y *zoé*) y dos esferas (política y social) cuyos contenidos estarían predeterminados, es necesario enfatizar la lectura alternativa que se abre desde la vindicación de este derecho, que, sin ser natural, “precede a cualquier institución política que pudiera codificar o tratar de garantizar ese derecho”¹³⁸⁷ y que, por lo tanto, tiene en cuenta el modo en que ciertas prácticas politizan los espacios prepolíticos y alteran sus fronteras. Si bien, todo análisis del derecho a tener derechos debe lidiar con la distinción entre la justicia social y la libertad política, presente en su pensamiento o, como dice Fina Birulés, con los problemas inherentes a la teoría arendtiana para resolver “cómo hacer efectivo el derecho a tener derechos [...] sin anular la naturaleza de la igualdad política, que tiene una relación privilegiada antes con la libertad que con la justicia”,¹³⁸⁸ más que una desconsideración de la despolitización de ciertos sujetos como corolario de la articulación del espacio político, en sus escritos predomina la vindicación de acciones politizadoras de aquellos aspectos e individuos que son atacados, como desarrollaré detenidamente más adelante.

¹³⁸⁵ Gündoğdu, “Perplexities of the Rights of Man: Arendt on the Aporias of Human Rights”, 6.

¹³⁸⁶ Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 84.

¹³⁸⁷ *Ídem*.

¹³⁸⁸ Birulés, *Una herencia sin testamento*, 155.

De momento, es importante recuperar a la natalidad como ese otro gran recurso que Hannah Arendt ofrece para suavizar sus distinciones, incluso sin ser consciente de ello. No por casualidad, en el texto de Rancière tampoco encontramos ninguna alusión a este concepto que, para pensadoras como Peg Birmingham, remite nada menos que al acontecimiento que “fundamenta” el “derecho a tener derechos”.¹³⁸⁹

Ya se ha hecho alusión al cierto “malestar y el desconcierto” que ha suscitado la consideración de este concepto como eje articulador de su proyecto político. El “desconcierto” viene dado precisamente por su insistencia en la distinción entre la vida natural (*zoé*) y la vida política (*bíos*), que, no obstante, considera al nacimiento biológico como evento originario desde el cual articula su teoría de la acción. Para filósofos como Paul Ricoeur, este recurso a la natalidad refleja otro punto ciego del pensamiento arendtiano, llegando a decir que obstaculiza más de lo que ayuda en la comprensión de su propuesta: “La natalidad, el nacimiento, el haber —ya— nacido, estas palabras nos inclinan hacia la biología, mientras que todo pensamiento político nos inclina hacia un fenómeno supremamente humano y, en este sentido, sin antecedente político [...]. Por lo tanto, debemos definir a la natalidad por su relación con la acción, y no por la inversa [...] Arendt misma ratifica esta interpretación cuando declara [...] que 'actuar es la respuesta humana a la condición de natalidad', la respuesta, *no la continua-*

¹³⁸⁹ Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights*, 9, 12 y 33. Véase también, Birmingham, “The An-Archic Event of Natality and the ‘Right to Have Rights’”, 766. No puedo detenerme en el amplio debate articulado en torno al problema de si hay o no un fundamento “normativo” del “derecho a tener derechos”. Un derecho que, como indica Birmingham, sin estar garantizado por ningún orden político existente, tampoco remite a una ontología esencial. El silencio de Arendt sobre una postura clara al respecto, ha llevado a algunas intérpretes a considerarlo otro de los puntos ciegos de su propuesta, que dejaría sin desarrollar una de sus tesis más sugerentes (como parece sugerir Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 185). Por otra parte, mientras que algunas filósofas han intentado ir más allá de esta carencia y han emprendido una búsqueda de los recursos internos de su teoría para articular una respuesta a través de la noción de natalidad, como es el caso de Birmingham (*Hannah Arendt and Human Rights*), otras, como Ayten Gündoğdu, creen que su negativa a pronunciarse al respecto podría ser deliberada y plenamente coherente con su crítica a los fundamentos y el rechazo de recurrir a “absolutos extrapolíticos”, como se ha visto al comienzo del capítulo. Según esta autora, “Arendt’s turn away from philosophical quests for foundations to political practices of founding equality and freedom can also be discerned in her insistence of a ‘new guarantee’ for human dignity, her suggestion that a right to have rights “should be guaranteed by humanity itself” and her argument that ‘we become equal as members of a group on the strength of our decision to guarantee ourselves mutually equal rights’. Arendt’s choice of the term ‘guarantee’ (instead of “foundation”) in these instances can be read as an invitation to come to terms with the ‘irreparable groundlessness of rights’, as Frank Michelman puts it. Read in the light of her unique understanding of politics in terms of action and the capacity to initiate new beginnings, this groundlessness can be taken as an affirmation of ‘active citizenship’ (Cotter), including political practices of those who do not have the formal status of citizenship”. Gündoğdu, “Statelessness and the right to have rights”, en *Hannah Arendt: Key Concepts*, op. cit., 119-120. De todas estas aproximaciones, creo que la confluencia de las dos últimas es la vía más adecuada de atajar el problema. Si bien efectivamente Arendt ofrece recursos para salir de sus tensiones (como la natalidad o el estudio entrecruzado de su teorización de la identidad personal y la violencia), no es para llegar a un “fundamento” del “derecho a tener derechos”, sino, como dice Gündoğdu, para dar cuenta de su dimensión política. En este sentido, vale la pena recordar el carácter performativo que le asigna Butler: “nace cuando se ejerce”.

ción”.¹³⁹⁰ Con estas palabras, pretende enfatizar que esa respuesta lleva inherente la fractura entre nacimiento biológico y nacimiento activo, que a su vez ratifica la distinción entre la naturaleza y la política, lo prepolítico y lo político, la labor y la acción. Esta última como “segundo nacimiento” vendría a superar, trascender o “sobrepasar” la vida biológica para poder convertirse en sujeto biográfico.¹³⁹¹

Por otra parte, también hemos visto que el “malestar” se debe a que esto la llevaría a excluir la vida natural del ámbito político e intentar contenerla en la esfera privada, en definitiva, a considerarla como “mera existencia” sin capacidad de acción ni de revelar la unicidad. Al mismo tiempo que define a la acción como fenómeno político por antonomasia que responde al hecho del nacimiento, Arendt parecería esforzarse en desprender la respuesta de la pregunta que emerge, perpetuando el antiguo prejuicio que distingue entre una forma de “vida buena” (digna, humana) y otra “vida mala” (indigna-deshumanizada).

En torno a este malestar se ha articulado el debate sobre su comprensión de los derechos humanos mencionado antes, pero también el debate sobre si es posible hacer una lectura biopolítica de su propuesta y si desarrolla un sentido exclusivamente negativo, incapaz de acoger la vida como simple existencia en su singularidad o esconde una “biopolítica positiva”, que permite disolver las nefastas consecuencias éticas que su teoría política tendría para quienes están sometidos a la compulsión de los procesos orgánicos.¹³⁹²

Para el propósito de este apartado, es importante recuperar las aproximaciones que ven en su tratamiento de la natalidad otra de las vías para justificar la relectura desencionalizada de las esferas y actividades de la vida activa, y de quienes quedaban vinculados a ellas, estrechamente relacionada con la vindicación del “derecho a tener derecho”. Según estas aproximaciones, la vida biográfica no puede ser considerada como superación de la vida natural. En el primer capítulo quedó patente la necesidad de pensar la identidad personal en su dimensión pública e inseparable de los aspectos que Arendt suele asociar con lo privado. Pero la dimensión biológica del cuerpo seguía apareciendo como un límite irrebalsable de sus prejuicios hacia la na-

¹³⁹⁰ Paul Ricoeur, “Power and Violence”, *Theory Culture Society*, trad. inglesa de Lisa Jones, 27, n.º 5 (2010): 24. Sobre el énfasis en este carácter desconcertante desde una perspectiva positiva, véase Collin, *Praxis de la diferencia*, 146 y Miguel Vatter, “Nativity and Biopolitics in Hannah Arendt”, *Revista de Ciencia Política* 26, n.º 2 (2006): 137.

¹³⁹¹ Véase Collin, *Praxis de la diferencia*, 145.

¹³⁹² Para el debate sobre la presencia de una biopolítica “positiva” en Arendt, véase Duarte, “Biopolítica y diseminación de la violencia. Hannah Arendt y la crítica del presente”; Miguel Vatter, “Nativity and Biopolitics in Hannah Arendt”; Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights* y “The An-Archic Event of Natality and the ‘Right to Have Rights’”; Collin, “Hannah Arendt: la acción y lo dado”, en *Praxis de la diferencia op. cit.*, 127ss; Braun, “Biopolitics and Temporality in Arendt and Foucault”; Laura Quintana, “Vida y política en el pensamiento de Hannah Arendt”; Juan José Fuentes, “Vida, natalidad y libertad en Hannah Arendt: objeciones a ciertas Lecturas biopolíticas del pensamiento arendtiano”, *Isegoría*, n.º 44 (2011): 239–255. Como especificaré en II.5.2.1.2. Este debate está estrechamente relacionado con la reconsideración de la natalidad como acontecimiento/concepto transversal en la obra de Arendt.

turalidad y su desprecio, no hacia el cuerpo en sí mismo, sino a la urgencia, el automatismo y el carácter introspectivo de sus funciones vitales. Sin pretender negar estos prejuicios heredados, el concepto de natalidad viene a contrarrestarlos. Al considerar el *factum* del nacimiento como la condición ontológica del comienzo por iniciativa propia y comienzo él mismo, no parece tener sentido hablar de una *bíos* (biografía) separada de su *zoé* (biología); ni tampoco, como veremos, de una *zoé* que por ser “mera vida” carece de biografía. En lugar de apuntalar la separación entre ambas formas de vida, el concepto de natalidad permite repensar su relación más allá de la dominación o exclusión de la “simple existencia”, o mejor aún, permite reconciliarlas, pensarlas en su inseparabilidad, en su solapamiento ineludible.¹³⁹³

Como señala Collin, desde la perspectiva transversal que introduce esta conjunción, es posible releer la obra de Arendt sin su “mala Grecia”: “al afirmar que el hecho mismo del nacimiento *es* comienzo, formula un enunciado eminentemente subversivo, que rompe el muro secularmente cimentado (y ratificado por ella misma) entre naturaleza y cultura, entre cuerpo y espíritu, entre hombres y mujeres, entre privado y público, entre no mundo y mundo, entre niños y adultos... [...]. Si la «*naturaleza cuando es humana jamás es natural*», sino siempre iniciativa, quizás haya que revisar o al menos releer la obra arendtiana”,¹³⁹⁴ y, se puede añadir, quizás haya que repensar las posibilidades de un “derecho a tener derechos” que no anula la igualdad política, pero permite cuestionar su delimitación.

El trabajo de Peg Birmingham se inscribe en esta labor. Si sostiene que “Arendt ubica el principio de la humanidad que fundamenta el derecho a tener derechos en el acontecimiento originario de natalidad”,¹³⁹⁵ es precisamente porque en él confluyen los principios “del *initium*” y de lo “dado”, mencionados someramente en el tercer capítulo. El primero alude 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 como principio de la “publicidad”. Pero, en la medida que su impulso responde “del” comienzo que instauro el haber nacido, actuando “*confirma[mos] el hecho desnudo de nuestra original apariencia física*”.¹³⁹⁶ El “principio de lo dado”, por su parte, remite a la novedad inherente a ese mismo *hecho*

¹³⁹³ Véase Vatter, “Nativity and Biopolitics in Hannah Arendt”, 150.

¹³⁹⁴ Collin, *Praxis de la diferencia*, 148-149. El subrayado es mío. Desde esta perspectiva, aparece una “idea de naturaleza que es por ella misma un crecer, un *physein*, y no un repetir, desde el momento en que se trata de la «naturaleza humana». La acción no es una respuesta, ni una réplica, ni una cuasi-contestación a la actualidad del nacimiento, sino que podría decirse más aproximadamente que responde *de ella*” Collin, *Praxis de la diferencia*, 147.

¹³⁹⁵ Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights*, 9.

¹³⁹⁶ Arendt, *HC*, 177. [Trad. cast.: *CH*, 201].

como interrupción que cada vida en su *mera apariencia* introduce en el mundo renovándolo. Y a este segundo principio se aferran quienes pierden el derecho a la acción y la opinión.

Hannah Arendt introduce este principio cuando se dispone a analizar la situación de los refugiados y los apátridas *abandonados* a esas cualidades que en circunstancias normales debían permanecer sin significación pública, como se vio en el primer capítulo. Según sus propias palabras: “El ser humano que ha perdido su lugar en una comunidad, [...] queda abandonado con aquellas cualidades que normalmente solo pueden destacar en la esfera de la vida privada y que deben permanecer indiferenciadas, simplemente existentes, en todas las cuestiones de carácter público. Esta simple existencia, es decir, todo lo que nos es misteriosamente otorgado por el nacimiento y que incluye la forma de nuestros cuerpos y el talento de nuestras mentes, solo puede referirse adecuadamente a los imprevisibles azares de la amistad y de la simpatía, o a la enorme e incalculable gracia del amor, como dijo Agustín: *Volo ut sis* («Quiero que seas»), sin ser capaz de dar una razón particular para semejante afirmación suprema e insuperable”.¹³⁹⁷

Birmingham ve en esta cita de *Los orígenes del totalitarismo* la introducción del segundo significado de natalidad que incluye a la vida “no cualificada” en la esfera política. Si bien habría una distinción entre una natalidad física y otra lingüística para articular la posibilidad de la política en la era posttotalitaria, lleva razón en enfatizar que Arendt no sostiene una separación radical entre ambas. De hecho, cualquier pretensión de hacerlo se convierte en una amenaza tanto para la vida como para la política. Intentar separar a la *zoé* de su *bíos*, fue precisamente el propósito de la violencia totalitaria en los campos de concentración y exterminio, contra la que desarrolla toda su propuesta. Pero intentar pensar la *bíos* separada de su *zoé*, corre el riesgo de perder de vista, por un lado, que el ser humano “no puede ser libre si no sabe que está sujeto a la necesidad, debido a que gana siempre su libertad con sus intentos *nunca logrados por entero* de liberarse de la necesidad”;¹³⁹⁸ y, por otro lado, que la gratitud hacia todo lo que es recibido como un “gratuito don que no procede de ninguna parte”¹³⁹⁹ es en cierto sentido condición de la acción.

En el primer capítulo vimos que esto significa que, si bien Arendt no acepta la articulación pública de estos aspectos recibidos, ni tampoco una fundación de la comunidad política basada en ellos, no excluye la “simple existencia” de la esfera política, de hecho, reclama su aparición pública sin cualificación. Ahora podemos decir que precisamente por ello se abre la

¹³⁹⁷ Arendt, *OT*, 301. [Trad. cast.: *LOT*, 425].

¹³⁹⁸ Arendt, *HC*, 121. [Trad. cast.: *CH*, 130]. El subrayado es mío.

¹³⁹⁹ Arendt, *HC*, 2-3. [Trad. cast.: *CH*, 15].

posibilidad de pensar el “derecho a tener derechos” vinculado a la igualdad política o, como dice Birmingham, es posible pensar “el estatus político del refugiado, es decir, aquel que sin reservas tiene el derecho de pertenecer a un espacio político sin el requisito adicional de alguna identidad política” o grupal dada.¹⁴⁰⁰

Birmingham está especialmente interesada en enfatizar la presencia de una “*singularidad sin identidad*”¹⁴⁰¹ representable en la obra de Hannah Arendt, que estaría enraizada en la natalidad física y el principio de lo dado. Precisamente debido a su desvinculación de toda identidad grupal predeterminada y a que precede a la unicidad alcanzada en la esfera pública y enraizada en el principio del *initium*, es posible pensar que quienes han sido expulsados de la esfera política pueden aparecer en su singularidad, más allá de cualquier forma de representación o identidad social reconocida.¹⁴⁰² Pese a estar privada de su expresión en el mundo común a través de las palabras y acciones, su simple apariencia/presencia supone ya una “apertura inesperada”,¹⁴⁰³ que la vindicación del “derecho a tener derechos” viene a politizar. 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 y extranjero [*alien and foreign*], aislado de todas y cada una de las identidades grupales”.¹⁴⁰⁴

Desde esta perspectiva, 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” que ha de ser protegido por el espacio político.¹⁴⁰⁵ En otras palabras, ya no remite solamente al derecho a formar parte de una comunidad en la que poder comenzar lo inesperado y alcanzar identidad personal, cuya aplicación seguiría sin cuestionar los requisitos que permiten formar parte de esa comunidad (satisfacción de nece-

¹⁴⁰⁰ Birmingham, “The An-Archic Event of Natality and the ‘Right to Have Rights’”, 769.

¹⁴⁰¹ “It is this singularity without identity that Arendt is thinking of when she thinks the given”. Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights*, 87-88.

¹⁴⁰² Vale la pena recordar la distinción que establece Hannah Arendt entre “singularidad” y “unicidad”. Aunque no suele ser rigurosa y, en ocasiones, encontramos los términos intercambiados, es importante tener presente que la noción de “singularidad” suele remitir a la “individualidad única” incambiable, recibida al nacer. Por su parte, la “unicidad” suele referirse a la identidad personal y única que se revela en la acción como segundo nacimiento. En los próximos apartados, intento demostrar que, así como la “singularidad sin identidad” se hace presente en la esfera política, la “unicidad”, la “identidad personal y única”, puede configurarse, revelarse fuera ella. Esto nos permite pensar la posibilidad de aparecer en marcos violentos.

¹⁴⁰³ Collin, *Praxis de la diferencia*, 147.

¹⁴⁰⁴ Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights*, 91.

¹⁴⁰⁵ Véase, Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights*, 91-92.

sidades básicas...etc.). Al considerarlo como derecho a la apariencia *en cuanto tal*, demuestra la inseparabilidad entre vida natural y vida política.

Ahora bien, es importante tener presente que si, por un lado, Arendt reconoce que “el fondo oscuro de lo simplemente otorgado”¹⁴⁰⁶ se hace presente en la esfera política y exige su protección, por otro lado, advierte que lo hace como “*un extraño* que en sus diferencias totalmente obvias nos recuerda las limitaciones de la actividad humana, que son idénticas a las limitaciones de la igualdad humana”,¹⁴⁰⁷ adquirida por la capacidad de otorgarnos y reconocernos derechos iguales. En este sentido, llega a decir: “desde los griegos sabemos que *una vida política muy evolucionada alberga [...] una profunda hostilidad contra el inquietante milagro contenido en el hecho de que cada uno de nosotros esté hecho como es —singular, único, incambiable— [...].* Toda esta esfera de lo simplemente otorgado, relegada a la vida privada en la sociedad civilizada, constituye una amenaza permanente a la esfera pública porque la esfera pública está tan consecuentemente basada en la ley de la igualdad como la esfera privada está basada en la ley de la diferencia y de la diferenciación universales”.¹⁴⁰⁸

Desde esta perspectiva, únicamente si “lo dado” *a partir de lo cual y con lo cual* actuamos no ha sido [pre]definido como “no-cualificado” (*unqualified*) o, por decirlo de otro modo, solo si puede inscribirse en identidades fijas ya aceptadas, no será percibido como una amenaza y podrá permanecer “simplemente” existente. Si, por el contrario, no se ajusta a lo ya establecido (o se crean las condiciones para ello), su mera presencia será percibida como un ataque a la propia existencia de la comunidad constituida. Y este es precisamente el caso paradigmático del paria (judío) convertido en apátrida. Al haber sido despojado de todos los artificios que permiten reconocerlo como un igual, se convierte en un “ser humano en general” y, al mismo tiempo, en “diferente en general”. Ello no significa que pierda su “individualidad absolutamente única”, su “singularidad sin identidad” representable, pero al ser reducido a ella, no puede hacerla representable en el mundo a través de las acción y palabras con otros.¹⁴⁰⁹ Por lo tanto, ve restringidas las posibilidades de articularla en esa forma de identidad personal y única que se (re)configura en la exposición a una pluralidad y permite alcanzar, así como revelar, la unicidad biográfica irreductible a cualquier identidad grupal/colectiva predeterminada.

¹⁴⁰⁶ Arendt, *OT*, 301. [Trad. cast.: *LOT*, 426].

¹⁴⁰⁷ *Ídem*.

¹⁴⁰⁸ *Ídem*. El subrayado es mío.

¹⁴⁰⁹ Véase, Quintana, “Vida y política en el pensamiento de Hannah Arendt”, 197.

Ajeno a toda “identidad” —tanto la grupal ya establecida, que si se impone obstruye la revelación de la unicidad, como la identidad personal irreductible a ella, que se gana en la interacción con otros—, encarna el hecho de la diferencia y perturba la ley de la igualdad artificialmente construida, sobre la que se funda toda comunidad política. Al anunciar el mensaje de la diferencia en cuanto tal o, por decirlo con Birmingham, el mensaje que encarna la “singularidad sin identidad” y que, según Arendt, no se puede modificar, representa el “límite del artificio humano”¹⁴¹⁰ y, por eso, no solamente aquello sobre cuya exclusión pretende levantarse la comunidad política (sin llegar a lograrlo por completo), sino también lo que ésta procura continuamente eliminar. Es así como Arendt, defensora del espacio político de aparición sin violencia, llega a decir que “cuanto más desarrollada está una civilización, más evolucionado el mundo que ha producido y más a gusto se sienten los hombres dentro del artificio humano, más hostiles se sentirán respecto de todo lo que no han producido, de todo lo que es simplemente y que misteriosamente se les ha otorgado [...]. El «extranjero» es un símbolo pavoroso del hecho de la *individualidad como tal*, y denota aquellos terrenos a los que el hombre no puede cambiar y en los que no puede actuar y a los que, por eso, *tiende claramente a destruir*”.¹⁴¹¹

En contraposición a quienes han visto en estas afirmaciones la aceptación acrítica de tal tendencia, Peg Birmingham enfatiza tres aspectos fundamentales que han ido saliendo a la luz en los capítulos anteriores y que es preciso tener presentes para avanzar en el análisis de la encrucijada de la identidad y la violencia. En primer lugar, la importancia del marco de estudio concreto de sus comentarios. Esta cita cierra la segunda parte de *Los orígenes del totalitarismo*, después de haber explorado el imperialismo decimonónico, la violencia exportada a las colonias africanas y su mutación a raíz del “encuentro” con quienes eran considerados extraños. En segundo lugar, que esta violencia hacia “lo diferente”, exportada y transformada en el exterior, retornó a Europa reproduciendo el extrañamiento en su interior. En el tercer capítulo, enfatice la insistencia de Arendt en que el ascenso de los gobiernos totalitarios no fue un fenómeno externo a nuestra civilización y que el proyecto imperialista al que estuvo ligado se nutrió del “desprecio hacia lo dado de la existencia humana”,¹⁴¹² desembocando en la destrucción de los propios cimientos del Estado de derecho moderno y su concepción de los “derechos humanos”. Finalmente, es importante recordar que estas reflexiones están enraizadas en la experiencia de haberse convertido ella misma en un ser humano sin derechos

¹⁴¹⁰ Arendt, *OT*, 301. [Trad. cast.: *LOT*, 426].

¹⁴¹¹ *Ídem*. El subrayado es mío.

¹⁴¹² Birmingham, “The An-Archic Event of Natality and the ‘Right to Have Rights’”, 770.

y diferente en general por el hecho de ser judía, así como en la politización de ese *factum* y la reivindicación del derecho a serlo. Según Birmingham, “la afirmación política de lo dado de la apariencia corporal”¹⁴¹³ que sustenta el derecho a tener derechos, está encarnada en la experiencia del racismo y los campos nazis, llegando a la conclusión de que “para Arendt, el resentimiento y la destrucción de la apariencia de donación caracterizan el espacio político de Occidente desde su inicio”.¹⁴¹⁴

Aunque gran parte de su obra está orientada a despolitizar la violencia física y ontológica-excluyente sobre la que se levanta y sustenta dicho espacio, el noveno capítulo de *Los orígenes del totalitarismo* es uno de los pocos momentos en los que no aparece como “lo otro” de la política, sino como aquello que hasta cierto punto la constituye. Al reconocer que le es inherente cierta tendencia a destruir todo aquello sobre lo que no puede intervenir o actuar, parece consciente de “una violencia excluyente que descarta lo dado, el reino de la mera existencia sin reservas, desde los límites de lo político”.¹⁴¹⁵ Además de reconocer que la mera existencia de lo dado se hace presente en la esfera política poniendo en cuestión la estricta delimitación entre biología y biografía, al enfatizar que la política tiende a eliminar el “oscuro fondo de la diferencia” que no puede ser absorbido por ninguna identidad grupal prestablecida, parece matizar la propia separación entre el espacio político y la violencia.

Sin embargo, y en esto me voy a centrar a continuación, no deja de insistir en las consecuencias devastadoras que ello tiene para la pluralidad de propia esfera política, el mundo en general, y quienes forman parte de él.

II.5.2.1.2. En la encrucijada de la identidad y la violencia

Al señalar ambos aspectos, Birmingham nos inserta de lleno en la encrucijada de la(s) identidad(es) y la(s) violencia(s) como el punto en que lo (pre)político se desborda. Ya no se trata de que algunos de los conceptos de Arendt, como el de “natalidad” y el “derecho a tener derechos”, introducen un elemento subversivo que permite explorar la porosidad de sus distinciones, sino que las propias tensiones de sus reflexiones sobre la identidad y la violencia encarnan el cese de sus contenciones.

¹⁴¹³ Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights*, 91.

¹⁴¹⁴ *Ídem*.

¹⁴¹⁵ Birmingham, “The An-Archic Event of Natality and the ‘Right to Have Rights’”, 769. Birmingham repite este argumento en *Hannah Arendt and Human Rights*, 73-76 y en Birmingham “Political Affections: Kristeva and Arendt on Violence and Gratitude” en *Revolt, Affect, Collectivity: The Unstable Boundaries of Kristeva’s Polis*, ed. Tina Chanter y Ewa Ziarek (Nueva York: State University of New York Press, 2005), 134-135.

Por un lado, la simple existencia de lo dado penetra en lo político. Como ya se adelantaba en el primer capítulo, en tanto es aquello “con lo cual se empieza a actuar y a hablar”,¹⁴¹⁶ desborda la esfera privada y se hace presente en la vida pública. Si bien debe permanecer “simplemente existente”, ya no parece representar una amenaza para la política en sí misma. El hecho de que Arendt considere la “simple existencia” en la esfera política, permite pensar la “aparición” de una singularidad no cualificada, esto es, sin pertenencia a ninguna identidad grupal prestablecida, que a su vez amplía la concepción del “estatus político”. De este modo, invita a pensar un nuevo sentido del “derecho a tener derechos”, como el derecho de “simplemente darse” y aparecer en la esfera pública en tanto mera apariencia.¹⁴¹⁷ Una apariencia que vendría a corroborar la indisociabilidad entre *zoé* y *bíos*, y que, según el análisis de Birmingham, es el punto de partida para poder reflexionar sobre el estatus político del refugiado. Pues, tal derecho “exige que la existencia humana no cualificada legítimamente pertenezca y esté protegida por el espacio político”.¹⁴¹⁸

Desde esta perspectiva, la política ya no aparece como una esfera “pura”, sin rastros del “oscuro fondo de la diferencia” ni la presencia de la mera existencia. Pero, como acabamos de ver al final del apartado anterior, tampoco parece libre de toda forma de violencia. A pesar de la despolitización de la violencia fundadora de la política que desde *La condición humana* (y especialmente en *Sobre la revolución*) aparece como “el espacio [... que] con sus fronteras legales [la] mantiene a raya”,¹⁴¹⁹ el pasaje de *Los orígenes del totalitarismo* donde reconoce su disposición a destruir lo que no puede modificar, la resitúa en el espacio de la política occidental. Precisamente porque reconoce que le es inherente una tendencia a excluir y destruir “lo meramente dado”, “el oscuro fondo de la diferencia”, en fin, “la vida no cualificada”, podríamos decir que lo político también se desborda y contamina esa forma de existencia. Una exclusión sobre la que, por cierto, se funda y sustenta la política.

De modo que, por otro lado, cuando los individuos son expulsados del espacio político, especialmente cuando lo son en función de lo dado, ya no parece que en términos arendtianos se conviertan simplemente en seres apolíticos, irreales e inexistentes, como señalaba Judith Butler. Si, para la filósofa alemana, la política tiene una tendencia a destruir “lo misteriosamente otorgado”, es decir, si la violencia hacia “lo dado” y la “simple existencia” ya no es algo externo o ajeno al espacio político, entonces también desde una óptica arendtiana,

¹⁴¹⁶ Collin, *Praxis de la diferencia*, 141.

¹⁴¹⁷ Birmingham, “The An-Archic Event of Natality and the ‘Right to Have Rights’”, 771.

¹⁴¹⁸ Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights*, 91-92.

¹⁴¹⁹ Birmingham, “The An-Archic Event of Natality and the ‘Right to Have Rights’”, 779. Véase Arendt, *HC*, 198. [Trad. cast.: *CH*, 220].

al menos desde la que nos ofrece la relectura porosa de sus distinciones, “estar fuera de las estructuras políticas establecidas y legítimas es todavía estar saturado de relaciones de poder [/dominación]”¹⁴²⁰ como decía Butler; o, por decirlo con las palabras que Rancière utilizaba para criticar a Arendt, también para ella, la “despolitización” del excluido “es el resultado de una reconfiguración efectiva del campo político”.¹⁴²¹

Aunque Arendt no llegó a desarrollar esos comentarios de *Los orígenes del totalitarismo*, demuestran la presencia de una violencia excluyente constitutiva del espacio político en su propuesta, que no ha sido lo suficientemente explorada. De hecho, podría decirse con Patricia Owens que la producción de ese exterior es precisamente el punto de partida de ella. Por ejemplo, Arendt no pasa por alto que la fundación de la *polis* “requería de la institución de la esclavitud y de la guerra”,¹⁴²² así como el sostenimiento del despotismo patriarcal,¹⁴²³ ni tampoco su carácter opresivo. Sin embargo, se resiste a aceptar sus consecuencias e intenta reformularlas. A ello se debe su insistencia en que todos los seres humanos deben tener la posibilidad de acceder a la esfera política, mencionada antes. Pero también en que la tendencia de dicha esfera a destruir todo lo que es ajeno a ella conduce a su autodestrucción, llegando a la conclusión de que “es indudable que allí donde la vida pública y su ley de igualdad se imponen por completo, allí donde una civilización logra eliminar o reducir al mínimo el oscuro fondo de la diferencia, esa misma vida pública concluirá en una completa petrificación [...]”.¹⁴²⁴

Esto significa que, si el “oscuro fondo de la diferencia” cobra preeminencia en la esfera política, ésta corre el riesgo de racializarse, como ocurrió en la Alemania nazi. Pero si la tendencia de la política a erradicarlo intenta alcanzar su cometido incluso en el mero intento de alcanzarlo, la vida pública se paraliza. En ambos casos lo que se desvanece es la pluralidad en tanto *hecho* del mundo que, como nos recuerda Collin, “está hecha de excepciones”¹⁴²⁵ y es la base de la construcción intersubjetiva de toda identidad, comunitaria y personal.

Si bien muchos de los recursos que la misma Arendt utiliza para salvaguardar la pluralidad de tal petrificación acaban siendo contraproducentes para su propósito (como lo eran la exclusión de las necesidades, el intento de desvincular completamente los afectos de las acciones políticas, la separación entre lo privado y lo público, etc.), es importante tener presente que su temor a la uniformidad es el mismo que la lleva a vindicar la protección del “oscuro

¹⁴²⁰ Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 84.

¹⁴²¹ Rancière, “Who Is the Subject of the Rights of Man?”, 306.

¹⁴²² Owens, *Between War and Politics*, 39.

¹⁴²³ Véase Moruzzi, *Speaking through the Mask*, 6.

¹⁴²⁴ Arendt, *OT*, 301. [Trad. cast.: *LOT*, 426].

¹⁴²⁵ Collin, *Praxis de la diferencia*, 138.

fondo de la diferencia” en la esfera política, así como la politización de aquellos aspectos prepolíticos de la identidad que, cuando son atacados, no pueden seguir permaneciendo simplemente existentes.

La relectura de la obra arendtiana desde esta tensión permite repensar los bordes de la política en sus desbordamientos, así como las paradojas que emergen de ello. Y, sin duda, el estudio de Peg Birmingham ayuda en ese sentido. No obstante, al centrarse en las posibilidades de un “derecho a tener derechos” que garantice la pertenencia legítima y la protección de la vida humana no cualificada en la comunidad política,¹⁴²⁶ descuida una tercera dimensión del desbordamiento de lo (pre)político presente en los textos de la pensadora judeo-alemana. Si bien Birmingham invita a repensar cómo la “singularidad sin identidad” representable se manifiesta en el espacio político de aparición y amplía el sentido del “derecho a tener derechos” como derecho de simplemente darse, no se detiene en las posibilidades que los individuos tienen de actuar desde la exclusión y de aparecer como *unicidad* fuera de la organización política que los excluye. En resumen, si bien el derecho a la mera apariencia permite pensar el estatus político del refugiado que carece de una comunidad de derechos, la filósofa descuida la dimensión activa de este derecho.¹⁴²⁷

Cuando en su estudio recupera las palabras de Arendt en “Nosotros los refugiados” sobre el peligro que suponía para los judíos decir quiénes eran en un contexto en que se habían convertido en “vida desnuda”, no indica que, a continuación, la alemana enfatiza su admiración por “aquellos poco refugiados que insisten en contar la verdad, aun a riesgo de caer

¹⁴²⁶ Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights*, 91-92.

¹⁴²⁷ Esta limitación del análisis de Birmingham probablemente se deba a que se inscribe en las lecturas bipolíticas de la obra de Hannah Arendt (si bien ella no lo menciona en esos términos) que restringen su estudio a la distinción entre *zoé* y *bíos* o, como dice Juan José Fuentes, a una mala interpretación de la misma que distingue entre vida de la especie y vida del ser humano individual, e intenta comprender la natalidad retrotrayéndola al nivel de la *zoé*. Véase Juan José Fuentes, “Vida, natalidad y libertad en Hannah Arendt: objeciones a ciertas lecturas biopolíticas del pensamiento arendtiano” 239-255. Según este autor, “lo biológico no puede ser ni residuo de humanidad ni principio de libertad” y la “natalidad” no puede convertirse en “sustrato de la vida biológica” (p. 243). Comparto con Fuentes que, al remitir su fundamento al hecho del nacimiento físico, Arendt no intenta politizar la *zoé* “reconduciendo” la natalidad al nivel de la *zoé*, como por ejemplo argumenta Miguel Vatter en “Nativity and Biopolitics in Hannah Arendt” (y, según Fuentes, en la misma línea Laura Quintana e incluso Birmingham). Sin embargo, no creo que, en consecuencia, Arendt intente ascender la natalidad al nivel de la *bíos*, reduciéndolo a un concepto “contra-natura”, “contra-biológico” e incluso, “ultra-biológico” (p. 242). Al considerar que “la vida biológica no solo es trasgredida e interrumpida por el *bíos politikos*, sino que, por la natalidad, la vida biológica es trascendida, y de un modo irreversible” (p. 245), Fuentes acaba perpetuando la separación entre *bíos* y *zoé*, entre “forma de vida” y “mera vida” que, en mi opinión, las interpretaciones biopolíticas del pensamiento arendtiano hacen bien en intentar superar. No creo, como dice Fuentes, que una reelaboración biopolítica del concepto de natalidad, “arriesgan una descomposición de su sentido político” (p. 243), pero no es suficiente para dar cuenta de su alcance. En este sentido, decía en el tercer capítulo que Adriana Cavarero lleva razón cuando afirma que la lectura desde el paradigma biopolítico es útil, pero insuficiente para dar cuenta de la dimensión ontológica de la natalidad. Al perder de vista que “la natalidad” es un hecho biológico que, no obstante, no puede ser nunca puramente natural, es incapaz de percibir cómo interrumpe el mundo reiniciándolo.

en la inconveniencia, y obtienen a cambio de su impopularidad una inapreciable ventaja: *la historia deja de ser para ellos un libro cerrado* [esto es, un destino] y la política no es ya el privilegio de los gentiles”.¹⁴²⁸ A través de sus acciones, se abre la contingencia del mundo, que la expulsión de la esfera política establecida y de lo que había sido definido como “humano” les había arrebatado. Frente a la pasividad del advenedizo, hace un llamado a decir *quiénes son* y luchar de manera conjunta por un “derecho a tener derechos”.

Sin llegar a expresarlo en esos términos, éste era el verdadero objetivo del texto. Si, como decía Judith Butler, el derecho a tener derechos “no depende de una organización política en particular, [y] [...] *nace cuando se ejerce* y es ejercido por quienes actúan conjuntamente, en alianza”,¹⁴²⁹ hace falta añadir que “quienes están excluidos de las organizaciones políticas existentes [...] solamente pueden ser tachados de «irreales» por aquellos que quieren monopolizar las condiciones de realidad”.¹⁴³⁰ Puesto que, a pesar de ello, actúan y se movilizan contra su exclusión que define las fronteras del espacio de aparición, ya no pueden ser considerados como simples “vidas desnudas” sin capacidad de iniciativa. Tampoco puede decirse que la delimitación del espacio político arendtiano, esto es, la definición de quién es aceptado y quién debe permanecer “oculto”, se determine desde su interior.¹⁴³¹ Con las prácticas desde los márgenes y la exclusión, politizan aquello por lo que han sido expulsados y en ese acto se politizan a ellos mismos, desdibujando la distinción entre lo político y lo prepolítico y, como veremos a continuación, entre los espacios de aparición y desaparición. Y es que, como dice Collin, “a la vez que celebra el mundo común, Arendt jamás cesa de reconocer su preferencia por los que lo fracturan”.¹⁴³²

Decía que se puede releer su obra desde una perspectiva en la que quedar fuera de las estructuras de dominación no significa dejar de estar atravesados por sus lógicas. Se puede añadir que tampoco significa carecer de la posibilidad de alcanzar una biografía. En este sentido, hace falta repensar la posibilidad que aquellos que han sido reducidos a “mera existencia” tienen de (re)configurar la identidad personal desde los márgenes, la exclusión o los “espacios de desaparición”, en definitiva, cómo se rehabilita o continúa la identidad personal en términos de interacción política fuera de los espacios oficialmente reconocidos de aparición, en tiempos violentos.

¹⁴²⁸ Arendt, “We Refugees”, en *JW*, 274. [Trad. cast.: *ESJ*, 365]. El subrayado es mío.

¹⁴²⁹ Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 84.

¹⁴³⁰ Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 84-85.

¹⁴³¹ Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 83.

¹⁴³² Collin, *Praxis de la diferencia*, 138.

II.5.2.2. Exclusión, vulnerabilidad y el coraje de aparecer en tiempos violentos

Hombres en tiempos de oscuridad es uno de los libros que mejor refleja la preferencia de Arendt por quienes fracturan el mundo y en ese acto lo reconfiguran. Está dedicado a distintas biografías que comparten el hecho de haber vivido en una época de ensombrecimiento del espacio público, pero que lo iluminan con sus obras y vidas activas. Aunque ella prefiere dejar la evaluación de “si su luz fue la de una vela o la de un sol brillante”¹⁴³³ para la posteridad, podría decirse que en ese acto aparecen ellos mismos y exponen quiénes son.

Al final del segundo capítulo mencioné que el concepto de “tiempos de oscuridad” debía entenderse en un sentido amplio que no está restringido a formas de violencia física extrema y remite a múltiples procesos de atenuación de la “luz pública”. Esta mitigación se corresponde con la reducción de la pluralidad de perspectivas que confluyen en ese espacio y se comprende mejor desde la tesis de distinción entre la violencia y el conflicto que propone Chantal Mouffe¹⁴³⁴ o, yendo más lejos, la tesis de oposición de Michel Wieviorka. Según el sociólogo francés, el “conflicto” no es sinónimo de “violencia” ni supone necesariamente la confrontación a un adversario o enemigo. De hecho, ésta aparece cuando el conflicto ya no es posible y los actores dejan de estar en condiciones de (o predisposición a) negociar sus diversos puntos de vistas. En este sentido, la define como un acto o proceso de anulación de los otros, que cierra todo conflicto.¹⁴³⁵

Esto no significa que puedan negociarse todas las dimensiones de un conflicto, ni tampoco que pueda evadirse la violencia como una amenaza latente mientras éste sigue vigente.¹⁴³⁶ La contraposición que plantea Wieviorka no se postula como un axioma incuestionable, sino como una hipótesis de trabajo.¹⁴³⁷ El hecho de reconocer que todo intento de negar física o simbólicamente al otro suele aumentar a medida que disminuyen las múltiples formas en las que los conflictos pueden articularse —y más precisamente, la capacidad que los seres humanos tenemos de reinventarlas—, permite confrontar la demonización del conflicto en las relaciones interhumanas, así como el viejo mito de que su erradicación supone el final de toda violencia.

¹⁴³³ Arendt, *MDT*, ix. [Trad. cast.: *HTO*, 11].

¹⁴³⁴ Véase Chantal Mouffe, *El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, op. cit.

¹⁴³⁵ Véase Wieviorka, *Violence*, 10. En otro artículo llega a definirla incluso como “anti-conflicto”, véase Michel Wieviorka, “La violencia: destrucción y constitución del sujeto”, 341. Sostiene que: “mientras más fuerte sea el movimiento social —en la medida en que logra de alguna manera conflictualizar todo tipo de demanda social— menos espacio para la violencia”.

¹⁴³⁶ Véase Wieviorka, *Violence*, 10.

¹⁴³⁷ Wieviorka, *Violence*, 21.

La propuesta de Arendt puede interpretarse desde cierta proximidad a este postulado. Hemos visto que una de sus tesis principales sostiene que la violencia emerge cuando el poder se debilita, y, si bien por “poder” entiende una “acción concertada”, se ha insistido en que se trata de un consenso que solo puede subsistir como tal si permanece abierto a la posibilidad de disenso. El espacio público como espacio de *inter-est* — recordémoslo, como aquello que “se encuentra *entre* las personas y por lo tanto puede relacionarlas y unir las” —,¹⁴³⁸ no supone automáticamente, ni exclusivamente, tener los mismos intereses u objetivos, sino también “intereses en conflicto” que en cualquier caso funcionan como puentes de comunicación.¹⁴³⁹ Desde esta perspectiva, también en términos arendtianos, la eliminación del conflicto inherente a la esfera pública representa un avance de uniformidad e incremento de una violencia que bloquea toda situación de negociación y “la capacidad de cada individuo para convertirse en actor [o actriz]”.¹⁴⁴⁰

Hemos analizado el tratamiento arendtiano de la violencia en su relación con las actividades de la vida activa y con la identidad personal. Esto nos ha permitido pensarla, por decirlo con Wieviorka, como “la marca del sujeto contrariado, negado o imposible, la marca de una persona que ha sufrido una agresión, sea física o simbólica”.¹⁴⁴¹ Es hora de centrar el foco de análisis en si podría decirse que, desde una perspectiva arendtiana, la misma experiencia de la violencia puede activar procesos reconfiguradores de la identidad. Esto no significa pretender defender que la filósofa ve en la violencia un “*medio* a través de cual [las] personas logra[n] conseguir un sentido a su existencia”,¹⁴⁴² como sostiene Wieviorka en su estudio del acto violento, enfatizando la perspectiva del victimario. Para ella, nunca dejará de ser un fenómeno incapaz de generar la palabra mediante la cual el agente revela quién es. Pero repensar sus reflexiones a partir del cruce entre ambos conceptos, permite explorar cómo *a pesar* y *a partir* de la experiencia de la violencia, el sujeto dañado logra establecer vínculos con otros para confrontarla y en ese acto manifestarse él o ella mismo/a, siempre que no suponga la prolongación del ciclo repetitivo de la violencia que puede hacer que “el sujeto vuelva a desaparecer”.¹⁴⁴³

Como ya he defendido anteriormente, hemos de pensar las actividades y esferas de la vida humana en términos actitudinales, que varían con las circunstancias del mundo, y la política

¹⁴³⁸ Arendt, *HC*, 182. [Trad. cast.: *CH*, 206]. El subrayado es mío.

¹⁴³⁹ Véase Bickford, “In the Presence of Others”, en *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, *op. cit.*, 331.

¹⁴⁴⁰ Wieviorka, “La violencia: destrucción y constitución del sujeto”, 340.

¹⁴⁴¹ *Ídem.*

¹⁴⁴² Wieviorka, “La violencia: destrucción y constitución del sujeto”, 346. El subrayado mío.

¹⁴⁴³ Wieviorka, “La violencia: destrucción y constitución del sujeto”, 347.

como un conjunto de prácticas politizadoras. En este apartado defenderé que son los sujetos situados “entre” lo político y lo prepolítico, los que aparecen en los textos de Arendt como auténticas figuras “retadoras”¹⁴⁴⁴ que con sus acciones “extrapolíticas” (al menos respecto al espacio político oficial) asumen la iniciativa de modificar situaciones de opresión y violencia, e instauran un momento de ruptura y apertura que revela con mayor intensidad quiénes son. Esto no quiere decir que Arendt idealice a estas figuras “mediadoras”. De hecho, ella misma llega decir que no se trata de “héroes” en el sentido épico del término, ni de “representantes de una era” o “portavoces del *Zeitgeist*”,¹⁴⁴⁵ sino de mujeres y hombres de “carne y hueso” que en situaciones de extrema vulnerabilidad asumen el cuidado de la pluralidad del mundo y el coraje de exponerse en tiempos violentos.

Este es el caso de los parias excluidos y perseguidos por algún aspecto recibido de su identidad, como lo era para Arendt el hecho de ser judía. Si, según ella, tan antipolítico era fundar una comunidad en función de las identidades sociales (etnia, género, raza, etc.) como intentar erradicar su presencia de la esfera política, no responder a la exclusión se convierte en una negación de la realidad del mundo que, en esa situación, supone la aceptación de su estrechamiento, petrificación y desertificación. Como dice Amy Allen, en la medida en que negar la propia categoría de la identidad atacada hace inviable “toda resistencia a la persecución y la dominación”, también se convierte en una “*actitud* profundamente antipolítica”.¹⁴⁴⁶

El hecho de que la misma experiencia de la violencia física u obstructiva que impide a los individuos mostrar quiénes son, active la necesidad de politizar la dimensión prepolítica de la identidad atacada, supone que así como no hay contenidos inmutables en el ámbito público-político o privado-prepolítico, tampoco hay una perspectiva esencialista de los planos público y privado de la identidad personal y que, por lo tanto, la relevancia política de las identidades sociales, y en general de todo lo que nos es dado, también varía con las circunstancias del mundo.¹⁴⁴⁷ Incluso la misma Arendt reconocía en su carta a Gershom Scholem que la gratitud hacia “lo que no *es dado* y que *no hemos hecho*”, esto es, “hacia el

¹⁴⁴⁴ Arendt, “Preface”, en *BPF*, 4. [Trad. cast.: “Prefacio”, en *EPF*, 10].

¹⁴⁴⁵ Arendt, *MDT*, vii. [Trad. cast.: *HTO*, 9].

¹⁴⁴⁶ Allen, “Solidarity after Identity Politics”, 108. Véase también Arendt, “On Humanity in Dark Times”, en *MDT*, 18. [Trad. cast.: *HTO* 28-29].

¹⁴⁴⁷ Véase, Bickford, “In the Presence of Others”, en *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, *op. cit.*, 326 y 327: “This conception of identity—as actively created through being present in public—takes seriously the political significance of the connection between “what” and “who” we are; it obscures neither our distinctiveness, nor our location in the world. As a political actor, I do not require a mask to conceal these givens; I require from others an attentiveness to what I do with me, a listening and looking flexible enough to perceive my activity. It was precisely when such attentiveness was not forthcoming that Arendt herself was willing to pay attention to social identities; indeed under certain conditions she insisted upon it”.

oscuro fondo de la diferencia”, es una “actitud prepolítica”, pero con consecuencias políticas cuando las “circunstancias son excepcionales”.¹⁴⁴⁸ Estas circunstancias (no tan excepcionales como ella desearía) son precisamente las situaciones de violencia, persecución, exclusión, etc., y esas consecuencias remiten a la necesidad de responder a la agresión dando “publicidad” a la dimensión privada de la identidad atacada que genera procesos de subjetivación impredecibles.

Se podría rebatir esto diciendo que la filósofa consideró la necesidad de politizar la gratitud hacia lo dado en un sentido puramente negativo, pues no deja de ser el resultado de una privación y, en este sentido, no podría activar ningún proceso de subjetivación. Según Françoise Collin, el hecho de que a la pregunta “¿quién eres tú?” se viese obligada a responder diciendo “soy judía”, no sería más que el reflejo de la despolitización de la identidad personal a la que están sometidos quienes han sido excluidos o todavía no han podido acceder a la esfera política de aparición. Desde este punto de vista, se trataría de una “respuesta ineluctable, necesaria para estos pero que aspira a ser superada [...]. Este género unificador, sea de raza, sexo, o incluso de clase, no [sería] más que el desdichado residuo de la opresión, que obliga a seres singulares a definirse como conjunto o categoría, pues los reduce al silencio o a la voz anónima”.¹⁴⁴⁹ Sin embargo, Collin parece perder de vista lo que sus propias argumentaciones nos habían permitido superar, a saber, que “lo dado”, aquello “*que somos*”, no debería entenderse como una dimensión de la identidad a ser “superada” para poder mostrar “quiénes somos” y que la misma Arendt ofrece vías de comprensión que permiten pensarlo como base de la acción que atraviesa quiénes somos. Pero, además, y esto es lo que aquí nos importa, no parece captar la relevancia política de la misma respuesta.

Al enfatizar su identidad judía en un contexto en que los judíos habían sido despolitizados, Arendt ya estaba tomando una posición respecto al mundo, que revela algo más que el “género unificador” al que se pertenece por “definición”. En los primeros capítulos vimos que “hasta cierto punto” uno puede elegir cómo aparecer y en tiempos violentos esa elección puede convertirse en un acto de resistencia. En la medida en que la simple respuesta a la pregunta “¿quién eres?” puede confrontar un mundo excluyente, se convierte en una respuesta performativa, un acto político que revela por sí mismo la unicidad del agente. Y en este punto la dimensión expositiva de la identidad personal adquiere una relevancia central. Si, como dice Bickford, resistir en los términos de la identidad que es atacada supone “insistir en su

¹⁴⁴⁸ Véase Arendt, “A Letter to Gershom Scholem”, en *JW*, 466. [Trad. cast.: *ESJ*, 570].

¹⁴⁴⁹ Colli, *Praxis de la diferencia*, 241.

publicidad, y usar esa publicidad para redefinir los términos de identidad”¹⁴⁵⁰ será necesario explorar en qué consiste tal redefinición.

A lo largo de la tesis han ido saliendo a la luz distintos momentos en los que Arendt apunta a la posibilidad de aparecer en tiempos violentos. Al final del cuarto capítulo mencioné el caso de los hombres y las mujeres de la Resistencia francesa que, habiéndose convertido en “retadores” en un marco de guerra, crearon entre ellos un espacio público donde, según las propias palabras de la filósofa, “podía aparecer la libertad”.¹⁴⁵¹ De hecho, tomaba como referencia las reflexiones de René Char sobre el temor a que la liberación de la ocupación alemana supusiera a su vez “la liberación de la «carga» de los asuntos públicos”.¹⁴⁵² En sus versos el poeta lamentaba que, al prescindir de “la fragancia de [aquellos] años fundamentales”, pudiera perder también su “tesoro”:¹⁴⁵³ nada menos que el hecho de haberse “encontrado a sí mismo”. Si estas reflexiones resultan relevantes para Hannah Arendt, es precisamente porque testimonian el “auto-descubrimiento involuntario del gozo de *manifestarse en la palabra y en los hechos* [...]”.¹⁴⁵⁴

Sin embargo, es en sus escritos sobre los parias judíos y los apátridas donde expone más detalladamente la posibilidad de actuar y reconfigurar la identidad en contextos violentos. A través de la figura del “paria consciente”, articula el prototipo de “*outsider*” que, habiendo sido despojado de sus derechos, no renuncia a la acción.¹⁴⁵⁵ No es la única tipología de paria que tiene en mente,¹⁴⁵⁶ pero es por la que muestra mayor simpatía porque no intenta modificar “quién es” para adaptarse a un mundo que se define por su expulsión, ni tampoco se refugia en la vida íntima y la calidez de los lazos fraternales o en la soledad de su “oscuro corazón”. Al igual que los hombres y las mujeres de la resistencia francesa, asume la iniciativa de transformar las condiciones del mundo antes que éstas lo transformen a él o ella mismo/a y en ese acto revela quién es. De modo que no solamente se sitúa en las antípodas del advenedizo que,

¹⁴⁵⁰ Bickford, “In the Presence of Others”, en *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, op. cit., 327.

¹⁴⁵¹ Arendt, “Preface”, en *BPF*, 4. [Trad. cast.: *EPF*, 10].

¹⁴⁵² Arendt, *OR*, 280. [Trad. cast.: *SR*, 290].

¹⁴⁵³ *Ídem*.

¹⁴⁵⁴ Arendt, *OR*, 280-281. [Trad. cast.: *SR*, 290].

¹⁴⁵⁵ “Actúa como miembro del grupo de los *outsiders*”. Bar On, *The Subject of Violence*, 24-25.

¹⁴⁵⁶ Arendt analiza las distintas modalidades en “The Jew as Pariah”, en *JW*, 275- 297. [Trad. cast.: *ESJ*, 366-388]. No obstante, también encontramos más tipologías en otros textos de *Escritos judíos*, *Hombres en tiempos de oscuridad*, *Rahel Varnhagen* y, como indica Julia Urabayen, quizá tantos tipos como biografías de judíos escribe. Véase el análisis detallado de esta autora en “Europa bajo el prisma del paria en la obra de Hannah Arendt”, en *La filosofía y la identidad judía*, eds. Elena Nájera Pérez y Fernando Pérez Herranz (Valencia: Pre-Textos, 2010), 203-221.

para ser aceptado, renuncia a su identidad recibida, sino también del paria que, sin intención de asimilarse, se resiste a convertirse en rebelde.¹⁴⁵⁷

No puedo detenerme en la complejidad de estas figuras ni en cómo su estela se hace presente prácticamente en todo el pensamiento político de Arendt y de forma especialmente conflictiva en *La condición humana*, donde la dicotomía entre el paria consciente y el advenedizo se puede percibir como trasfondo de la distinción entre el conformismo de lo social y la acción de la esfera pública.¹⁴⁵⁸ Pero es importante no perder de vista que en lugar de acentuar la separación entre lo público y lo social, el paria consciente viene a cuestionarla. Se convierte, como dice Cristina Sánchez, en un “sujeto fronterizo” que para mostrarse en la esfera política ya no debe ocultar o sobrepasar “qué es”.¹⁴⁵⁹ De hecho, únicamente si aparece en esos términos puede revelar quién es.

En la medida en que estos sujetos privados de ciertos derechos (parias) o, más radicalmente, del derecho a tener derechos (apátridas), reivindican el derecho a mostrarse en su “mera apariencia”, en su diferencia tal como le ha sido dada y por la que han sido expulsados del espacio público de aparición, politizan “el oscuro fondo de la diferencia” que ya no representa una amenaza a la pluralidad de la esfera pública y el mundo, sino más bien el único modo de resistir a su petrificación. Esta publicidad se abre desde la invisibilidad y la anonimidad cuando quienes son discriminados o expulsados de la comunidad política se disponen a transformar la vulnerabilidad a la que son expuestos en un asunto político.¹⁴⁶⁰ Ya no pretende garantizar la pluralidad como condición de la igualdad entre unos pocos privilegiados, sino como “nueva ley en la tierra”, descentrando los espacios que habían sido definidos como prepolíticos. Pero, además, puesto que esta politización de la vulnerabilidad y del oscuro fondo de la diferencia en un mundo que se define por su exclusión es ya una forma de (re)acción política de quienes asumen “el coraje de aparecer” en marcos violentos, descentra asimismo el espacio político de aparición.

¹⁴⁵⁷ Arendt, “The Jew as Pariah”, en *JW*, 285. [Trad. cast.: *ESJ*, 376].

¹⁴⁵⁸ Comparto esto con Sánchez Muñoz, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, 238.

¹⁴⁵⁹ Tomo esta idea del paria como “sujeto fronterizo” de Sánchez Muñoz que, como ella misma señala, se asemejaría a la “mestiza” analizada por María Lugones y, podríamos añadir, a Gloria Andalzúa. Véase Sánchez Muñoz, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, 240. Sin embargo, Muñoz no desarrolla esta dimensión del análisis arendtiano y concluye: “la pluralidad que Arendt reclama como principio irreductible de la esfera pública, adquiriría todo su sentido como garante de lo que [...] denomina «el trasfondo oscuro de lo simplemente otorgado», y que impregna la esfera política. En este sentido, la figura del paria no nos proporciona las respuestas a los interrogantes que plantea la admisión de las diferencias en las democracias actuales, sino que lo que hace es abrirnos las puertas hacia esos interrogantes, con todas sus perplejidades y contradicciones”.

¹⁴⁶⁰ Véase Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights*, 157.

A ello se refería Arendt cuando en “Nosotros los refugiados” decía que solo aquellos pocos refugiados judíos que insisten en “contar la verdad”, esto es, que dicen quiénes son “aun a riesgo de caer en la inconveniencia”,¹⁴⁶¹ entran en la historia y reciben los beneficios de la vida política. En este mismo texto lamenta que la mayoría había cedido a las “ventajas” de la asimilación o a la absoluta resignación y concluye diciendo: “aunque la muerte ha perdido para nosotros su horror, no hemos llegado a tener ni la voluntad ni la capacidad de arriesgar nuestras vidas por una causa. En lugar de luchar —o de pensar en cómo ser capaces de devolver los golpes— los refugiados nos hemos acostumbrado a desear la muerte a los amigos o parientes; si alguien muere, nos alegramos al imaginar todo el sufrimiento del que se ha librado”.¹⁴⁶² De este modo se refería a la necesidad de formar un ejército judío que permitiese responder al ataque nazi en tanto judíos, como ya ha salido a la luz en otros momentos. De lo contrario, decía, “el resto del mundo concluiría que esa persona [o pueblo] no se está defendiendo”.¹⁴⁶³

Destacan particularmente las palabras que dedica a aquellas personas “destrozadas en cuerpo y en espíritu” que participaron en los escasos, aunque “milagrosos”, levantamientos armados en los campos de concentración y en los guetos de Varsovia. Estos hombres y mujeres, según sus propias palabras, “[...] víctimas indefensas de asesinos sanguinarios, [...] que a lo más que podían aspirar era a terminar sus vidas como receptores de la caridad extranjera”,¹⁴⁶⁴ asumieron el coraje de actuar en un contexto en que parecía imposible cualquier forma de resistencia, convirtiéndose en el motor de toda una serie de revueltas que derivaron en la organización de grupos guerrilleros judíos: “de repente decidieron [...] ayudarse a sí mismos en la medida de lo posible y ayudar a toda costa al pueblo judío. Y al hacerlo *pusieron fin a la existencia como parias del pueblo judío y al reclamar igualdad de derechos, se unieron a las filas de otros pueblos en lucha por la libertad*”.¹⁴⁶⁵

Asimismo, se ha señalado que el reclamo de un ejército judío para defenderse en tanto judíos, aparece como el modo de resistir a la ofensa, pero también como “fase operativa” de la fundación de un nuevo Estado, a través del cual los supervivientes del genocidio judío podrían recuperar la dignidad de vivir como un pueblo diferenciado y de “morir con dignidad: en caso de ser atacados, con armas en sus manos”.¹⁴⁶⁶ Sin embargo, también se ha insistido en

¹⁴⁶¹ Arendt, “We Refugges”, en *JW*, 274. [Trad. cast.: *ESJ*, 365].

¹⁴⁶² Arendt, “We Refugges”, en *JW*, 266. [Trad. cast.: *ESJ*, 356].

¹⁴⁶³ Arendt, “The Jewish Army”, en *JW*, 137. [Trad. cast.: *ESJ*, 212].

¹⁴⁶⁴ Arendt, “For the Honor and Glory of the Jewish People”, en *JW*, 199. [Trad. cast.: *ESJ*, 280].

¹⁴⁶⁵ Arendt, “For the Honor and Glory of the Jewish People”, en *JW*, 199. [Trad. cast.: *ESJ*, 280]. El subrayado es mío.

¹⁴⁶⁶ Arendt, “The Jewish State”, en *JW*, 386. [Trad. cast.: *ESJ*, 482].

la preferencia de Arendt por la resistencia “pasiva” como la forma más activa y propiamente política de defenderse. Lo que en este punto resulta relevante es que cuando lamenta la inacción de los refugiados judíos y la falta de voluntad para “devolver los golpes”, no se refiere exclusivamente a la resistencia física directa, sino a todas aquellas prácticas, discursos y narrativas “contrapúblicos”¹⁴⁶⁷ que se desarrollan en la vida diaria y ponen freno a la desertificación.

Como ha indicado Michal Aharony en su estudio sobre las limitaciones de la idea de “dominación total”, un sentido amplio de la resistencia a la opresión incluye todo tipo de actos, actitudes, así como rituales y comportamientos propios de la vida cotidiana que intentan preservar la identidad personal y colectiva¹⁴⁶⁸ en contextos de producción de “desaparición”. Y esto está presente en el análisis de Arendt. Aunque Aharony centra su análisis en cómo se desarrollaron estas dinámicas en los campos de concentración y exterminio, es extrapolable a contextos menos extremos de “desaparición”. El énfasis en la dimensión de la identidad atacada como respuesta a la pregunta *¿quién eres?*, solo es un ejemplo —si bien de los más significativos para esta tesis— de cómo se politizan las actitudes más cotidianas y en general todas las actividades y los espacios que habían sido denominados privados. Esto está presente en aquellos momentos en que la filósofa centra su mirada en la vida diaria de las víctimas de la violencia ontológica-excluyente, permanentemente expuestas a la violencia física. Aunque escasos, los pasajes en que la privación del “derecho a la cotidianidad”¹⁴⁶⁹ aparece como avance de la exclusión de la vida política, dan cuenta del trasfondo poroso de sus distinciones entre lo público y lo privado/social, lo político y lo prepolítico.

Así queda de manifiesto cuando describe con nostalgia los tiempos en los que los judíos podían desarrollar sus actividades rutinarias sin que ello implicase la visibilización exhaustiva de (la estereotipación de) “lo que eran” que invisibilizaba “quiénes eran”: “Hubo un tiempo en que podíamos ir de compras y coger el metro sin que nadie nos dijera que éramos indeseables. Nos hemos puesto un poco histéricos desde que la gente de los periódicos ha empezado a descubrirnos y a decir públicamente que teníamos que dejar de llamar desagradablemente

¹⁴⁶⁷ Sobre el concepto “contrapúblico”, vinculado a la toma de conciencia de la situación de subordinación y la confrontación a “lo público” dominante, véase Michael Warner, “Publics and Counterpublics (abbreviated version)”, *Quarterly Journal of Speech* 88, n.º4 (2002): 413-425. Para un análisis de las manifestaciones de inmigrantes indocumentados, tomando en consideración tanto la idea de “contrapúblico” como la teoría arendtiana de acción, véase el artículo ya citado de Beltrán, “Going Public. Hannah Arendt, Immigrant Action, and the Space of Appearance”. Precisaré algunas cuestiones sobre la relevancia de las “contranarrativas” de la experiencia de la violencia como prácticas contrapúblicas en contextos violentos en II.5.3.2. No obstante, la amplitud del tema abre una línea de estudio a explorar en futuras investigaciones.

¹⁴⁶⁸ Aharony, “Hannah Arendt and the Idea of Total Domination”, 211. Arendt presta especial atención a la “actitud” en tiempos violentos en “On Humanity in Dark Times”, en *MDT* 17. [Trad. cast.: *HTO*, 27].

¹⁴⁶⁹ Sobre la relación de la insistencia de Arendt en este derecho y su noción de “héroe” cotidiano, véase Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights*, nota n.º 27, 149.

la atención cuando compráramos la leche y el pan”.¹⁴⁷⁰ Y describe críticamente el modo en que muchos de ellos trataron de llevar una vida “normal”, ocultando su identidad: “somos bastante cuidadosos en cada paso de nuestra vida cotidiana para evitar que nadie adivine quiénes somos, qué tipo de pasaporte tenemos, dónde expidieron nuestras partidas de nacimiento [...]. Hacemos todo lo que podemos para adaptarnos a *un mundo en que hasta para comprar comida se necesita una conciencia política*”.¹⁴⁷¹

Es importante tener presente esta dimensión de su análisis, porque nos recuerda que el oscurecimiento de la esfera política se propaga a través de los clichés y prejuicios sociales presentes en el lenguaje, los discursos, las actitudes o comportamientos más cotidianos y que estos acaban criminalizando la pregunta ¿quién eres tú?¹⁴⁷² Como hemos visto en el segundo capítulo, en tales casos deja de ser una pregunta de apertura y presupone la respuesta que se ha predeterminado como indeseable. Pero, sobre todo, es importante porque enfatiza que, para responder a la exclusión en tiempos violentos, también los actos más rutinarios e insignificantes, como puede ser ir a comprar el pan sin ocultar quiénes somos, puede convertirse en un acto político.

Esta idea también está presente en *Eichmann en Jerusalén*, donde reconoce que “quienes resistieron a los nazis constituían [...] una minúscula minoría, pero en las circunstancias en aquel entonces imperantes, «era un milagro [...] que esa minoría existiera»”.¹⁴⁷³ Sin embargo, aquí está especialmente interesada en acentuar la distinción entre la actitud individual valorable desde una dimensión ética y la actitud colectiva propiamente política. Si bien la primera revela la integridad personal de sus agentes, estos continuarían siendo “elementos mudos”, “aislados” y, por tanto, “impotentes” desde un punto de vista político, si no se organizan en la acción conjunta.¹⁴⁷⁴ Al fin y al cabo, Arendt sabía que “no hay salidas individuales”¹⁴⁷⁵ para el paria ni para el *parvenu*, ni para nadie que sea atacado por algún aspecto de su identidad, mucho menos para quienes pierden su lugar en el mundo. También sabía que para transformar las condiciones del mundo antes de transformarnos a nosotros mismos, hace falta arti-

¹⁴⁷⁰ Arendt, “We Refugges”, en *JW*, 269. [Trad. cast.: *ESJ*, 359]. Tomo esta traducción de la edición incorporada en *Tiempos presentes*, trad. Rosa Sala Carbó (Barcelona: Gedisa, 2002), 16.

¹⁴⁷¹ *Ídem*.

¹⁴⁷² Butler, *Cuerpo, memoria y representación*, 108-109.

¹⁴⁷³ Arendt, *EJ*, 122-123. [Trad. cast.: *EJ*, 179].

¹⁴⁷⁴ Arendt, *EJ*, 123. [Trad. cast.: *EJ*, 179].

¹⁴⁷⁵ Arendt, “The Jew as Pariah”, en *JW*, 296. [Trad. cast.: *ESJ*, 388].

cular, más que un “*proyecto político*”, como dice Benhabib, “prácticas mediadoras” en alianza, cuya “infinita improbabilidad” darían lugar a un proyecto *a posteriori*.¹⁴⁷⁶

Esto significa que si como individuos podemos iluminar algo de nuestro tiempo, debe ser priorizado el mundo que nos une y nos separa al mismo tiempo.¹⁴⁷⁷ Porque éste es más que la suma de los individuos que lo componen, pero también porque es el único modo en que cada hombre y cada mujer puede brillar y subsistir en su unicidad. No obstante, en este mismo libro introduce ciertos ejemplos que difuminan tal distinción, como lo es el de la resistencia danesa a la ocupación nazi que detallaré en el próximo apartado. En este punto es importante resaltar que en tiempos en que las condiciones “normales” de la acción pública se ven mermadas, todos los actos que contribuyan al poder colectivo de resistir la violencia, incluso aquellos que en otros contextos serían denominado “privados”, dejan de ser mudos y se convierten en actos propiamente políticos.¹⁴⁷⁸ Si, como vengo defendiendo, la politización de las actividades, los comportamientos, etc. de la vida cotidiana, depende de la “orientación actitudinal” más que del ámbito concreto en que se desarrollan, en marcos violentos ello consiste en orientarlos hacia el interés común de resistir, que contribuye al empoderamiento tanto colectivo como personal.

La insistencia en la politización del derecho a desarrollar una vida diaria normal (sin ser juzgados ni ignorados) como condición de la “aparición”, desarticula la perspectiva elitista de un espacio político reservado al héroe excepcional. Como adelanté en el primer capítulo, el tratamiento arendtiano del héroe invita a pensar cómo, a través de las acciones, lo excepcional se inscribe en la “cotidianeidad para transformarla”.¹⁴⁷⁹ Y si esto se intensifica en momentos de disolución de los espacios compartidos, es precisamente porque se desmoronan los “automatismos” generalmente empleados para afrontar las situaciones más rutinarias de la vida.¹⁴⁸⁰ Desde esta perspectiva, el héroe ya no aparece como “aquél que se hace ilustre por sus elevados hechos y gestas, llevando a cabo grandes acciones, que el relato inmortaliza [...] En nuestros «tiempos de oscuridad», este héroe es potencialmente cualquiera que haga de su vida más oscura una biografía”.¹⁴⁸¹

¹⁴⁷⁶ Retomaré esto en II.5.3.

¹⁴⁷⁷ Aunque en un sentido distinto, véase Bar On, *The Subject of Violence*, 82.

¹⁴⁷⁸ Véase también Allen, “Solidarity after Identity Politics”, 111.

¹⁴⁷⁹ Collin, *Praxis de la diferencia*, 138.

¹⁴⁸⁰ Arendt, “Las secuelas del régimen nazi. Informe desde Alemania”, en *EC*, 314.

¹⁴⁸¹ Collin, *Praxis de la diferencia*, 138.

Si el “coraje de aparecer” significaba abandonar el refugio privado para actuar con otros y asumir “el riesgo [y la incertidumbre] de la revelación”¹⁴⁸² —esto es, estar dispuestos a “sufrir *las consecuencias*” de la acción y la exposición, sin poder prever “quién” revelamos en ella ni tampoco cómo seremos recibidos por los demás,¹⁴⁸³ ni mucho menos la serie de reacciones que ésta iniciará— actuar en tiempos violentos aumenta el riesgo y, por lo tanto, el coraje necesario para aparecer en un espacio que se define por nuestra exclusión. En fin, aparecer en esos tiempos significa que la exposición de quiénes somos coincide con una mayor exposición a la violencia.

Así lo demostraban los refugiados y refugiadas que a pesar de la “inconveniencia” insistían en decir quiénes eran o los hombres y las mujeres que participaron en los levantamientos en los guetos y campos de concentración, mencionados antes. Y, habría que añadir, así lo demuestran actualmente las manifestaciones de inmigrantes “sin papeles”, que carecen de un espacio reconocido en el mundo y asumen el riesgo de exponerse inherente a toda acción, que en su caso coincide con una exposición a ser criminalizados, arrestados, heridos, expulsados, etc. Como ha señalado Cristina Beltrán en su análisis de los inmigrantes en Estados Unidos en perspectiva arendtiana, “tales riesgos de violencia y reacción contra los inmigrantes son un claro recordatorio de que el coraje es un elemento central de la acción, ya que tales actos de divulgación pública necesariamente ponen en marcha una cadena de eventos impredecibles de maneras tanto inspiradoras como peligrosas”,¹⁴⁸⁴ como detallaré al final del capítulo.

Para concluir este apartado, es necesario destacar la estrecha relación entre la vulnerabilidad, el coraje y la responsabilidad de actuar en tiempos violentos, tal y como se presenta en las reflexiones de Arendt. Al final del capítulo anterior, retomé la pregunta que ella misma planteaba para explorar cómo responden a la violencia quienes quedan expuestos a la situación de pérdida de realidad para los demás: “¿hasta qué punto seguimos obligados con el mundo cuando nos han echado de él?”¹⁴⁸⁵ A la luz de la politización de la vulnerabilidad y el coraje de aparecer en tiempos violentos, surge una nueva pregunta: ¿por qué habríamos de sentirnos responsables de un mundo que nos excluye?

En primer lugar, porque, según Arendt, hay una responsabilidad por lo que “se es” colindante con la responsabilidad por la pluralidad como *hecho* del mundo, como *ley en la tierra*. Si la gratitud hacia “lo dado” es una actitud prepolítica que es condición de la acción política,

¹⁴⁸² Arendt, *HC*, 180. [Trad. cast.: *CH*, 204].

¹⁴⁸³ Arendt, *HC*, 192. [Trad. cast.: *CH*, 216-217].

¹⁴⁸⁴ Beltrán, “Going Public. Hannah Arendt, Immigrant Action, and the Space of Appearance”, 606.

¹⁴⁸⁵ Arendt, “On Humanity in Dark Times”, en *MDT*, 22. [Trad. cast.: *HTO*, 32].

la exclusión por lo que somos exige responder políticamente para preservar el “derecho a la mera apariencia”, a poder aparecer como mera existencia y diferente en cuanto tal, sin ser discriminados ni juzgados por ello. De ahí que interprete gran parte de la tragedia del pueblo judío como una falta de responsabilidad por reivindicar su derecho a ser judíos. Una tragedia que se expresa tanto en la pérdida del mundo como del sí mismo y a la que ya apuntaba en *Rahel Varnhagen* cuando reflexionaba sobre el encuentro entre la introspección y “la sofística de la asimilación”, el abandono de un mundo que no la acepta y la falsificación de sí misma.¹⁴⁸⁶ Aunque Arendt señala que finalmente Rahel se reconcilia con *quién es* porque asume la “responsabilidad” por *lo que es*,¹⁴⁸⁷ enfatiza que la mayor parte de su vida ha transcurrido al margen del (la realidad del) mundo. Únicamente durante su vejez llega a reconocer que, en un mundo injusto, “el paria es capaz no solo de preservar mejor que el advenedizo «el sentido para las auténticas realidades», sino también de que posee, en determinadas circunstancias, más realidad que aquél”.¹⁴⁸⁸

Asumir la responsabilidad por el mundo que la excluye significa resistir la realidad de la opresión y en ese acto salvaguardar la pluralidad dañada por su propia expulsión, así como la singularidad que se expresa en ella y al mismo tiempo la constituye. Y únicamente en ese compromiso por un mundo abierto a la diferencia a través de la acción desde la exclusión, puede hacer “de su vida más oscura una biografía”.¹⁴⁸⁹ A ello se refería Arendt cuando decía que, en lugar de refugiarse en la superfluidad de la asimilación y de conformarse con la aceptación de su posición “excepcional”, el paria debía sentirse “responsable de lo que la sociedad había hecho de él”¹⁴⁹⁰ y actuar en consecuencia. Esto no supone culpabilizarlo, sino evitar su victimización que acaba despojándolo de su capacidad de agencia política. Se trata de convertir a la víctima en un agente activo que, a pesar de su herida física o simbólica, interviene en el mundo y en el rumbo que éste puede tomar a partir de ese momento. En este sentido, Arendt llega a decir que “aunque históricamente hablando el judío fuera producto de un dominio injusto sobre la tierra [...] políticamente hablando todo paria que no fuera un rebelde se corresponsabiliría de su propia opresión [...] [pues el ser humano] *es responsable esté donde esté de lo que hagan los seres humanos en el mundo creado por ellos*”.¹⁴⁹¹

¹⁴⁸⁶ Arendt, *RV*, 33.

¹⁴⁸⁷ Arendt, *RV*, 46.

¹⁴⁸⁸ Arendt, *RV*, 293.

¹⁴⁸⁹ Collin, *Praxis de la diferencia*, 138.

¹⁴⁹⁰ Arendt, “The Jew as Pariah”, en *JW*, 284. [Trad. cast.: *ESJ*, 375].

¹⁴⁹¹ Arendt, “The Jew as Pariah”, en *JW*, 285. [Trad. cast.: *ESJ*, 375]. El subrayado es mío.

La figura del paria y, más radicalmente, el apátrida encarna un tipo de responsabilidad por el cuidado del mundo que emana de sus márgenes o fuera él. De hecho, Arendt parece conceder al *outsider* un punto de vista privilegiado de ese mundo excluyente que incrementa tal responsabilidad. Según algunas filósofas como Bonnie Honig, esto se debería a que “puede preservar la distancia necesaria para la crítica, la acción y el juicio independientes”.¹⁴⁹² Aunque en una línea de análisis distinta, Bat-Ami Bar On también ha señalado que el paria consciente se convierte en la propuesta arendtiana en la “abstracción teórica de una ubicación social heroica” en la que encajan distintas figuras de la exclusión, llegando incluso a decir que en virtud de ella se puede adquirir “la codiciada epistemología modernista 'para ver el fenómeno en su conjunto’”.¹⁴⁹³ En mi opinión, tal perspectiva “privilegiada” no viene dada por una “visión del todo”, como si los parias pudiesen permanecer inmunes a las lógicas del mundo que se articula por su exclusión. Tal y como he sostenido antes en línea butleriana, quedar fuera de las lógicas del poder dominante, es estar todavía contaminados por ellas y creo que es necesario releer la obra de Hannah Arendt teniendo en cuenta esta conexión ineludible entre la demarcación del espacio político que determina aquello que puede aparecer y el exterior constitutivo. En este sentido, creo que es el propio carácter fronterizo de estos sujetos “mediadores” el que permite que sus acciones desde la exclusión articulen nuevas posiciones y perspectivas disruptivas, no previstas de antemano.

¹⁴⁹² Honig, “Toward an Agonistic Feminism”, en *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, *op. cit.*, 155. El problema sigue siendo, según Honig, la naturalización arendtiana de “lo dado”, algo claramente cuestionable desde una perspectiva postmoderna: “there is no critical leveraged to be had from inside formed identities” (p.155). Es cierto que Arendt nunca puso en cuestión “lo dado” y, en este sentido, parece “renuncia[r] a la oportunidad de relacionarse o subvertir su identidad judía performativamente” (p.154). Pero la perspectiva del paria (o del apátrida) rebelde también permite otra interpretación. No solo ocupa la perspectiva, en cierto modo, “privilegiada” del *outsider* que viene a cuestionar lo que Arendt asume como “el triunfo de las identidades” dadas (p.155), es también quien las politiza y en ese acto, además de darles publicidad, les da performatividad. Sin ser consciente de ello, Arendt ofrece una vía de análisis que permite desnaturalizar lo dado o, como decía Collin (y también Allen), invita a buscar un equilibrio entre el acoger y el cambiar, (incluso, el acoger se convierte en condición del modificar), algo que ya es una apertura a lo inesperado. Al convertirse la identidad atacada en un problema y un asunto de “interés común” por el que los afectados se vinculan, rearticula tanto los bordes de lo político como el sentido de lo que somos y el modo en que interactúa con quiénes somos. Puesto que la politización de la identidad “dada” en un mundo que se articula por su exclusión es ya un acto político que revela y reconfigura quiénes somos, a través de las acciones, prácticas y actitudes que intentan preservar la identidad ataca, descentra por sí misma los espacios de acción, de resistencia, de empoderamiento y aparición.

¹⁴⁹³ Bar On, *The Subject of Violence*, 25 y de la misma autora, “Marginality and Epistemic Privilege”, en *Feminist Epistemologies*, eds. Linda Alcoff y Elizabeth Potter (Nueva York: Routledge, 1993): 83-100. Honig cree que Arendt vindica esa localización del paria como consecuencia de su naturalización de “lo dado”, de su crítica a la identidad como *sameness* y la cuestionable defensa de esa responsabilidad “innata” por “lo que se es”, que la llevaría a adoptar una perspectiva fundamentalmente individualista del paria consciente. En cambio, Bar On se alinea con Jennifer Rings y enfatiza la acción del paria “como miembro del grupo de los *outsiders*” (Bar On *The Subject of Violence*, 24-25), en sintonía con la comprensión de la capacidad (re)activa de los apátridas aliados en sus reclamos del derecho a tener derechos, a la mera apariencia, etc. Véase Jennifer Rings, *Jennifer Ring*, “The Pariah as Hero: Hannah Arendt’s Political Actor”, *Political Theory* 19, n.º 3 (1991): 433-452.

Estas acciones desde la exclusión ponen en evidencia la violencia de los márgenes y, por decirlo con Butler, también el marco desde el que puede comprenderse y “decide, de manera forzosa, *lo que puede escucharse*, si una postura va a ser tomada como una explicación o como una absolución [...]”.¹⁴⁹⁴ Pero también ponen en evidencia el margen de la violencia, esto es, su contingencia y que, por tanto, es posible articular otras formas de (co)habitar el mundo, otras formas de inter-acción.¹⁴⁹⁵ Revela, como dice Cecilia Sjöholm, “una contingencia que se abre para futuros de otros tipos de humanidad y otros tipos de vida”.¹⁴⁹⁶ Es en este sentido que no deben entenderse como el mero reclamo de una inclusión que supondría perpetuar las estructuras de dominación, sino como la articulación de nuevas formas de agencia y subjetividades que descentran los espacios de acción y de articulación de la identidad personal, al mismo tiempo que reconfiguran el propio sentido de los espacios de aparición y desaparición.

Por todo ello, la responsabilidad de responder al daño sufrido, lleva inherente la pregunta por “el rol que vamos a asumir en la propagación histórica de la violencia”¹⁴⁹⁷ o, en otras palabras, la pregunta por cómo responder a la violencia para detener su avance, sin que ello suponga reproducir su ciclo repetitivo. Al final del capítulo anterior veíamos que esta pregunta atraviesa la reflexión arendtiana de la violencia, sin llegar a resolverse. Ahora se puede decir que corresponde a cada sociedad, comunidad, grupo e individuo responder en cada contexto. Si, como dice Judith Butler, “el hecho de haber sido expuestos a la violencia”, en cualquiera de sus modalidades y potenciales transformaciones, “aumenta nuestra responsabilidad”¹⁴⁹⁸ se debe precisamente a que la repuesta encarna la posibilidad de reiniciar el mundo compartido tras su paso. En definitiva, si seremos capaces de convertir la contingencia de la violencia que revela la reacción desde la exclusión en nuevas formas de acción y de (co)habitar el mundo.

¹⁴⁹⁴ Butler, *Vida precaria*, 29.

¹⁴⁹⁵ Véase Laura Quintana, “Democracia y conflicto. En los bordes de la violencia y la institucionalidad,” *Principios* 19, n.º 32 (2012): 197. En esta misma línea, pero analizando el carácter conflictivo de la democracia, Quintana dice: “no hay ninguna institucionalidad que pueda identificarse con la democracia, porque todo orden institucional fija fronteras, identidades y, por ende, produce nuevas formas de exclusión y relaciones de desigualdad. Por eso, tales órdenes tienen que ser una y otra vez confrontados por manifestaciones singulares en las que se demuestra su contingencia. Si vinculamos las dos cosas podríamos decir entonces que una institucionalidad es más democrática no cuando pretende incluir a todos y eliminar por completo las relaciones de desigualdad, sino cuando reconoce que las produce y por ello mismo se expone a las intervenciones que ponen de manifiesto esas relaciones de desigualdad”.

¹⁴⁹⁶ Cecilia Sjöholm, “Tensions of Law: Tragedy and the Visibility of Lives”, en *Doing Aesthetics with Arendt: How to See Things* (Nueva York: Columbia University Press, 2015), 123. Retomaré esto en II.5.3.3.

¹⁴⁹⁷ Butler, *Vida precaria*, 41.

¹⁴⁹⁸ Butler, *Vida precaria*, 41.

II.5.2.3. *Inclusión, disidencia y solidaridad de/en la diferencia*

Hasta ahora, hemos visto cómo quienes son expulsados del mundo compartido responden a su estrechamiento desde su exclusión y en qué sentido resistir en los términos de la dimensión de identidad atacada es uno de los recursos presentes en el proyecto político de Hannah Arendt. Sin embargo, ella era consciente de que no hace falta ser judía, ni refugiada, en fin, no hace falta pertenecer al grupo excluido por algún aspecto de la identidad (recibida) para responder en esos términos.¹⁴⁹⁹ En el cuarto capítulo mencioné que no podemos movilizarnos contra la violencia o una injusticia si no nos sentimos afectados por ella y que esa reacción “no refleja necesariamente en absoluto una ofensa personal”.¹⁵⁰⁰ A continuación, analizaré cómo el coraje de aparecer en tiempos violentos se manifiesta asimismo en las ciudadanas y los ciudadanos que, sin ser víctimas de la violencia de los márgenes ni de la mayor exposición a la violencia física, toman conciencia de ella e intentan confrontarla. En este sentido, también aquellos que forman parte de la esfera pública, pero disienten del rumbo que ha tomado, aparecen como sujetos fronterizos que con sus prácticas contrapúblicas promueven la expansión de los ámbitos de libertad y rearticulan los espacios de aparición.

La presencia de Rosa Luxemburgo en la obra de Arendt es un ejemplo de ello. Esta filósofa activista que “no podía soportar la injusticia *dentro del mundo*”¹⁵⁰¹ encarna la figura de la disidencia que asume la responsabilidad por la pluralidad de un mundo común que se estrecha a medida que se restringen las posibilidades de participar en él. En este punto, Arendt nos recuerda que no importa tanto si el criterio para implicarnos con el mundo es el deseo de “brillar en el espacio de la apariencia”¹⁵⁰² o el sentido de la justicia, como el hecho de que supone desprendernos de los intereses personales (*person-centred*) y convertir el mundo común en el centro de nuestras pre-ocupaciones (*world-centred*). Si bien recupera esta distinción para enfatizar la separación entre el hombre o la mujer bueno/a (ética) y el ciudadano o ciudadana valiente (política), vinculada a su distinción entre lo público-político y lo privado-prepolítico, paradójicamente permite suavizar las fronteras entre quienes quedan al margen de ese mundo y quienes emprenden acciones en “solidaridad” con ellos para responder a su exclusión.

¹⁴⁹⁹ Véase Allen, “Solidarity after Identity Politics”, 112.

¹⁵⁰⁰ Arendt, “OV”, en *CR*, 160. [Trad. cast.: “SV”, en *CR*, 163].

¹⁵⁰¹ Arendt, “Arendt sobre Arendt”, en *DHA*, 147.

¹⁵⁰² *Ídem*.

El concepto de “solidaridad” no es fácil de abordar. Al igual que el de “identidad”, es un concepto aporético que si, por un lado, remite a la idea de solidez, una estructura compacta y maciza, tal como lo indica su propia etimología, a su vez apunta a la idea de apertura y de vinculación a la causa de otros. Este doble sentido ha derivado en posturas encontradas respecto a su uso y relevancia ético-política. Quienes se muestran reticentes a emplearlo, lo consideran un concepto aparentemente inocente, pero intrínsecamente peligroso precisamente por su énfasis en la idea de unidad sin fracturas, que se ajusta con el sentido fuerte-homogéneo de la identidad. Es más, al mismo tiempo que vindica aquello que “une” a unos, escondería siempre alguna forma de exclusión de otros.

Reflexionando sobre las posibilidades de la agencia política en nombre de la “identidad femenina”, Judith Butler plantea: “¿Es justamente la insistencia prematura *en el objetivo de la unidad* la causante de una división cada vez más amarga entre los grupos? ¿Establece la «unidad» una norma de solidaridad excluyente en el ámbito de la identidad que excluye la posibilidad de diferentes acciones que modifican las fronteras mismas de los conceptos de identidad o que precisamente intentan conseguir ese cambio como un objetivo político explícito?”¹⁵⁰³ Butler responderá que sí. Para ella, la necesidad de recurrir a la solidaridad como base de la acción, está intrínsecamente vinculada a la idea de una identidad uniforme que no percibe la diferencia ni su permeabilidad ineludible.

A pesar de las divergencias en sus puntos de partida y objetivos de estudio,¹⁵⁰⁴ Arendt adopta una postura semejante cuando habla de las identidades “recibidas”, el ascenso de lo

¹⁵⁰³ Judith Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, trad. María Antonia Muñoz (Barcelona: Paidós, 2007), 69. El subrayado es mío. Véase también Judith Butler, “Contingent Foundations: Feminism and the Question of ‘Postmodernism’”, en *Feminists Theorize the Political*, eds. Judith Butler y Joan Scott (Nueva York: Routledge, 1992), 14-15. Para una crítica a esta noción restringida de “solidaridad” vinculada a la idea de una identidad homogénea y que, por tanto, Butler rechaza por completo, véase Allen, “Power Trouble: Performativity as a Critical Theory”, *Constellations* 5, n.º 4 (1998): 456-471 y “Solidarity after Identity Politics”, 101-102. Según Allen, sin un concepto de “solidaridad”, que ella vincula al “poder” arendtiano, difícilmente podemos comprender cómo funcionan los movimientos sociales. No obstante, como indica Rosine Kelz, en sus obras sobre la violencia y el duelo público posteriores al 11S, Butler parece cambiar de idea o al menos utiliza otro significado de solidaridad que apela a posibles “vínculos de solidaridad con aquellos afectados por las guerras libradas en ‘nuestros’ nombres. Entender las muertes de guerra no como anónimas, sino en términos de tragedias personales, permitiría relacionarse con aquellos afectados globalmente por afirmaciones violentas de soberanía estatal. [...] La experiencia de la pérdida aquí se convierte en la posibilidad de crear lazos que atraviesan distancias regionales, culturales e históricas. Como afirma Butler, ‘es posible apelar a un nosotros’, ya que todos tenemos alguna noción de lo que es haber perdido a alguien”. Véase Rosine Kelz, *The Non-Sovereign Self, Responsibility, and Otherness. Hannah Arendt, Judith Butler, and Stanley Cavell on Moral Philosophy and Political Agency* (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2016), 123.

¹⁵⁰⁴ A diferencia de Arendt, que despolitiza las identidades sociales y defiende la construcción política-intersubjetiva de la identidad personal, Butler no solo rechaza todo tipo de naturalización de “la identidad dada”, sino que para ella no hay concepción de la identidad que no suponga una forma de identificación y, por lo tanto, de exclusión: “Identity categories are never merely descriptive, but always normative, and as such, exclusionary. This is not to say that the term “women” ought not to be used, or that we ought to announce the death of the category. On the contrary, if feminism presupposes that “women” designates an undesignatable field of differences, one that cannot be totalized

social y la sociedad de masas como nuevo “sujeto colectivo del proceso de la vida”, en el que “la solidaridad social se convirtió en el muy eficaz sustituto de la anterior y natural solidaridad que regía a la unidad familiar”,¹⁵⁰⁵ así como en la base del Estado-nación entendido en términos de una gran familia, donde las relaciones de sus miembros están regidas por la unión entre sangre y tierra.¹⁵⁰⁶

Esta noción de solidaridad orgánica, presente en su análisis de la alienación del mundo en la época moderna, está relacionada con su crítica a la comprensión rousseauiana de los vínculos políticos en términos íntimos. Para Arendt, la *philia* política debía mantenerse separada del ámbito de los afectos y la familia, y en ningún caso entenderse como una extensión de ella. Estos lazos afectivos eran el cálido refugio al que se aferraban los parias y apátridas expulsados del mundo,¹⁵⁰⁷ mencionado en el cuarto capítulo. Pero también encarnaban la uniformidad de los hombres unidos en el campo de batalla ante la amenaza de muerte indistinta,¹⁵⁰⁸ mencionada en el tercero, y que a lo largo del siglo pasado dio lugar al surgimiento de lo que Omer Bartov denomina “comunidades de solidaridad”, hostiles a todo tipo de “identidades imprecisas”.¹⁵⁰⁹ De hecho, yendo más allá de las fronteras “nacionales” y explorando la posibilidad de convertirnos en “ciudadanos del mundo” como última etapa de su proceso de alienación, Arendt critica la idea de una “solidaridad negativa” que emana del temor compartido a la destrucción total de la vida humana en el contexto de amenaza nuclear y advierte del peligro potencial que tal solidaridad supondría en la fomentación de la “tiranía del imperio

or summarized by a descriptive identity category, then the very term becomes a site of permanent openness and resignifiability [...] To deconstruct the subject of feminism is not, then, to censure its usage, but, on the contrary, to release the term into a future of multiple significations [...]. Butler, “Contingent Foundations”, en *Feminists Theorize the Political*, 15-16.

¹⁵⁰⁵ Arendt, *HC*, 256. [Trad. cast.: *CH*, 284].

¹⁵⁰⁶ Véase, Arendt, *HC*, 256. [Trad. cast.: *CH*, 285].

¹⁵⁰⁷ Si bien, en ocasiones, utiliza de forma confusa (e indistinta) los conceptos de solidaridad y fraternidad, esta última siempre aparece vinculada a los sentimientos. Como dice Ken Reshaur, “Fraternity [...] involves a bond valued for its own sake: it is a union of sentiment. Solidarity equalizes people in the special condition that Arendt calls ‘worldliness’. [...] Fraternity is primarily a psychological phenomenon since it is not worldly but ‘has its natural place among the repressed and persecuted, the exploited and humiliated’. But above all fraternity, especially when found among pariah people, may entail a worldlessness which is so extreme as to be a form of barbarism”. Ken Reshaur, “Concepts of Solidarity in the Political Theory of Hannah Arendt”, *Canadian Journal of Political Science* 25, n.º 4 (1992): nota a pie n.º 9, 728.

¹⁵⁰⁸ En estrecha conexión con estos lazos “de solidaridad” creados en la experiencia de la violencia colectiva, destaca la crítica de Arendt a Fanon y especialmente a Sartre, mencionada en el cuarto capítulo.

¹⁵⁰⁹ Bartov, *Mirrors of Destruction*, 94-96. Como se ha visto en el tercer capítulo, en su estudio de las relaciones entre guerra, genocidio e identidad moderna, Bartov ilumina cómo se configuran estas “comunidades de solidaridad” y persisten a partir de la definición de la “identidad” de un enemigo externo, así como a través del rechazo total de todas las “identidades” fronterizas, imprecisas. A más solidaridad entre el grupo, menos porosidad con los que quedan fuera o, mejor, menos capacidad de percibir la permeabilidad ineludible de la frontera que los excluye.

mundial”.¹⁵¹⁰ En lugar de ser el “requisito previo para la ciudadanía mundial” representaría, según ella, el final de toda ciudadanía.¹⁵¹¹

Ya sea a escala grupal, estatal o global, la noción de solidaridad parecería remitir a lazos naturales, afectivos y, en cualquier caso, antipolíticos, que imponen homogeneidad como condición de la vida política. Pero una vida política sustentada en tal noción de solidaridad destruye la distancia que permite aparecer a la singularidad así como la misma política.¹⁵¹² Sin embargo, no es el único sentido del término que encontramos en su obra. En el mismo texto sobre la ciudadanía cosmopolita donde mencionaba los peligros de la solidaridad negativa, también menciona la posibilidad de una “solidaridad positiva” vinculada a la “responsabilidad política”,¹⁵¹³ que no es otra que la del respeto por la diferencia y la pluralidad del mundo. Si bien, Arendt se mostró reticente a aceptar la idea de una solidaridad global y reconoce el temor que también este sentido positivo puede generar en los individuos debido a la presión que supondría una responsabilidad a tal escala,¹⁵¹⁴ alude a un significado que encarna la posibilidad de compartir el mundo con grupos y pueblos distintos.¹⁵¹⁵ De ahí que, como adelanté en el segundo capítulo, llegase a contemplar la posibilidad de una solidaridad de la humanidad, siempre y cuando estuviera sustentada “en la creencia de que los varios aspectos que forman una Unidad se manifiestan y ocultan al mismo tiempo en la diversidad”.¹⁵¹⁶

Esta idea reaparece cuando en su famoso discurso sobre Lessing recupera la *humanitas* romana como alternativa política a la perspectiva rousseauiana de la amistad. Según Arendt, “en Roma las personas de orígenes étnicos y descendencias muy diferentes podían adquirir la

¹⁵¹⁰ Arendt, “Karl Jaspers. Citizen of the World”, en *MDT*, 90. [Trad. cast.: *HTO*, 75].

¹⁵¹¹ Véase, Arendt, *HC*, 256-257. [Trad. cast.: *CH*, 285-286]. Arendt, “Karl Jaspers. Citizen of the World”, en *MDT*, 81. [Trad. cast.: *HTO*, 67].

¹⁵¹² Sobre la vinculación entre esta noción de solidaridad y la violencia hacia los otros a costa de la pluralidad, Elizabeth Frazer dice: “Arendt insists on the anti-political nature of such solidaristic bonds, which are wordless and counter-worldly in assuming a “natural” connection. Political power and action are founded on speech, on our ability to articulate to each other the justification and the nature of alternative courses. It is very common, of course, to think of politics in terms of solidarity. Arendt challenges this idea again and again —not solidarity but plurality; not shoulder to shoulder, but interaction in concert by distinct individuals, is the mark of a political life in common”. Frazer “Power and Violence”, en *Hannah Arendt. Key Concepts*, op. cit., 160-161. No obstante, Frazer pierde de vista otro sentido de “solidaridad” como condición de tal inter-acción que desarrollo a continuación.

¹⁵¹³ Arendt, “Karl Jaspers. Citizen of the World”, en *MDT*, 83. [Trad. cast.: *HTO*, 69]. En relación a la solidaridad como sustento de la comunidad política, “amor al mundo” y a los otros, véase el capítulo 8 de Antonio Campillo Meseguer, *El concepto de amor en Arendt*, (Madrid: Abada, 2019).

¹⁵¹⁴ Llevándolos incluso a reacciones contraproducentes para la propia “humanidad” en tanto realidad efectiva, como lo son la “apatía política, un nacionalismo partidario del aislamiento político o una rebelión desesperada contra todos los poderes en lugar de un entusiasmo o un deseo de renacimiento del humanismo”. Arendt, “Karl Jaspers. Citizen of the World”, en *MDT*, 83. [Trad. cast.: *HTO*, 69].

¹⁵¹⁵ Véase Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights*, 169 y nota n.º 18, 248.

¹⁵¹⁶ Arendt, “Karl Jaspers. Citizen of the World”, en *MDT*, 90. [Trad. cast.: *HTO*, 75].

ciudadanía romana y entrar así en el discurso entre los romanos cultivados y podían entonces discutir el mundo y la vida con ellos. Y este medio ambiente político es lo que distingue la *humanitas* romana de aquello que los modernos denominan humanidad [...]. Esa humanidad no está ejemplificada en la fraternidad sino en la amistad; esa amistad no es íntimamente personal, sino que *hace demandas políticas y preserva la referencia al mundo*.¹⁵¹⁷ Sin detenernos en la lectura idealizada que Arendt hace de la antigua Roma, es importante tener presente su insistencia en que en el mismo acto de compartir los distintos puntos de vista a través de la palabra, “humanizamos aquello que está sucediendo en el mundo y en nosotros mismos [...] y mientras lo hacemos aprendemos a ser humanos”.¹⁵¹⁸

Si esto es así, la “humanidad” y su solidaridad ya no aparece como una realidad dada y solo puede construirse si no se excluye ninguna perspectiva del mundo. A ello se refería en las últimas páginas de *Eichmann en Jerusalén*, donde justifica la condena a muerte del burócrata nazi precisamente por haberse considerado con el derecho de eliminar una de esas perspectivas. No obstante, es en *Sobre la revolución* donde el concepto de solidaridad aparece vinculado a la pluralidad del mundo como “nueva ley en la tierra”. En la medida en que “participa de la razón y, por tanto, de la generalidad”,¹⁵¹⁹ remite a ideas como la de “dignidad humana” extensibles a la humanidad entera, sin distinguir entre pobres y ricos, débiles y poderosos,¹⁵²⁰ ni tampoco entre excluidos e incluidos de la esfera política. En un aparente paradoja, en este libro en el que emprende una dura crítica a la intrusión de las cuestiones sociales y los sentimientos en la política, la solidaridad aparece como apertura a quienes han sido excluidos y alternativa a la piedad y la compasión. Si bien la solidaridad puede surgir también del padecimiento por el sufrimiento ajeno, en ningún caso es guiada por él.¹⁵²¹ Por eso, a diferencia de la pasión de la compasión y del sentimiento de la piedad, la define como un “principio político” que “puede inspirar y guiar la acción”,¹⁵²² pues permite “funda[r] deliberadamente y, si así puede decirse, desapasionadamente una *comunidad de intereses con los oprimidos y los explotados*”.¹⁵²³

Esto significa que ya no se trata de una solidaridad excluyente, sino fundamentalmente orientada a ampliar o, al menos, cuestionar los márgenes de la comunidad. No remite a la

¹⁵¹⁷ Arendt, “On Humanity in Dark Times”, en *MDT*, 25. [Trad. cast.: *HTO*, 35]. El subrayado es mío.

¹⁵¹⁸ *Ídem*.

¹⁵¹⁹ Arendt, *OR*, 88. [Trad. cast.: *SR*, 89].

¹⁵²⁰ Véase, Arendt, *OR*, 88. [Trad. cast.: *SR*, 89].

¹⁵²¹ Arendt, *OR*, 89. [Trad. cast.: *SR*, 89].

¹⁵²² Arendt, *OR*, 89. [Trad. cast.: *SR*, 90].

¹⁵²³ Arendt, *OR*, 88. [Trad. cast.: *SR*, 89]. El subrayado es mío.

vinculación artificial entre los ciudadanos y ciudadanas que disfrutaban del privilegio de la aparición en el espacio político sin considerar a quienes quedan fuera, ni tampoco remite a los lazos fraternales de los marginados, sino a las relaciones que se establecen *entre* aquellos que forman parte de un espacio político y quienes han quedado fuera de él. De modo que no es una solidaridad dada de antemano como condición de la consistencia de una identidad o unidad grupal que se postula como punto de partida de la vinculación, pero tampoco se convierte en su objetivo. No pretende alcanzar la unificación de las diferencias hacia el interior ni ampliarla hacia el exterior. En su lugar, emana de la propia inter-acción entre incluidos y excluidos, unidos por un interés común. “Interés” en el sentido arendtiano mencionado antes, como algo que no es propio, sino que se encuentra entre las personas y las pone en relación.

Decía que ese espacio *entre* sujetos con diversas posiciones y puntos de vistas en el mundo que tienen como referencia común incluye también intereses en conflicto. Lo que hace a un interés “común” es que se convierte en una causa compartida. En cualquier caso, como nos recuerda Lisa Dish, “*inter-est* es el término que utiliza Hannah Arendt para dar cuenta de la posibilidad de solidaridad política entre las personas que deben hacer causa común en la ausencia de un origen común o identidad compartida. [...] Paradójicamente, lo que sostiene esta versión de solidaridad política [es], como lo ha dicho Margaret Canovan, 'el espacio entre ellos, en lugar de algo de calidad dentro de cada uno de ellos'”.¹⁵²⁴

Es en este sentido que la define en términos de “principio político” que moviliza la acción. Y puesto que, un *principium* no solo inspira la acción, sino también sienta las normas que guiarán las acciones posteriores, la solidaridad en tanto fundación de una comunidad de *inter-eses* con los oprimidos y excluidos parece el “modo” más adecuado de salvaguardar la pluralidad del mundo y el “derecho a tener derechos” como derecho a poder configurar, revelar, narrar su identidad personal y poder mostrarse en su mera apariencia sin ser juzgado por ello.¹⁵²⁵ En la medida en que va más allá de los intereses de las identidades grupales dadas y remite a conceptos racionales, generales y desapasionados, que pueden tener origen por el padecimiento ajeno, pero no se orientan en función de él, la solidaridad permite establecer una “comunidad de individuos que estén vinculados por el interés común sin perder su sin-

¹⁵²⁴ Lisa Dish, “Please Sit Down, but Don’t Make Yourself at Home’: Arendtian ‘Visiting’ and Prefigurative Politics of Consciousness Raising”, en *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, *op. cit.*, 141-142.

¹⁵²⁵ Sánchez Muñoz, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, 224. “La solidaridad se aplica por encima de las identidades de grupo y respeta y reconoce la pluralidad, porque, sobre todo, lo que reconoce es nuestra semejanza en la diversidad. [...] La solidaridad, por tanto, es un principio político que puede —y debe— aplicarse a toda la humanidad, ya que es la apelación a la dignidad humana”.

gularidad”¹⁵²⁶ en este caso, el interés de evitar la petrificación de la comunidad y el mundo en general. Por eso, esta “comunidad de iguales” ya no es la que se configura entre las ciudadanas y los ciudadanos que pueden actuar y hablar a partir de un afuera constitutivo, sino que se articula cuando éstos miran hacia el exterior, toman conciencia de la violencia de los linderos de su comunidad, se sienten ofendidos por quienes son excluidos e inician acciones en comunalidad con ellos que amplían o transforman los marcos estructurales del espacio de aparición.¹⁵²⁷

Ahora bien, para que quienes forman parte de una comunidad política perciban como una ofensa propia la exclusión de otros, es necesario tener la capacidad de “ponerse en su lugar” o, como lo denomina Arendt inspirándose en Kant, es necesario tener la capacidad de “pensar representativamente”, desde una “mentalidad ampliada”. Si bien reflexiona sobre esta capacidad cuando se dispone analizar los procesos de formación de la opinión personal dentro de la esfera pública, —llegando a la conclusión de que “cuanto mejor pueda *imaginarme* cómo sentiría y pensaría si estuviera en lugar de otros, tanto más fuerte será mi capacidad de pensamiento representativo y más válidas mis conclusiones”¹⁵²⁸— es extrapolable a la comunidad de intereses con los excluidos.¹⁵²⁹

Pensar desde una mentalidad ampliada supone, en primer lugar, un compromiso con el mundo que no requiere el abandono del sí mismo, sino de los intereses privados que impiden aproximarnos a él de forma desinteresada. Pero estar implicado con el mundo supone tam-

¹⁵²⁶ Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights*, 81. “[Solidarity] can be aroused by suffering, but it is not guided and consumed by it. Whereas compassion and pity demand immediacy and do not allow thinking and acting in terms that are more general, solidarity can organize people around seemingly “cold and abstract” notions such as “the dignity of man”. Arendt discusión of solidarity indicates that we can act upon human rights in ways that open possibilities of establishing a community of equals who are bound by common interest without losing their singularity”.

¹⁵²⁷ Sobre la relación entre los principios, la solidaridad y la reconfiguración del “nosotros” “atento al derecho a tener derechos”, Birmingham dice: “Principles are ‘moving principles’; they orient action and ‘map out certain directions’ . At the same time, the laws, if they are to have spirit, must be infused with these affective principles. The affectivity of *initium* it is the pleasure of acting in solidarity with a plurality of others, while the affectivity of givenness is gratitude for givenness. Here much more work needs to be done on how the political pleasure of solidarity and the gratitude for givenness might allow for a different understanding of the political ‘we,’ which would no longer be rooted in the always pathological love for national myths and fictions”. Peg Birmingham, “On Violence, Politics, and the Law”, *Journal of Speculative Philosophy* 24, n.º 1, (2010): 12.

¹⁵²⁸ Hannah Arendt, “Truth and Politics”, en *BPF*, 241. [Trad. cast.: “Verdad y política”, en *EPF*, 254]. Sobre el concepto de “imaginación” en Arendt y otras filósofas, véase Angela Lorena Fuster, “Demorarse en el mirar. La imaginación en Simone Weil, Iris Murdoch y Hannah Arendt”, *Daimon*, n.º 60, 2013.

¹⁵²⁹ No porque su comprensión de la identidad tenga como trasfondo una dimensión moral, para ella siempre “*person-centred*” y, por lo tanto, desvinculada del interés por el mundo, sino porque, como vengo diciendo, la solidaridad entendida en términos de “principio político” permite establecer una comunidad de intereses que van más allá de los intereses de un grupo específico y las identidades grupales dadas. Al orientarse en función de conceptos como el de “dignidad humana”, se centra en el interés de que todo ser humano pueda tener asegurado el “derecho a tener derechos”. Véase Sánchez Muñoz, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, 96 y 224.

bién estar implicados con el diálogo intersubjetivo que se da en él.¹⁵³⁰ En este sentido, requiere considerar los temas que se ponen en común desde sus distintas perspectivas, representándonos el punto de vista ajeno a sus propios criterios, contexto, etc.¹⁵³¹ Ello no significa empatizar o identificarse con el otro. No consiste en intentar “ser o sentir como alguna otra persona”¹⁵³² eliminando la distancia necesaria para preservar la singularidad, sino en considerar su perspectiva sin perder la propia posición en el mundo, nuestro “yo” intersubjetivamente constituido. Se trata, en definitiva, “de *ser y pensar dentro de mi propia identidad tal como en realidad no soy*”.¹⁵³³ Visto así, este “ejercicio de imaginación” bien puede interpretarse, como sugiere Susan Bickford, como un “viaje” por el cual “no nos dejamos exactamente atrás; más bien, nos posicionamos de manera diferente para hacer justicia a la presencia de otros, no de una manera que asume identidad, sino de una manera que le *da voz a la diferencia*”.¹⁵³⁴ Y esto adquiere una relevancia central en el caso en que la mentalidad ampliada trasciende las fronteras de la comunidad y se extiende a los que son excluidos de ella.

Seyla Benhabib es una de las filósofas que mayormente ha indagado en la reformulación arendtiana de la “mentalidad ampliada” y su relación con la solidaridad. En *Situating the Self*, toma el concepto de “mentalidad ampliada” para desarrollar una teoría del respeto moral que no pierde de vista al “otro concreto”. Asumiendo la universalidad de la teoría moral y la comunicación ética de Habermas, pretende complementar la dimensión del “otro generalizado” sirviéndose de la constelación conceptual arendtiana para analizar la facultad del juicio en términos políticos, pero también morales. Lo que importa en este punto es que, a pesar de las limitaciones que la filósofa alemana tuvo para pensar la moral más allá del “yo singular” (*unitary self*) y sus relaciones con la política, Benhabib recupera su teoría de la acción para reformular la propuesta moral kantiana sustentada en el “yo abstracto”, en términos de un “procedimiento *dialógico* de pensamiento ampliado”¹⁵³⁵ que, a su vez, entiende en términos de simetría y reversibilidad como requisitos de los vínculos de reciprocidad.¹⁵³⁶

Desde esta perspectiva, “ponerse en el lugar del otro” significaría que hay una correspondencia entre las diversas posiciones en el mundo común que permite hacer tal desplazamien-

¹⁵³⁰ Véase Sánchez Muñoz, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, 95.

¹⁵³¹ Véase, Arendt, “Truth and Politics”, en *BPF*, 241. [Trad. cast.: *EPF*, 254].

¹⁵³² *Ídem*.

¹⁵³³ *Ídem*.

¹⁵³⁴ Bickford, “In the Presence of Others”, en *Feminist Interpretations of Hannah Arendt, op. cit.*, 321. El subrayado es mío.

¹⁵³⁵ Seyla Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodern, Contemporary Ethics* (Nueva York: Routledge, 1992), 140. El subrayado es mío.

¹⁵³⁶ Véase Sánchez Muñoz, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, 105.

to y que, por lo tanto, los distintos puntos de vista son conmensurables. Según Benhabib, solo a partir de ese ejercicio de imaginación es posible explorar las consideraciones del juicio moral, así como establecer los lazos de amistad política y solidaridad. De hecho, llega a decir que “la articulación de las diferencias a través de las asociaciones cívicas y políticas es esencial para que las personas puedan comprender y apreciar la perspectiva de los demás. Los sentimientos de amistad y solidaridad resultan precisamente de la extensión de nuestra moral y política, no en el vacío [...], sino a través de la confrontación en la vida pública con el punto de vista de aquellos que de otra manera son extraños para nosotros, pero que se nos hacen conocidos a través de ellos”.¹⁵³⁷

Ahora bien, ¿es posible, como ella pretende, que esto pueda desarrollarse en términos de una “reciprocidad simétrica”? Es más, esto tiene sentido si asumimos aquello de que pensar desde una mentalidad ampliada es estar implicado con el mundo, pero también con el diálogo intersubjetivo que se da en él. Sin embargo, si, como decía antes, “humanizamos aquello que está sucediendo en el mundo y en nosotros mismos con el mero hecho de hablar sobre ello y mientras lo hacemos aprendemos a ser humanos”,¹⁵³⁸ ¿qué sucede con los que no pueden hablar o no son escuchados?, ¿cómo podría darse tal reversibilidad cuando se intentar pensar desde la perspectiva de los excluidos de la comunidad política?¹⁵³⁹ Aunque Benhabib, al igual que Arendt, insiste en que mirar el mundo tomando el punto de vista de otros no borra la distancia que separa a los sujetos implicados y, por lo tanto, preserva su singularidad, la misma idea de “simetría” resulta contraproducente para preservar las diferencias que pretende salvaguardar. De hecho, puede perder de vista el peligro de imponer (inconscientemente) la perspectiva dominante.

Así lo consideraba Iris Marion Young, que veía en la propuesta de Benhabib serios problemas para percibir la inconmensurabilidad de los distintos puntos de vista, así como “las dificultades de revertir posiciones a través de esa diferencia socialmente estructurada, que

¹⁵³⁷ Benhabib, *Situating the Self*, 140.

¹⁵³⁸ Arendt, “On Humanity in Dark Times”, en *MDT*, 25. [Trad. cast.: *HTO*, 35].

¹⁵³⁹ En *Situating the Self*, Benhabib parece restringir el análisis a las vinculaciones dentro de la esfera pública. No obstante, en su último libro alude a la extrapolación de la mentalidad ampliada a los que no forman parte de ninguna comunidad política. En este contexto, defiende “to take the standpoint of the other, not by eliminating the distance between us through some imposible expectations of full empathy, but rather, by helping us to create a negotiable *in-betweenness*, through which I come to respect you as my equal, as the bearer of shared universal human dignity, all the while knowing you to be a concrete other, with an irreducibly different history, body, needs, and memory than mine”. Benhabib, *Exile, Statelessness, and Migration*, 32. Unas palabras que ya no apuntan a la idea de “simetría”, que Iris Marion Young le criticó y que señalo a continuación.

también suele implicar relaciones de privilegio y opresión”.¹⁵⁴⁰ Según Young, no es posible imaginarnos *en* la posición de otros porque siempre partimos de situaciones biográficas distintas, atravesadas por una multiplicidad de relaciones y experiencias que no pueden ser abarcables por la mirada ajena, ni por tanto intercambiables. Además, partimos de distintas posiciones sociales que, si bien pueden admitir ciertas aproximaciones y puntos de conexión, no pueden considerarse “simétricas” o “reversibles”. En resumen, para Iris Marion Young, la idea de respeto moral basado en la reversibilidad simétrica de los puntos de vista lleva inherente tres limitaciones: “primero [...] oculta la diferencia y la particularidad de la otra posición. En segundo lugar, es ontológicamente imposible para las personas en una posición social adoptar la perspectiva de aquellos en las posiciones sociales con las que están relacionados en las estructuras sociales y en la interacción. La idea de que el respeto moral implica tomar el punto de vista de los demás, finalmente, puede tener consecuencias políticas indeseables”.¹⁵⁴¹ Aun cuando se crea que se está pensando desde una mentalidad ampliada y considerando el punto de vista del otro, los individuos podrían estar proyectando la propia perspectiva en él y, con ella, las estructuras excluyentes predominantes o, en todo caso, podrían estar perpetuando la aproximación desde una perspectiva paternalista, que sigue sin considerar la dimensión activa de los excluidos.

Esto no significa que Young rechace toda reciprocidad entre sujetos morales, pero enfatiza que hay una gran diferencia entre considerar la perspectiva de los otros para hacer juicios morales e intentar intercambiar posiciones con ellos.¹⁵⁴² Es decir, si bien estas posiciones son inconmensurables, no impiden que podamos comunicarnos y “construir relaciones de similitud o solidaridad”.¹⁵⁴³ En este sentido, propone la idea de una *reciprocidad asimétrica* que, sin negar las posibles similitudes de distintas posiciones ni la aproximación entre diversas perspectivas, celebra el “resto” de la diferencia que hace inviable su coincidencia o solapamiento.¹⁵⁴⁴ Ese “resto” remite al intervalo espacial y temporal que separa cada biografía, así

¹⁵⁴⁰ Iris Marion Young, “Asymmetrical Reciprocity: On Moral Respect, Wonder, and Enlarged Thought,” en *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy* (Princeton: Princeton University Press, 1997), 45. Expone sus aproximación y distanciamiento de Benhabib del siguiente modo: “I agree with the direction of Benhabib's critique of Habermas's approach to communicative ethics. With her I wish to develop an account of moral respect and egalitarian reciprocity that depends less than his on unity and consensus and attends more to the specific differences among people. I believe, however, that identifying moral respect and reciprocity with symmetry and reversibility of perspectives tends to close off the differentiation among subjects that Benhabib wants to keep open” (p. 41). Véase también el análisis de este debate en Sánchez Muñoz, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, 95-108.

¹⁵⁴¹ Young, “Asymmetrical Reciprocity”, en *Intersecting Voices*, *op. cit.*, 44.

¹⁵⁴² Young, “Asymmetrical Reciprocity”, en *Intersecting Voices*, *op. cit.*, 59.

¹⁵⁴³ Young, “Asymmetrical Reciprocity”, en *Intersecting Voices*, *op. cit.*, 50.

¹⁵⁴⁴ *Ídem.*

como cada grupo social, pueblo, etc. y condiciona la “situación de comunicación”, pero no hace inviable la voluntad de comunicarse, comprenderse y llegar a acuerdos.¹⁵⁴⁵ De hecho, el reconocimiento de la asimetría es la condición para que pueda darse tal comunicación y comprensión.¹⁵⁴⁶ Por decirlo con sus propias palabras, “los participantes en la interacción comunicativa están en una relación de *approach*. Se reúnen a lo largo del tiempo y el espacio y pueden tocar, compartir y superponer sus intereses. Pero cada uno aporta a las relaciones una historia y un posicionamiento estructurado que los hace diferentes entre sí, con su propia forma, trayectoria y configuración de fuerzas”.¹⁵⁴⁷

Precisamente debido a este intervalo ineludible, del encuentro de las miradas no deriva un conocimiento “inmediato” de la perspectiva del otro, sino “una relación mediada *entre nosotros*”,¹⁵⁴⁸ que bien nos recuerda al *inter esse* arendtiano y adquiere una relevancia fundamental cuando se trata de la comunidad de intereses con los oprimidos. El hecho de que el encuentro de los puntos de vistas entre incluidos y excluidos sea asimétrico, no supone un problema para la comprensión del desplazamiento como un “viaje” que no requiere reciprocidad ni pretende instaurarla, sino simplemente se inicia como un proceso de aproximación que asume y “da voz” a la diferencia en sí misma. En este sentido, no hay que perder de vista el potencial de apertura y novedad que tiene la incorporación de esa diferencia estructural en las mismas relaciones con los oprimidos, porque rompe la relación de silenciamiento que podría perpetuar la perspectiva simétrica de la mentalidad ampliada y porque capta cómo los otros pueden “hablar en un registro diferente, inconmensurable”.¹⁵⁴⁹

Como sostiene Iris Marion Young, la idea de una reciprocidad asimétrica permite comprender mejor la resignificación arendtiana del concepto de “mentalidad ampliada” y, se puede añadir, también permite comprender de forma más adecuada su noción de solidaridad. Desde esta perspectiva, su principio de solidaridad que guía e inspira a la acción, no debe entenderse como una identificación con el otro ni tampoco en términos de una relación de

¹⁵⁴⁵ Véase Young, “Asymmetrical Reciprocity”, en *Intersecting Voices*, *op. cit.*, 51.

¹⁵⁴⁶ *Ídem*: “Each is open to such understanding by recognizing our asymmetry. A condition of our communication is that we acknowledge the difference, interval, that others drag behind them shadows and histories, scars and traces, that do not become present in our communication. Thus we each must be open to learning about the other person's perspective, since we cannot take the other person's standpoint and imagine that perspective as our own”.

¹⁵⁴⁷ Young, “Asymmetrical Reciprocity”, en *Intersecting Voices*, *op. cit.*, 50.

¹⁵⁴⁸ Young, “Asymmetrical Reciprocity”, en *Intersecting Voices*, *op. cit.*, 47. El subrayado es mío.

¹⁵⁴⁹ Young, “Asymmetrical Reciprocity”, en *Intersecting Voices*, *op. cit.*, 44. Sobre esto, dice más adelante: “Through such dialogue that recognizes the asymmetry of others, moreover, people can enlarge their thinking in at least two ways. Their own assumptions and point of view become relativized for them as they are set in relation to those of others. By learning from others how the world and the collective relations they have forged through interaction look to them, moreover, everyone can develop an enlarged understanding of that world and those relations that is unavailable to any of them from their own perspective alone”, p. 59.

reversibilidad, sino como una *solidaridad de/en la diferencia* semejante a la *differentiated solidarity* propuesta por Young,¹⁵⁵⁰ y que, desde la óptica arendtiana aquí planteada, no consiste simplemente en asumir la responsabilidad política por los otros ni se limita a cuestionar la distinción dentro-fuera,¹⁵⁵¹ sino que enfatiza la articulación de un espacio nuevo *entre* quienes disienten del sistema al que pertenecen y quienes no pueden formar parte de él.¹⁵⁵²

Aquellos hombres y mujeres que han asumido la responsabilidad política de “pensar representativamente” más allá de los límites que los vinculan a sus “iguales”, que han multiplicado las perspectivas desde las que mirar al mundo considerando los puntos de vista de los excluidos de él y asumiendo con “humildad” la situación de asimetría e irreversibilidad,¹⁵⁵³ vuelven al punto de partida, sin haber perdido su propio “yo”, pero transformados por el mismo desplazamiento imaginativo, que descentra la posición inicial. Si, como dice Bickford, “no hay una respuesta automática que provenga de este proceso; la tensión entre pensar en mi propio lugar y pensar con una mentalidad ampliada nunca se resuelve de manera simple ni clara”,¹⁵⁵⁴ y en este sentido da lugar a algo enteramente nuevo. La solidaridad como princi-

¹⁵⁵⁰ Véase, Iris Marion Young, *Inclusion and Democracy* (Oxford: Oxford University Press 2000), 221-228.

¹⁵⁵¹ Sobre esto: “It is by turning to the notion of solidarity that we can understand political agency as built upon the decision to assume political responsibility for specific others. Instead of seeking to consolidate a sense of community and sameness, solidarity builds political connections based on an ethical demand of responsibility for the other, the stranger or outsider, while at the same time calling the ‘inside-outside’ distinction itself into question”, Kelz *The Non-Sovereign Self, Responsibility, and Otherness*, 157.

¹⁵⁵² En este sentido, si bien comparto análisis como el que hacen Heyden y Saunders de estas formas de interacción, me distancio de la idea de “integración” o inclusión: “There are many instances of refugee solidarity around the world, where people from different backgrounds join together not only to resist the injustice of violent refugee exclusion, but even more powerfully to create *modes of political inclusion* that enable refugees to claim a meaningful place within local communities. [...] We highlight some of the ways that different grassroots groups embody political freedom by speaking and acting together, generating the right to have rights as a gesture of solidaristic recognition across diverse identities and experiences, thereby empowering both refugees and non-refugees as equal political participants in building a common, hospitable world.” Patrick Hayden and Natasha Saunders, “Solidarity at the Margins: Arendt, Refugees, and the Inclusive Politics of World-Making,” en *Arendt on Freedom, Liberation, and Revolution*, ed. Kei Hiruta (Londres: Palgrave Macmillan, 2019), 188. El subrayado es mío. Asimismo, frente a interpretaciones como la de Axel Honneth, que ve en la solidaridad una experiencia de “enriquecimiento” de la comunidad, el mercado laboral y la cultura, Rosine Kelz señala que una idea de solidaridad positiva no puede poner el foco de atención en tal enriquecimiento. Este tipo de posturas continúan sesgadas por la perspectiva dominante de la comunidad a la que se pertenece. Véase, Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, trad. Manuel Ballesteros, (Barcelona: Crítica, 1997) 114-159. Según Kelz, “Solidarity with migrants is based on migrants need and/or on the insight that a right to free movement cannot be limited to the citizens of rich western countries. Instead of arguing for the possible enriching experience an opening of boundaries could be, movements of solidarity are better understood as motivated by a number of conflicting affects and by an ethical outlook that focuses on the insight that the ‘I’ has no more right to the world than the ‘other’”, el otro que, por cierto, ya siempre nos atraviesa. Kelz, *The Non-Sovereign Self, Responsibility, and Otherness*, 161. A esta perspectiva será necesario añadir la dimensión política, que reconoce al otro como agente político.

¹⁵⁵³ Young, “Asymmetrical Reciprocity”, en *Intersecting Voices*, op. cit., 59 y 53.

¹⁵⁵⁴ Bickford, “In the Presence of Others”, en *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, op. cit., 322.

pio político que mueve y orienta la acción activa y recoge este proceso. Y si está vinculada a la responsabilidad política es porque sus acciones están comprometidas con los excluidos y la pluralidad del mundo, pero también porque emprenden “prácticas mediadoras” con ellos que reconocen su capacidad de agencia.¹⁵⁵⁵

Entre las distintas prácticas mediadoras/contrapúblicas que se articulan dentro de la esfera pública, la desobediencia civil es sin duda una de las más significativas. En el texto de 1972 que Arendt dedica a analizarla, la define como una forma de acción colectiva que “surge cuando un significativo número de ciudadanos ha llegado a convencerse o bien de que ya no funcionan bien los canales normales del cambio y de que sus quejas no serán oídas o no darán lugar a acciones ulteriores, o bien, por el contrario, de que el gobierno está a punto de cambiar y se ha embarcado y persiste en modos de acción cuya legalidad y constitucionalidad quedan abiertas a graves dudas.”¹⁵⁵⁶ A diferencia de la objeción de conciencia vinculada a imperativos morales y actos individuales, la desobediencia civil es siempre una acción grupal que emana del acuerdo entre los disidentes, y “es este acuerdo lo que presta crédito y convicción a su opinión, sea cual fuere la forma en que lo hayan alcanzado”.¹⁵⁵⁷ Si bien se trata de las acciones que un grupo minoritario emprende en el seno de la comunidad para resistir o modificar de forma relativamente pacífica las leyes con las que discrepan, también puede aplicarse a los casos en que se oponen a la exclusión de otros.¹⁵⁵⁸ Al representar un desafío a la ley —de hecho, precede al cambio de la ley, que se inicia siempre con una acción extralegal—¹⁵⁵⁹ y encarnar el “deseo de cambiar el mundo”,¹⁵⁶⁰ se convierte en una forma de resistencia fundamental a su estrechamiento.

En *Eichmann en Jerusalén*, Arendt menciona distintos ejemplos de acciones individuales que manifiestan la confrontación al rumbo que habían tomado las políticas del gobierno nacionalsocialista, como el caso de un artesano alemán que renunció a su profesión para no cumplir la formalidad de tener que ingresar al Partido Nazi, los profesores que renunciaron a

¹⁵⁵⁵ Véase Bickford, “In the Presence of Others”, en *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, *op. cit.*, 331. Para un análisis del caso concreto de los inmigrantes indocumentados, Véase Encarnación Gutiérrez Rodríguez, “We Need Your Support, but the Struggle Is Primarily Ours’: On Representation, Migration and the Sans Papiers Movement, ESF Paris, 12th-15th November 2003”, *Feminist Review*, n.º 77 (2004): 152-156. Desarrollaré esto en II.5.3.

¹⁵⁵⁶ Hannah Arendt, “Civil Disobedience”, en *CR*, 74. [Trad. cast.: “Desobediencia civil”, en *CR*, 82].

¹⁵⁵⁷ Arendt, “Civil Disobedience”, en *CR*, 56. [Trad. cast.: *CR*, 64].

¹⁵⁵⁸ Véase Hayden y Saunders, “Solidarity at the Margins”, 171-199.

¹⁵⁵⁹ Arendt, “Civil Disobedience”, en *CR*, 75 y 82. [Trad. cast.: *CR*, 83 y 90].

¹⁵⁶⁰ Arendt, “Civil Disobedience”, en *CR*, 77. [Trad. cast.: *CR*, 84]. Arendt menciona que este deseo lo comparten tanto el desobediente civil como el revolucionario, pero, mientras el primero recurre a acciones no violentas, la revolución tiene una fase violenta de acción prepolítica. Además, “el desobediente civil acepta, mientras el revolucionario rechaza, el marco de la autoridad establecida y la legitimidad general del sistema de leyes.” *Ídem*.

sus puestos académicos para no tener que “jurar en el nombre de Hitler”, los hombres que se negaron a alistarse en las SS o los grupos de obreros y socialistas que se dispusieron a ayudar a los judíos.¹⁵⁶¹ Como mencioné en el apartado anterior, en aquellas circunstancias estas formas de resistencia aparecen a los ojos de la filósofa como un “milagro”. Sin embargo, insiste en que carecen de trascendencia política si no se articulan en formas de acción conjunta.

En ese mismo libro sobre Eichmann menciona uno de los ejemplos históricos más significativos de desobediencia y resistencia que, en palabras de la propia Arendt, debería ser “de obligada enseñanza a todos los estudiantes de ciencias políticas para que conozcan un poco el formidable poder propio de la acción no violenta y de la resistencia, ante un contrincante que tiene medios de violencia ampliamente superiores”.¹⁵⁶² Se trata del caso de la resistencia del pueblo danés ante la dominación nazi, llegando incluso a decir que modificó la propia actitud de algunos funcionarios nazis que realizaban sus labores en ese país.¹⁵⁶³

La primera acción que destaca fue la de no obedecer la orden de identificar a los judíos con un distintivo amarillo. La respuesta del rey danés fue que, si se los obligaba a usar tal distintivo, él sería el primero en hacerlo. Esto resulta especialmente relevante, porque demuestra aquello de que no hace falta ser judío, para sentirse ofendido como si fuese judío y responder en esos términos. De hecho, Arendt relata que la situación de los judíos en Dinamarca fue uno de los pocos momentos en la historia en que la “apatridia se convirtió en un valor positivo”,¹⁵⁶⁴ precisamente porque la pérdida de la ciudadanía alemana y la decisión del gobierno danés de proteger a los judíos apátridas se convirtió en la única forma de negarse a entregarlos sin su consentimiento.

Esta actitud no se restringió al ámbito institucional y se extendió a la sociedad civil. La filósofa señala el rechazo de los astilleros daneses de reparar los buques alemanes o el rol central que tuvieron las familias danesas en el ocultamiento de judíos y en las gestiones para que pudieran ser trasladados a países más seguros. Relata como uno de los sucesos más significativos de la resistencia el momento en que las unidades de policía alemanas fueron enviadas a Dinamarca para detener a los judíos en sus casas y se encontraron con la restricción de no poder hacerlo a la fuerza, de lo contrario intervendría la propia policía danesa. Esto permitió a las mujeres y los hombres judíos esconderse en las casas de las ciudadanas y ciudadanos que estaban plenamente dispuestos a recibirlos.

¹⁵⁶¹ Véase Arendt, *EJ*, 123ss. [Trad. cast.: *EJ*, 179ss].

¹⁵⁶² Arendt, *EJ*, 171. [Trad. cast.: *EJ*, 248].

¹⁵⁶³ Arendt, *EJ*, 176. [Trad. cast.: *EJ*, 253].

¹⁵⁶⁴ Arendt, *EJ*, 172 [Trad. cast.: *EJ*, 249].

El potencial del relato arendtiano de este episodio de luz en esas circunstancias de absoluta oscuridad, ha llevado a filósofas como Amy Allen a considerarlo una demostración de que la solidaridad, tal como la entiende la filósofa alemana, “no se basa en una comunidad de sentimientos, sino en una comunidad de acción. Pero, en términos arendtianos, esto es lo mismo que decir que la solidaridad es una expresión o una modalidad de poder”,¹⁵⁶⁵ el que emana de las acciones compartidas y repercute en el empoderamiento del grupo (en este caso, entre incluidos y excluidos) y del sí mismo. Puesto que resiste en los términos de la identidad que es atacada sin pertenecer al grupo, establece lazos artificiales en comunalidad con otros sin importar su origen o condición, porque lo verdaderamente relevante son las prácticas/acciones que los unen y crean esa comunidad de interés por salvaguardar la pluralidad del mundo y el “derecho a tener derechos”. Es más, precisamente porque define a estas acciones en términos “políticos” no por el ámbito donde se desarrollan, sino por su orientación actitudinal, Allen concluye que este ejemplo confirma la relectura menos rígida de sus distinciones entre lo público y lo privado, lo político y lo social: “Tal vez sorprendentemente, Arendt presenta el hecho de que muchos daneses escondían judíos en sus hogares y muchos más estaban dispuestos a hacerlo no como un acto privado, sino como un acto político, aquel que contribuye al poder colectivo que los daneses pudieron ejercer en resistencia a los nazis”.¹⁵⁶⁶

Arendt tampoco pasa por alto aquellos ejemplos históricos en que la solidaridad política se expresa en las luchas de resistencia. Mucho antes que su asistencia al juicio de Eichmann, mencionaba en uno de los artículos de *Aufbau* la importancia de los lazos de solidaridad y amistad entre pueblos distintos para resistir al mal político. En el apartado anterior mencioné el levantamiento armado de los judíos en los guetos de Varsovia como origen de toda una serie de revueltas a las que siguió la organización de los grupos guerrilleros judíos. En este punto es importante enfatizar su insistencia en que el movimiento clandestino judío solo pudo existir en solidaridad con otros movimientos y con la población no judía. De hecho, uno de los motivos centrales por los que no apareció un grupo guerrillero judío fue precisamente la transformación del antisemitismo en un fenómeno de masas. Como llega a decir en 1944, “*un pueblo encuentra el coraje para luchar solamente si existe la más pequeña posibilidad de éxito. Nadie puede defenderse frente a un mundo entero de enemigos*”¹⁵⁶⁷ y no duda en abordar esta relación entre un mínimo de solidaridad y la capacidad de resistir en términos políticos. Reflexionando sobre las aspiraciones “políticas” de los judíos combatientes, men-

¹⁵⁶⁵ Allen, “Solidarity after Identity Politics”, 112.

¹⁵⁶⁶ Allen, “Solidarity after Identity Politics”, 111.

¹⁵⁶⁷ Arendt, “For the Honor and Glory of the Jewish People”, en *JW*, 200. [Trad. cast.: *ESJ*, 281]. El subrayado es mío.

ciona dos aspectos de especial relevancia para concluir esta segunda parte del quinto capítulo. En primer lugar, que luchan “*en cuanto judíos*”,¹⁵⁶⁸ es decir, en los términos de su identidad atacada. Pero, además, y esto es lo que aquí nos importa, en ocasiones “actúan *en solidaridad con el pueblo polaco, [...] sin identificarse con él*”.¹⁵⁶⁹

Reaparece en este punto la idea de una solidaridad vinculada a la responsabilidad y la agencia política, enraizada en la capacidad de actuar desde la perspectiva de los otros y en comunalidad con ellos, sin eliminar la distancia ni el resto de la diferencia. Al igual que las acciones desde la exclusión requieren coraje, hace falta coraje para implicarse en la resistencia a la exclusión de otros desde el interior del espacio político de aparición. Quienes se confrontan “a la injusticia del mundo” y se unen a las acciones de los que ven restringido su derecho a aparecer, asumen el riesgo de la revelación que, como sucedía en el caso de los excluidos, tampoco para ellos está desvinculada de la exposición a ser criminalizados, heridos, arrestados, etc. Pero en el caso de los incluidos disidentes asumir la responsabilidad de cuidar la pluralidad del mundo no puede dissociarse del principio político de solidaridad. Esto significa que además de inspirar el coraje, aparecer en tiempos violentos y actuar en comunalidad con los oprimidos, explotados y excluidos, los reconoce como agentes políticos: “ve a los otros (como nosotros) capaces de acción”.¹⁵⁷⁰

Esta solidaridad de/en la diferencia, “basada e informada por los hechos, en lugar de los sentimientos”,¹⁵⁷¹ que amplía, reconfigura o, mejor, genera nuevos espacios de aparición, no resuelve sus paradojas inherentes mencionadas en el primer capítulo. Por un lado, no resuelve “la paradoja del cobijo de la exposición”. “Solo podemos ponernos a cobijo mostrándonos, arriesgando el mostrarse”,¹⁵⁷² incluso en tiempos violentos. Tampoco resuelve “la paradoja de la apariencia pública” que, según Susan Bickford, se manifiesta en la “necesidad de aparecer en público como identidades particulares y móviles, y el hecho de que tal apariencia depende de la atención de otros que juzgarán por sí mismos”.¹⁵⁷³ Pero, al menos ofrece una “guía”¹⁵⁷⁴ para poder *habitarla*, asumiendo la responsabilidad de preservar la diferencia y confrontar

¹⁵⁶⁸ Arendt, “For the Honor and Glory of the Jewish People”, en *JW*, 200. [Trad. cast.: *ESJ*, 282]. El subrayado es de Arendt.

¹⁵⁶⁹ Arendt, “For the Honor and Glory of the Jewish People”, en *JW*, 200-202. [Trad. cast.: *ESJ*, 282].

¹⁵⁷⁰ Bickford, “In the Presence of Others”, en *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, *op. cit.*, 331.

¹⁵⁷¹ Reshaur, “Concepts of Solidarity in the Political Theory of Hannah Arendt”, 736.

¹⁵⁷² Arendt, *DF*, cuaderno VI [14], 129.

¹⁵⁷³ Bickford, “In the Presence of Others”, en *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, *op. cit.*, 315.

¹⁵⁷⁴ “Respect does no solve the paradox of political appearance [...] But might not this notion of respect, wich is different form adminsitration or mere politeness, prove a kind of conceptual guide for us as listeners?” Bickford, “In the Presence of Others”, en *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, *op. cit.*, 331.

la tendencia latente que pretende determinar quiénes y quiénes no pueden aparecer y (co) habitar el mundo.

II.5.3. Una aproximación a los “espacios de (des)aparición”

El 18 de noviembre de 2018 un centenar de ciudadanos y ciudadanas de Tijuana en México se reunieron en la glorieta Cuauhtémoc para avanzar hacia el albergue donde estaban alojados más de 3.000 migrantes que desde hace meses marchan hacia Estados Unidos.¹⁵⁷⁵ Al grito de “¡fuera, fuera!”, “puro Tijuana” y “¡Nosotros primero!”, no solo exigían a su gobierno la protección de la frontera mexicana, sino que se enorgullecían de asumir la “responsabilidad” de hacerlo por su propia cuenta. Según uno de los organizadores del “Movimiento ciudadano contra el caos de la caravana migrante”, habían “tomado la bandera de defender [su] patria [...] en contra de invasores ilegales”.¹⁵⁷⁶ A lo largo de ese mismo año también se produjeron manifestaciones antiinmigrantes en numerosos países europeos. Bajo el lema “*Wir sin das Volk*” (“nosotros somos el pueblo”), el pasado agosto de 2018 unos 800 neonazis salieron a la calle en la ciudad alemana de Chemnitz, según sus propias palabras, “a la caza del extranjero”.¹⁵⁷⁷

Las organizaciones de milicias civiles autodenominadas “caza-inmigrantes” son bien conocidas en ambos continentes. En los últimos años no han dejado de aumentar estos grupos paramilitares a los que el presidente Donald Trump se ha referido como “amables colaboradores de las patrullas fronterizas”. La aprobación institucional de estas “patrullas civiles” en busca de inmigrantes también proliferó en Europa. Por ejemplo, en 2016 se publicaron en distintos medios de comunicación internacionales fotos y videos de refugiados afganos retenidos en la frontera de Bulgaria con Turquía por estos grupos civiles y celebrados por el Primer Ministro búlgaro Boiko Boríssov como actos de ayuda al Estado que “merecían agradecimiento”.¹⁵⁷⁸ En esta misma línea, en marzo de 2017 el gobierno húngaro del ultranacionalista

¹⁵⁷⁵ “Manifestación antiinmigrante disfraz xenofobia con llamamientos al orden”, *eldiario.es*, 18 de noviembre de 2018. Disponible online: https://www.eldiario.es/politica/Manifestacion-antiinmigrante-disfraz-xenofobia-llamamientos_0_837116776.html (consultado el 10 de junio de 2019).

¹⁵⁷⁶ Elías Camhaji, “La xenofobia sale a las calles de Tijuana”, *El País*, 19 de noviembre de 2018. Disponible online: https://elpais.com/internacional/2018/11/18/mexico/1542511725_499305.html (Consultado el 20 de junio de 2019).

¹⁵⁷⁷ “Unos 800 neonazis se lanzan a “la caza del extranjero” en Chemnitz tras la muerte de un ciudadano alemán”, *eldiario.es*, 27 de agosto de 2018. Disponible online: https://www.eldiario.es/internacional/neonazis-lanzan-extranjero-Chemnitz-ciudadano_0_808069794.html (consultado el 20 de junio de 2019).

¹⁵⁷⁸ “Los ‘caza-inmigrantes’ búlgaros, entre las simpatías del gobierno y la vergüenza pública”, *Radiotelevisión Española (RTVE)*, 12 de diciembre de 2016. Disponible online: <http://www.rtve.es/noticias/20160412/caza-inmigrantes-bul>

Viktor Orbán reclutó 3.000 civiles para crear una fuerza de apoyo a la policía fronteriza. Los denominados “cazadores de la frontera” fueron entrenados durante seis meses para detener a migrantes y refugiados.

Estos ejemplos contemporáneos contrastan drásticamente con la ciudadanía comprometida con la pluralidad del mundo, mencionada en el apartado anterior. En todos estos casos vemos reproducirse identidades homogéneas y excluyentes que dinamitan las bases intersubjetivas de la construcción de la identidad comunitaria y personal. En el plano personal, funcionan como autodefinición al precio de la unicidad que se diluye en la indistinción del “nosotros somos el pueblo” o el “nosotros primero”, como si fuese posible pensar un *nosotros* que no estuviera atravesado por la diferencia/pluralidad. En una de sus últimas entrevistas, Zygmunt Bauman reflexionaba lúcidamente sobre esta situación. Según el sociólogo, los refugiados no solo son expulsados de la humanidad, sino que “con demasiada frecuencia acaban teniendo el papel de una amenaza a los derechos humanos de las poblaciones autóctonas establecidas. [...] La [actual] afluencia de un gran número de refugiados y su súbita visibilidad saca a la superficie temores que estamos tratando de reprimir y esconder: esos temores que se gestan por la premonición de nuestras propias debilidades en la sociedad y por la continua sospecha de que nuestro destino está en manos de fuerzas escapan a nuestra comprensión, más aún a nuestro control. En cierto modo, traen los horrores más misteriosos y oscuros (aunque con suerte distantes) de las “fuerzas globales” a nuestros barrios, de forma visible y tangible [...]. Nos miran, privados de sus hogares, posesiones, seguridad, a menudo de sus derechos humanos “inalienables”, y de su derecho a tener el respeto y la aceptación que proporcionan una garantía de autoestima. Siguiendo el antiguo hábito, los mensajeros son culpados por el contenido de su mensaje [...]. Deteniéndolos en el otro lado de nuestras fronteras adecuadamente fortificadas, damos a entender que conseguiremos parar esas fuerzas globales que los trajeron a nuestras puertas”.¹⁵⁷⁹

Estas noticias e imágenes que nos llegan desde distintos lugares del mundo, encarnan esa “tendencia” a destruir todo lo que es diferente y percibido como amenaza para una articulación muy concreta y excluyente del “artificio humano”, que refleja la relación simbiótica entre la violencia institucional y la violencia incrustada en los discursos y comportamientos cotidianos de la sociedad civil. En 1951 Hannah Arendt ya advertía que esa tendencia no es

garos-heroes-nuevo-problema-para-gobierno/1336043.shtml (consultado el 3 de junio de 2019).

¹⁵⁷⁹ Entrevista de Brad Evans a Zygmunt Bauman, “The Refugee Crisis Is Humanity’s Crisis”, *The New York Times*, 2 de mayo de 2016. Disponible online: <https://www.nytimes.com/2016/05/02/opinion/the-refugee-crisis-is-humanitys-crisis.html> (consultado el 30 de mayo de 2019). Esta entrevista forma parte del proyecto “Histories of violence Project” dirigido por el mismo Bard Evans: <https://www.historiesofviolence.com>.

una novedad de la política occidental,¹⁵⁸⁰ pero como afirma Judith Butler en *Vidas precarias*, actualmente “no es solo que algunos humanos son tratados como humanos mientras otros resultan deshumanizados; sino más bien la deshumanización se vuelve la condición para la producción de lo humano”.¹⁵⁸¹ Por ello, es urgente volver a pensar qué sentido de “lo humano” queremos (re)construir.

Desde una perspectiva arendtiana, lo que esta situación evidencia 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, conlleva la incapacidad para percibir en su exclusión del mundo común, la petrificación del propio mundo y del sí mismo, en fin, la incapacidad de percibir en su pérdida la nuestra propia. Si, como decía Lyotard inspirándose en Arendt, “lo que hace a los hombres semejantes, es que cada uno lleva en sí la figura del otro, [...] expulsando al extranjero expulsas esta comunidad, y tú te expulsas de ella”.¹⁵⁸²

Sin embargo, en los apartados anteriores hemos visto que en tiempos violentos también puede resurgir otro tipo de ciudadanía y de construcción del artificio humano. Para concluir este último capítulo me gustaría explorar en qué sentido las acciones “extrapolíticas” y, como veremos, las contranarrativas de la experiencia de la violencia articulan otras formas de interacción, de reconfigurar y revelar la identidad personal, que se abren desde los espacios de desaparición para transformarlos radicalmente en nuevas modalidades del (re)aparecer. En definitiva, cómo (co)habitar el abismo que se abre *entre* los espacios de aparición y desaparición.

II.5.3.1. Espacios de trans-acción

A lo largo de este capítulo hemos visto que el coraje de aparecer en tiempos violentos cuestiona los límites que la propia Arendt había asignado al espacio político de aparición. Ello se debía a que nada se impone con tanto ímpetu como la pregunta (ético-)política *¿quién*

¹⁵⁸⁰ En esta obra llega a decir: “La razón por la que las comunidades políticas muy desarrolladas, tales como las antiguas Ciudades-Estados o las modernas Naciones-Estados, insistieron tan a menudo en la homogeneidad étnica era la de que esperaban eliminar en cuanto fuera posible aquellas diferencias y diferenciaciones naturales y omnipresentes que por sí mismas provocan un odio, una desconfianza y una discriminación latentes porque denotan demasiado claramente la existencia de aquellas esferas en las que los hombres no pueden actuar y que no pueden cambiar a voluntad, es decir, las limitaciones del artificio humano”. Arendt, *OT*, 301. [Trad. cast.: *LOT*, 426].

¹⁵⁸¹ Butler, *Vida precaria*, 123.

¹⁵⁸² Lyotard, “The Other's Right”, en *On Human Rights*, *op. cit.*, 136.

eres tú?, cuando se desmoronan los marcos normales de actuación y de comprensión. Y, junto a esta pregunta, nada se impone con tanta urgencia como la necesidad de responder a través de las palabras y las acciones, que coinciden con el modo de confrontar el daño. Desde esta perspectiva, el encuentro con la violencia ya no aparecía como polo opuesto de la (trans)formación y revelación de la identidad personal. No representa la mera destrucción de sentido ni, por lo tanto, la pura destrucción o vaciamiento de quiénes somos. En la medida en que también *activa* toda una serie de prácticas que pueden producir sentido¹⁵⁸³ permitía rehabilitar la construcción de la identidad personal en términos de interacción política.

Ahora bien, decir que la experiencia de la violencia puede activar prácticas que generan sentido no significa que la misma reacción violenta tenga ese potencial. Como vimos, Arendt no niega el derecho a la resistencia que puede incorporar actos relativamente violentos como un riesgo que hay que estar dispuestos a correr cuando está en peligro la pluralidad del mundo. Por eso, consideraba que el discurso puramente pacifista es una actitud peligrosa que puede ocultar la realidad del mundo. Para ella, es tan importante no perder de vista la referencia a ese discurso como cuestionar el rol que asumimos al confrontar la violencia con algún tipo de expresión violenta.¹⁵⁸⁴ Pero insiste en que solo la palabra tiene la capacidad de mostrar quién es el agente y que el mero acto violento, no revela nada ni a nadie, en todo caso, manifiesta la impotencia para hablar y actuar junto a los demás. Y es esta “im-potencia” la que la lleva a contraponer la violencia al poder y a considerarla un fenómeno antipolítico, prepolítico o, como mucho, marginal de la política, cuyo análisis debe quedar en manos de los técnicos. Si bien este carácter marginal nos permitió pensar los desbordamientos de lo (pre)político desde su encrucijada con la identidad y pese a que en ciertos casos la reacción violenta aparece en su obra como expresión de una subjetividad negada,¹⁵⁸⁵ Arendt no llega a considerarla como un acto articulador de una nueva subjetividad. Para ella, es necesario pasar de la reacción a la acción.

¹⁵⁸³ Para un análisis de la experiencia de la violencia como producción de sentido, véase Michel Wieviorka, “La violencia: destrucción y constitución del sujeto”, 346. Recordemos que, según Wieviorka, hay situaciones en que la violencia es “el medio a través de cual esas personas logra[n] conseguir un sentido a su existencia. Y, por tanto, en ciertas experiencias la violencia es constitutiva del sujeto”. El sociólogo pone el ejemplo de los barrios franceses donde hubo enfrentamientos con la policía y donde realizó un trabajo de campo. Expone cómo esa experiencia de la violencia motivó a algunos de los jóvenes implicados a vincularse a asociaciones, a la política, etc. Sin embargo, Wieviorka también menciona la relación negativa entre la violencia y el sentido a través del estudio de la violencia como pérdida o exceso de sentido (como puede ser el caso de los terroristas). Para este tema, véanse también los capítulos cinco y seis de *Violence. A New Approach*. Como aclararé a continuación, Arendt no compartiría esta postura. Para ella, la violencia en sí misma no puede producir sentido, pero su experiencia a veces activa acciones-prácticas que pueden hacerlo.

¹⁵⁸⁴ Véase, Butler, *Vida precaria*, 41.

¹⁵⁸⁵ Véase Wieviorka, “La violencia: destrucción y constitución del sujeto”, 340.

Ciertamente, este tránsito es mucho menos nítido de lo que ella estaría dispuesta a aceptar. Su tesis de la separación entre la liberación y la libertad simplifica la complejidad de los momentos de intersección. Así como la experiencia de la violencia previa a su manifestación física —esto es, la violencia sistémica de silenciamiento, privación de aparición, en definitiva, de generación de impotencia—, no puede pensarse sin su vinculación a los procesos, no ya de desubjetivación, sino también de subjetivación, tampoco las reacciones y protestas violentas deberían ser pensadas completamente ajenas a ese proceso.¹⁵⁸⁶ Si, como he intentado demostrar, incluso desde una perspectiva arendtiana, esta producción de impotencia es ya un proceso que, en la medida en que politiza aspectos prepolíticos, activa procesos de subjetivación; si, además, es en esos momentos cuando la pregunta “¿quién eres?” interpela a los sujetos despolitizados, llevándolos a responder resistiendo/actuando en los términos que son atacados; incluso las reacciones o protestas que incorporan ciertas prácticas violentas no parecen estar completamente desvinculadas de ese proceso de subjetivación. Aun cuando no se corresponde con los criterios arendtianos de configuración y revelación de la identidad personal, deberían ser consideradas, por decirlo con Ayten Gündoğdu, como “prácticas híbridas” que forman parte de esos procesos.¹⁵⁸⁷ Es más, esta perspectiva permitiría comprender mejor ciertas “figuras ambiguas”¹⁵⁸⁸ presentes en la obra de Arendt, que han ido apareciendo a lo largo de la tesis y para algunos intérpretes no reflejan más que una incongruencia respecto

¹⁵⁸⁶ Fanon es uno de los filósofos que más profundamente ha analizado cómo la experiencia de la violencia articula la subjetividad de las víctimas, en este caso la de los colonizados. Frente a algunos pensadores como Joan Cocks que sostienen que Arendt no da cuenta de esto, creo que su análisis desde su experiencia como judía tiene presente esta dimensión. No obstante, a diferencia de Fanon, no acepta que el único modo de romper con la relación de dominación sea mediante la violencia. Asimismo, vale la pena señalar que Arendt no se limita a criticar la postura Fanon como mero adulator de la violencia. Esa es, de hecho, la crítica que hace al prólogo de Sartre en *Los condenados de la tierra*. Sin embargo, en una nota a pie de página de “Sobre la violencia” matiza su crítica a Fanon, enfatizando la preocupación del autor por quedar atrapados en la fase de la violencia bruta que llevaría al movimiento a un fracaso inminente. Véase Arendt, “OV”, en *CR*, nota n.º 19, 116. [Trad. cast.: “SV”, en *CR*, 122]. Para una defensa de la complementariedad entre ambas propuestas, véase Bernstein, *Violence. Thinking without Banister*, 166-174. Esta matización atenta al análisis que hace Fanon de la necesidad de reflexionar sobre los peligros de la violencia y las prácticas configuradoras de la subjetividad más allá de la violencia, permitiría justificar la tesis de que Arendt no solo acepta las relaciones entre la experiencia de la violencia y el surgimiento de prácticas productoras de sentido, sino que ofrece una vía lúcida para repensarlas sin quedar atados al ciclo de la violencia. Véase también Owens, *Between War and Politics*, 22.

¹⁵⁸⁷ Véase Gündoğdu, “Disagreeing with Rancière”, 213. Véase también Quintana, “Democracia y conflicto”, 192-193: “Podría decirse que las manifestaciones colectivas en las que se pone en juego la democracia no simplemente reaccionan, aunque a veces puedan hacerlo y con cierta violencia física o coactiva, sino que crean formas de enunciación en las que se produce la manifestación de un “argumento”; la demostración de una razón o de un derecho no escuchado, que tal vez parezca irrazonable desde los presupuestos o criterios legales dados, pero que en todo caso exige ser entendido como algo más que una ‘mera reacción violenta ante una situación penosa’, reconfigurando el espacio de lo visible, es decir, creando el mundo en el que esos argumentos pueden valer. Desde esta perspectiva entonces, no hay política en lo que apunta a afirmarse como voz desnuda, como mera reacción de necesidad inmediata, o como afirmación destructiva, sino en la manifestación que convierte esa reacción en una instancia de enunciación que precisamente cuestiona las fronteras establecidas entre el sentido y el no sentido”.

¹⁵⁸⁸ Tomo ambos conceptos del análisis de Gündoğdu, en “Disagreeing with Rancière”, 188-219.

a su tesis de contraposición entre poder y violencia —como lo eran los resistentes franceses que conocieron la libertad y se conocieron a sí mismos, o las mujeres y hombres “destrozados en cuerpo y espíritu” que organizaron el levantamiento armado en los guetos de Varsovia y “pusieron fin a su existencia como parias del pueblo judío de Europa”.¹⁵⁸⁹

Resumamos. Por un lado, el análisis entrecruzado de su tratamiento de la violencia y la (des)configuración de la identidad demuestra que los procesos de subjetivación de los grupos y, lo que aquí nos interesa, los individuos no pueden ser pensados en términos opuestos a los procesos de desubjetivación y producción de espacios de desaparición,¹⁵⁹⁰ porque las luchas por la libertad, la igualdad de derechos y, en general, por las condiciones que permiten ser vistos y escuchados (e incluyen las luchas por la igualdad de las condiciones materiales) se mueven a menudo *entre* ellos.¹⁵⁹¹ Pero, por otro lado, Arendt se negó a considerar que la reacción violenta pudiese por sí misma activar algún proceso de subjetivación. El temor a quedar prendidos a la lógica replicante de la violencia (como le sucedió al movimiento sionista durante la ocupación de Palestina, antes y después de la creación del Estado de Israel, y al movimiento de derechos civiles de Estados Unidos, que pasó de una fase pacífica a otra con grupos armados y acciones violentas) la llevó a enfatizar tanto sus limitaciones como sus “peligros prácticos”¹⁵⁹² y, precisamente por ello, a orientar sus esfuerzos en pensar cómo dejar atrás las “prácticas híbridas” para dar paso a aquellas “prácticas mediadoras” que vuelvan a unir la acción con la palabra reveladora. Y si bien esto estrecha la complejidad de un análisis de la intersección, permite enfatizar que ninguna reacción es suficiente para dar lugar a algo enteramente nuevo que pueda reactivar el mundo común tras el paso de la violencia. En este sentido, su énfasis en la necesidad de pasar de la reacción a formas de agencia política que, sin olvidar la experiencia de la violencia, reactiven el mundo común, permite pensar las posibilidades de comenzar algo nuevo y de trans-formar el sentido de la propia identidad a pesar y a partir de ella.¹⁵⁹³

¹⁵⁸⁹ Arendt, “For the Honor and Glory of the Jewish People”, en *JW*, 199. [Trad. cast.: *ESJ*, 280].

¹⁵⁹⁰ Por ejemplo, ella no pretende negar que, así como “los agresores nazis intentaron definir y luego destruir a los judíos [,] la resistencia en los términos de Arendt permitió a los judíos definirse a sí mismos”, ni que tal resistencia suponía “una justificación de la violencia para un objetivo inmediato y concreto de autodefensa y autodefinition”. Véase Owens, *Between War and Politics*, 23.

¹⁵⁹¹ Véase Gündoğdu, “Disagreeing with Rancière”, 192. Aunque con matices, el análisis que Ayten Gündoğdu hace en este artículo de las tensiones entre consenso y disenso en la propuesta de Rancière, es inspirador para el estudio de las tensiones entre los espacios de aparición y desaparición en la obra de Arendt.

¹⁵⁹² Véase Owens, *Between War and Politics*, 23.

¹⁵⁹³ Aunque desde una perspectiva distinta, para un estudio centrado en el paso de la reacción a la acción como un tránsito que repercute en la propia identidad/subjetividad, véase Gloria Andalzúa, *Bordelands/La Frontera. The New Mestiza*. (San Francisco: Spinters/Aunt Lute, 1987) 78-79. “All reaction is limited by, and dependent on, what it is reacting against. Because the counterstance stems from a problem with authority —outer as well as inner— it’s a step

Algunas de estas acciones y prácticas “mediadoras” han salido a la luz antes. Desde manifestaciones públicas y formas de desobediencia civil a las actitudes más cotidianas que permiten resistir y preservar la identidad personal en marcos de destrucción, todas ellas se caracterizan por iniciar procesos de politización y contribuir al poder colectivo que pretende resistir el daño; pero también, y esto es lo que interesa enfatizar en este punto, por inaugurar nuevos espacios y formas de (co)habitar el mundo.

Las actuales marchas/manifestaciones de los inmigrantes “sin papeles” que se muestran públicamente a pesar de exponerse a todo tipo de violencias es uno de los ejemplos más significativos. Estas prácticas extraoficiales que irrumpen en las democracias injustas y se sitúan en las antípodas de las manifestaciones xenófobas, pueden estar convocadas por diversos motivos. Pero, ya sea con el objetivo de reclamar derechos básicos y vivir sin miedo a ser criminalizados o arrestados, exigir el reconocimiento y revalorización de su contribución a la sociedad¹⁵⁹⁴ o reaccionar ante la muerte impune de algún/a compañero/a,¹⁵⁹⁵ todas ellas tienen como trasfondo la necesidad de dar “visibilidad” a la violencia institucional y social que sufren cada día, así como algún tipo de sentido y expresión a su sufrimiento que les permita aparecer ellos mismos. En este sentido, se puede decir con Ayten Gündoğdu que “la creación de la escena pública en la que los inmigrantes indocumentados pueden aparecer como sujetos con la capacidad de hacer reclamos de derechos va de la mano con *prácticas políticas imaginativas* que ponen en evidencia sus identidades oficiales, hacen que su discurso sea audible e inteligible, y proporcionan autorizaciones para sus reclamos”.¹⁵⁹⁶

Esta recuperación del espacio público que los excluye es, sin duda, uno de los ejemplos más representativos del carácter politizador de la vulnerabilidad, de esas “prácticas no autorizadas”¹⁵⁹⁷ por el orden político oficial. Pero no es el único. Destaca también la formación

towards liberation from cultural domination. But it is not a way of life. At some point, on our way to a new consciousness, we will have to leave the opposite bank [...]. The possibilities are numerous once we decide to act and not react”. Para un análisis de su obra atento a esto, véase el artículo ya citado de Belausteguigoitia Rius, “Límites y fronteras: la pedagogía del cruce y la transdisciplina en la obra de Gloria Anzaldúa”, 755-767.

¹⁵⁹⁴ Véase, por ejemplo, la protesta de “Un día sin inmigrantes” organizada en los Estados Unidos contra las políticas migratorias de Donald Trump. Nicolás Alonso, “Sin nosotros los inmigrantes, Estados Unidos se paraliza”, *El país*, 16 de febrero de 2017. Disponible online: https://elpais.com/internacional/2017/02/16/estados_unidos/1487276665_826675.html (consultado el 21 de junio de 2019). Como indiqué antes, atenta a estas manifestaciones, Cristina Beltrán señala los peligros de orientar estas luchas como sujetos de necesidad en lugar de sujetos de natalidad. Pero, con la finalidad de enfatizar esta última, pierde de vista la primera. Después del análisis de la confluencia de *bíos* y *zoé* de los apartados anteriores, podemos decir que es necesario estudiar ambas dimensiones.

¹⁵⁹⁵ Como el caso de un jornalero africano asesinado en Calabria, Italia, por poner solo un ejemplo. Daniel Verdú, “La caza del inmigrante en Italia”, *El país*, 10 de junio de 2018. Disponible online: https://elpais.com/internacional/2018/06/09/actualidad/1528569677_058455.html (consultado el 21 de junio de 2019).

¹⁵⁹⁶ Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights*, 194. El subrayado es mío.

¹⁵⁹⁷ Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights*, nota n.º 133, 254.

de asociaciones, como la “Asociación de Sin Papeles de Madrid” en nuestro país, la organización de sindicatos de trabajadores inmigrantes sin papeles, como el “Sindicato de manteros y lateros de Madrid” o el “Sindicato Popular de Vendedores Ambulantes de Barcelona”, que en un comunicado del 9 de agosto de 2018 se definían del siguiente modo: “somos manteros, trabajadores migrantes y luchadores, que ante el racismo y la violencia institucional que sufrimos cotidianamente hemos decidido organizarnos para luchar por nuestros derechos”.¹⁵⁹⁸

También destacan las protestas en los barrios pobres de distintos países europeos y del mundo en general, fuertemente “etnificados” y articulados como auténticos guetos olvidados por las autoridades. Es bien conocido el caso de las *banlieue* en Francia, ampliamente estudiado desde que en el año 2005 se sucedieran toda una serie de revueltas violentas que fueron consideradas por las autoridades francesas como meros actos de criminalidad, deslegitimando el reclamo de la protesta e invisibilizando todas aquellas formas de organización y espacios de acción que surgieron a partir de ella. Las marchas silenciosas, como forma de duelo público por las muertes de los dos adolescentes que originaron las revueltas, o la música, como modo de expresión/canalización de la indignación ante la violencia sistémica que esas muertes reflejaban,¹⁵⁹⁹ son algunos ejemplos de prácticas que articulan espacios fronterizos entre la visibilización e invisibilización desde la misma experiencia de la violencia y que permiten construir contranarrativas que desarticulan las dominantes.¹⁶⁰⁰

Todos estos casos demuestran que hay un potencial político que emana desde las condiciones más extremas de vulnerabilidad. Demuestran, asimismo, que hay una alternativa a la perspectiva despolitizada que se aproxima en términos humanitarios. Como hemos visto, Arendt fue muy crítica con las perspectivas que pretenden sustituir el reconocimiento de las víctimas como agentes políticos por el de la compasión y la caridad. La noción de “solidaridad en/de la diferencia” enfatizaba los peligros inherentes a esta interpretación y que,

¹⁵⁹⁸ “Comunicado de prensa de 9 de agosto de 2018”, *Sindicato popular de vendedores ambulantes de Barcelona* (sitio web). Comunicado posteoado el 9 de agosto de 2018 (consultado el 9 de junio de 2019) <http://manteros.org/comunicados/#1547112044581-701cef75-5e01>

¹⁵⁹⁹ Véase el análisis que hace Gündoğdu de ambos aspectos en, “Disagreeing with Rancière”, 216. Véase también Quintana, “Democracia y conflicto”, 195.

¹⁶⁰⁰ Si bien Arendt no consideraría estas expresiones artísticas y culturales en términos de “acción”, para una exploración de su rol como prácticas fronterizas/mediadoras que repercuten en la reconfiguración de la identidad y los espacios de (des)aparición, véase el libro ya citado de Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera*. De este libro Belausteguigoitia Rius dice: “El arte y la cultura fronteriza abordan este espacio contradictorio de crítica, arte e impunidad a partir de las representaciones del dolor, del horror, de la injusticia, del abuso y de la abyección a la que se somete a los grupos que habitan la frontera, a la par de la profunda creatividad y práctica crítica de los sujetos que la habitan. Cultura y justicia, cultura y reparación, cultura y dolor, cultura y vida, son pares imposibles que apuntalan la creatividad y la representación del abuso e inoperancia de la justicia”. Belausteguigoitia Rius, “Límites y fronteras: la pedagogía del cruce y la transdisciplina en la obra de Gloria Anzaldúa”, 759.

para reconocer el potencial político de las víctimas, más que “*dar voz a la diferencia*” que puede malinterpretarse en términos de mera inclusión, es necesario dejar espacio a la expresión de su propia voz y a la creación de sus propias alianzas, sus propios espacios de aparición.¹⁶⁰¹

De modo que, si es fundamental tener presente estas prácticas asociativas no autorizadas es porque, además de articular lugares de resistencia que permiten visibilizar la violencia en sus distintas dimensiones, así como su carácter contingente, permiten resignificar esa experiencia de la violencia y convertirla en una vivencia *trans-formadora* de los espacios de aparición y de la propia identidad personal. En otros términos, además de resistir e intentar minimizar la violencia física y simbólica (pues, como dice Wieviorka “cuando no hay un sentido asociativo —la puesta en forma de las demandas culturales, sociales y [podríamos añadir “políticas” en términos arendtianos]— la violencia toma mayor espacio”),¹⁶⁰² expresan demandas que no solamente dan visibilidad al daño, sino que le dan un nuevo sentido; no solo encarnan el rechazo de los agentes a ser criminalizados por “lo que son”, sino que revelan quiénes son; y no solamente detienen la petrificación de la pluralidad del mundo, sino que activan acciones de cuidado impredecibles que generan nuevas formas de (co)habitarlo.

A pesar de las limitaciones de la propuesta de Arendt para dar cuenta de la coexistencia de prácticas “híbridas” y “mediadoras” o, en todo caso, de la porosidad inherente al paso de la reacción relativamente violenta a la acción, su relectura desde la encrucijada de identidad y violencia ha permitido repensar el “lugar” de la política y, por lo tanto, los espacios de (re) configuración de la identidad personal. En la medida en que esas prácticas no autorizadas y generadas por la situación de exclusión, persecución, opresión, daño físico, en definitiva, por la violencia física y simbólica de los márgenes del espacio político establecido, son las mismas que permiten cruzarlos y en ese acto desdibujarlos, habilitan “espacios de trans-acción”, que descentran los espacios oficiales de aparición.

Por un lado, este descentramiento confirma la tesis arendtiana de que la política no tiene un lugar asignado *a priori*. Precisamente porque “surge en el *entre* y se establece como relación”,¹⁶⁰³ carece de una ubicación física concreta. De hecho, en el primer capítulo vimos que puede carecer de toda situación física. Se corresponde, más bien, con el espacio *entre* los participantes que crean sus discursos y acciones conjuntas, y, como decía Arendt, “puede encontrar su propia ubicación en todo tiempo y lugar”.¹⁶⁰⁴ Ahora podemos añadir que también

¹⁶⁰¹ Véase Gutiérrez Rodríguez “We need your support, but the struggle is primarily ours”, 152-156.

¹⁶⁰² Wieviorka, “La violencia: destrucción y constitución del sujeto”, 342.

¹⁶⁰³ Arendt, *QP*, 46.

¹⁶⁰⁴ Arendt, *HC*, 198-199. [Trad. cast.: *CH*, 221].

puede encontrarla en tiempos y lugares violentos. Como venimos viendo, ese *entre* que “tiene su realidad propia”¹⁶⁰⁵ y es imprevisible, inapropiable e incontrolable, es también el lugar donde los seres humanos aparecemos como singularidades únicas. Según Arendt, “solo podemos ser conocidos en el *entre* del mundo, [de hecho,] el nombre se nos adhiere en [él]”,¹⁶⁰⁶ porque “el «*initium*» que es el hombre [y la mujer] se realiza solamente en esta esfera del *entre*”.¹⁶⁰⁷

Pero, si “cada uno se transforma tan pronto comienza a actuar [y] *surge entre*”,¹⁶⁰⁸ si, además, esta esfera del *entre* no está dada de antemano ni vinculada a un lugar concreto, sino que se articula por las propias prácticas mediadoras de acción y discurso; y si, por decirlo con Judith Butler, “la alianza lleva consigo su propia localización, y esta se puede cambiar sin dificultad”,¹⁶⁰⁹ entonces las posibilidades de aparecer y de (re)configurar la identidad personal no están vinculadas a un ámbito concreto ni a su contenido, sino a un “modo” de actuar que puede articularse en espacios de desaparición. También en contextos violentos es posible rehabilitar formas de interacción política que permitan mostrar quiénes somos, a pesar de los riesgos y aunque seamos otros, otras, tras el paso de la violencia. Las acciones desde la exclusión, así como las formas de desobediencia civil desde la inclusión mencionadas en los apartados anteriores dan cuenta de ello. Y si la relevancia de la dimensión expositiva de la identidad personal se intensifica en esos contextos de silenciamiento de la voz de la diferencia y la disidencia, es porque el espacio político como espacio de acción y aparición se relocaliza allí donde surgen las formas de inter-acción que intentan salvaguardar la pluralidad del mundo y que no coinciden con los espacios establecidos que la ha puesto en peligro.

En este sentido, el descentramiento del espacio “oficial” de aparición revela, por otro lado, que, así como no es posible distinguir tajantemente entre lo político y lo prepolítico, tampoco es posible establecer una separación tajante entre los “espacios de aparición” como ámbitos de configuración y revelación de la identidad personal, y los “espacios de desaparición” como ámbitos de violencia y pura desobjetivación. Desde la perspectiva que nos ofrece esta interpretación de la política del “puro *entre*”,¹⁶¹⁰ ni el primero es un espacio acabado al que accede un sujeto político ya formado, ni la política es exclusivamente lo que se desarrolla *dentro* del

¹⁶⁰⁵ Arendt, *DF*, Cuaderno III, [9], 61.

¹⁶⁰⁶ Arendt, *DF*, Cuaderno XXI, [55], 524.

¹⁶⁰⁷ Arendt, *DF*, Cuaderno VII [9], 154.

¹⁶⁰⁸ Arendt, *DF*, Cuaderno XIX, [40], 457. El subrayado es mío.

¹⁶⁰⁹ Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 77.

¹⁶¹⁰ Arendt, *DF*, Cuaderno XXI, [55], 524.

espacio de aparición establecido,¹⁶¹¹ sino fundamentalmente lo que sucede en el intervalo que se abre *entre* los espacios de desaparición y aparición, donde se juegan las mismas condiciones, simbólicas y materiales, del derecho a aparecer y del artificio humano. En otras palabras, ni la política ni la (re)configuración de las identidades, grupales y personales, pueden ser reducidas a lo que ocurre en el “interior” de la esfera política instituida, porque es en sus (des)bordes en conflicto donde se disputan, negocian¹⁶¹² y (re)articulan continuamente tanto el “nos-otros” siempre plural como el “yo” que, más que “asomado” al exterior, está expuesto de forma ineludible.

Estos espacios intermedios, que se articulan como verdaderos “espacios de (*des*)aparición”, reflejan las posibilidades de revelar quiénes somos en toda su contingencia y precariedad. El desplazamiento siempre incierto que activan las prácticas mediadoras entre el adentro y el afuera de los espacios de (des)aparición ponen en evidencia tal precariedad, tanto en lo que respecta a sus “peligros” como a su potencial “inspirador” e innovador.¹⁶¹³ Así lo demuestran la creación de asociaciones políticas, la formación de sindicatos y la organización de concentraciones, marchas, manifestaciones etc., de los inmigrantes los “sin papeles” y sin un lugar reconocido en el mundo, que, aún a riesgo de ser criminalizados, arrestados y expulsados, resitúan los espacios de acción e inauguran nuevos espacios de aparición.

A este potencial inspirador se refería la misma Arendt cuando en “Nosotros los refugiados” decía que “los refugiados empujados de país en país representan la vanguardia de sus pueblos si conservan su identidad”,¹⁶¹⁴ es decir, si se organizan y resisten en los términos de la identidad por la que habían sido expulsados de la comunidad política y de la humanidad. Estas “prácticas políticas imaginativas” desde la exclusión que, además de articular lugares de resistencia, resignifican la propia experiencia de la violencia y de quiénes son tras su paso, modifican las propias condiciones de revelación y demuestran que son posibles otros modos

¹⁶¹¹ Sobre este punto, resulta interesante el análisis que hace Emma Ingala de la relación entre la teoría política de Arendt y la propuesta de Butler, en “From Arendt to Butler. The Conditions of the Political”, en *Subjectivity and the Political: Contemporary Perspectives*, eds. Gavin Rae y Emma Ingala (Nueva York: Routledge, 2018), 45. “Politics is, therefore, not just what happens inside the established space of appearance, but a permanent negotiation between performativity and precarity, between the appearances and the demand of the right to appear. An organized precarity can performatively dispute ‘the very public character of the space’ [Butler] and institute a new configuration of the space of appearance”. Sobre la reapropiación butleriana del pensamiento de Arendt, véase también Catherine Kellogg, “Butler’s Arendt”, *Philosophy Today* 62, n.º 2 (2018): 357-376.

¹⁶¹² Esto no significa que las relaciones entre “la apariencia ya establecida y el derecho a aparecer” sea siempre negociable. Como dice Wieviorka, hay momentos en que “la relación conflictual es imposible realizarla; pues se trata de una relación social no negociable: hay que salir de un espacio de relación común y ahí tiene lugar la violencia”, Wieviorka, “La violencia: destrucción y constitución del sujeto”, 343. Y Arendt no pasó por alto esto, pero lo consideró un momento prepolítico que debe dar paso a otro enteramente nuevo.

¹⁶¹³ Beltrán, “Going Public. Hannah Arendt, Immigrant Action, and the Space of Appearance”, 606.

¹⁶¹⁴ Arendt, “We Refugges”, en *JW*, 274. [Trad. cast.: *ESJ*, 365].

de aparición. En este sentido, como dice Cecilia Sjöholm, también demuestran que “la vida fuera de la política oficial no es simplemente la vida de la víctima, sino más bien otra vida, una vida excluida de la definición dominante de lo que se debe considerar como humano”.¹⁶¹⁵

Al cruzar los márgenes y desdibujarlos no solo deconstruyen el “artificio humano” que se produce a partir de su deshumanización, (poniendo en evidencia que estar fuera de los espacios de aparición y de “realidad” establecidos, no significa carecer de realidad ni de la capacidad de actuar y aparecer, sino simplemente hacerlo para quienes se han creído con el derecho de determinar quiénes puede aparecer y quiénes no), sino que muestra otras formas de articularlo, “otros tipos de humanidad”.¹⁶¹⁶ En fin, no solamente desarticulan los espacios de aparición y desaparición establecidos, también crean otros alternativos que transforman el *entre* y el *quién* que resurge en él y generan nuevas realidades, subjetividades y sentidos no previstos de antemano.¹⁶¹⁷

Ahora bien, estas acciones que articulan y revelan nuevas realidades, subjetividades, y “sentidos” a partir de la misma experiencia de la violencia (o mejor, de la experiencia de hacerle frente y, más específicamente, el paso de la reacción a la acción), se perderían en el curso del tiempo, si no fuese por la mirada atenta de los/as espectadores/as y el relato de los/as narradores/as que dan cuenta de ellas. Porque, como ya hemos tenido la ocasión de señalar en otro momento, “no existe nada *ni nadie* en este mundo cuya misma existencia no presuponga un espectador”¹⁶¹⁸ y porque solamente el relato de los hechos y las acciones de los agentes puede descubrir su sentido hasta cierto punto “completo”, que incluye la comprensión de sus implicaciones y permite juzgarlas y recordarlas.¹⁶¹⁹ De hecho, desde una perspectiva arendtiana, no hay propiamente sentido antes de la narración y ésta es la condición tanto de la comprensión que lo tiene por objeto como de la memoria.

¹⁶¹⁵ Cecilia Sjöholm, “Tensions of Law: Tragedy and the Visibility of Lives.” 123

¹⁶¹⁶ *Ídem*.

¹⁶¹⁷ En esta línea, véase la reflexión de Gündoğdu sobre la adquisición también de “nuevos derechos”, Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights*, 194-195.

¹⁶¹⁸ Arendt, *LM*, 19. [Trad. cast.: *LVE*, 43].

¹⁶¹⁹ Esto vale tanto para la experiencia de la violencia de la víctima, como para su reacción violenta de autodefensa. Arendt menciona este aspecto en el contexto de su análisis de la Revolución francesa y el relato *Billy Budd*: “Está fuera de discusión que los hombres de la Revolución francesa [...] jamás alcanzaron el meollo de la cuestión que sus propios actos habían llevado hasta el primer plano. Es evidente que al menos conocían los principios que inspiraban sus actos, pero no la historia que, en su día, se desviaría de ellos. En cualquier caso, Melville y Dostoievski, incluso aunque no hubieran sido tan grandes escritores como en realidad fueron, se encontraban sin duda en mejor posición para comprender todas sus implicaciones”. Arendt, *OR*, 82. [Trad. cast.: *SR*, 83-84].

II.5.3.2. Narrar la experiencia de la violencia

Al comienzo de esta tesis dije que, para Arendt, la vida humana es un (co)habitar y un relato. Asimismo, dije que es un proceso indefinido de comprensión y que ésta no puede darse sin narración. Pero también que los agentes no son (no pueden serlo) autores de su propia historia porque la *praxis* narrativa está en manos de quienes no están implicados en el desenvolvimiento impredecible de las acciones. A diferencia del agente, e incluso del “puro” espectador que permanece vinculado a la temporalidad presente de la acción,¹⁶²⁰ el narrador capta, comprende y revela el sentido de la trama, precisamente porque se distancia del “contexto de la acción” y se relaciona con el pasado retrospectivamente. En este sentido, Adriana Cavarero dice que “la diferencia fundamental entre la acción y la narración radica en que el poder revelador de la acción finaliza en el momento en que ocurre, mientras que la historia (*story*) conserva la identidad de su héroe en el tiempo” [...] y, a continuación, aclara: “si tiene la fortuna de encontrar un gran narrador”.¹⁶²¹ Sin embargo, no todos la tienen.

El hecho de que la historia de una vida tenga siempre un/a protagonista, pero solo “a veces”¹⁶²² un/a narrador/a resulta especialmente problemático en los casos en que dicha historia está atravesada por la violencia. Así lo demostraba el caso extremo de las personas arrojadas a los “pozos de olvido” donde eran privados de su propia muerte “como final de una vida realizada”¹⁶²³ y de la “silenciosa entereza” que la muerte le confiere para poder ser narrada.¹⁶²⁴ En el tercer capítulo vimos que uno de los pasos en el proceso de producción de superfluidad era el asesinato de la persona moral, que únicamente podía llevarse a cabo si primero se eliminaba todo tipo de solidaridad entre los seres humanos (por parte de los ejecutores y de “los por-

¹⁶²⁰ En *Relating narratives*, Adriana Cavarero establece una distinción entre espectador y narrador que no es tan clara desde una perspectiva arendtiana. “Unlike the spectator, the narrator still not present at the events, and thus, like the historian gazes upon them retrospectively. He knows better than the others what happened, precisely because he does not participate directly in the context of the actions from which the story results. Indeed, the eventual reports by the actors can become at most ‘useful sources’ at the disposal of the narrator. But, for the meaning and the truth of the story, it is imperative that the one who tells the tale is not involved in the action of its protagonist”. Cavarero, *Relating Narratives*, 25. Sobre la relación entre pensamiento, espectador y narrador, véase también Neus Campillo, *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, 148, 168-169 y 198.

¹⁶²¹ Cavarero, *Relating Narratives*, 25.

¹⁶²² Así lo indica Cavarero: “incluso si una historia de vida nunca tiene un autor, siempre tiene un protagonista [...] y, a veces, un narrador”. Cavarero, *Relating Narratives*, 24.

¹⁶²³ Arendt, *OT*, 442. [Trad. cast.: *LOT*, 595].

¹⁶²⁴ “[...] La vida del hombre es una historia y solo al final de la misma, cuando todo ha acabado, puede decirse de qué se trata. La vida humana, marcada por un principio y un final, solo llega a ser completa, una entidad susceptible de ser juzgada, cuando ha concluido con la muerte; la muerte no solo pone fin a la vida: le confiere también una silenciosa entereza, arrancada del caprichoso flujo que rige todo lo humano”. Arendt, *LM*, 164. [Trad. cast.: *LVE*, 187].

tadores de la opinión pública, escrita u oral”,¹⁶²⁵ pero también de sus parientes más cercanos e incluso entre las propias víctimas). Según Arendt, más que hacer inviable toda protesta, el gran logro de las SS fue vaciarla de todo significado porque ya nadie puede dar cuenta de ella. El “derecho a ser recordados”, que desde la antigüedad había sido reconocido tanto a amigos como enemigos, se pierde tan pronto como se elimina la figura del testigo. Recuperando las palabras de David Rousset, en *Los orígenes del totalitarismo* escribe: “Manifestarse cuando ya no puede ser pospuesta la muerte es un intento de dar a la muerte un significado, de *actuar más allá de la propia muerte de uno. Para tener éxito, un gesto debe poseer un significado social.* Aquí somos centenares de miles, todos viviendo en una absoluta soledad. [...] Han corrompido toda solidaridad humana. *Aquí la noche ha caído sobre el futuro. Cuando ya no quedan testigos, no puede haber testimonio*”.¹⁶²⁶

Que “la noche caiga sobre el futuro” quiere decir que alcanza al narrador y en consecuencia destruye las condiciones para comprender los hechos y poder recordarlos. Hace inviable el relato de las historias que, como decía Karen Blixen, requiere aquella “imaginación”¹⁶²⁷ que la misma Arendt vinculaba a la “mentalidad ampliada” y he analizado en conexión con la solidaridad en/la diferencia. Si la presencia de Rosa Luxemburgo en la obra de Hannah Arendt encarnaba la figura mediadora de una mujer “implicadísima con el mundo y muy poco consigo misma”,¹⁶²⁸ que no podía soportar sus injusticias y a él se dirigió para actuar contra su petrificación, es la presencia de Karen Blixen la que nos pone en relación con la “*praxis narrativa*”¹⁶²⁹ e invita a repensar el rol del relato en la recuperación de la identidad de las víctimas y en qué sentido también puede considerarse como una práctica mediadora fundamental entre el adentro y el afuera de los espacios de (des)aparición. De hecho, el capítulo de *La condición humana* que Arendt dedica a la acción está encabezado por una de las citas más famosas de la novelista: “todas las penas pueden soportarse si las ponemos en una historia o contamos una historia sobre ellas”.¹⁶³⁰ Ello no quiere decir que narrar la experiencia de la violencia pueda redimir a la víctima del sufrimiento, pues su huella física o simbólica es indeleble desde su perspectiva; ni tampoco significa que asegure un pleno “dominio del

¹⁶²⁵ Arendt, *OT*, 451. [Trad. cast.: *LOT*, 606].

¹⁶²⁶ David Rousset, *The Other Kingdom* (1947), citado en Arendt, *OT*, 451. [Trad. cast.: *LOT*, 606]. El subrayado es mío.

¹⁶²⁷ Arendt, “Isak Dinesen 1885-1963”, en *MDT*, 97. [Trad. cast.: *HTO*, 83].

¹⁶²⁸ Arendt, “Arendt sobre Arendt”, en *DHA*, 147.

¹⁶²⁹ Kristeva, *Life is a narrative*, 8.

¹⁶³⁰ Arendt, *HC*, 175. [Trad. cast.: *CH*, 199].

pasado”, pues “la narración no domina nada de una vez y para siempre”.¹⁶³¹ Pero, en la medida en que da significado al sufrimiento, lo hace visible y real también para los demás. Construye un marco de comprensión que supera la dimensión subjetiva de la víctima y sienta las bases de lo que podrían denominarse “espacios de reaparición”.

Adriana Cavarero ha recuperado recientemente este carácter constructivo, incluso “salvífico”, de la narración en el medio de la destrucción, presente en la propuesta arendtiana. Como nos recuerda la filósofa italiana, Arendt forma parte de toda una serie de pensadores que después de la Segunda Guerra Mundial se dispusieron a establecer una relación entre la devastación y la narración. Puesto que tiene el potencial de dar permanencia a la historia de una vida que se perdería tras la muerte del protagonista, se convirtió en el modo “resistir la realidad, cualquiera que sea”,¹⁶³² incluso la que imponen los “pozos de olvido”, donde el asesinato de las personas comenzaba mucho antes que con la muerte física y la trascendía, al privarlos del derecho a ser recordados.

Desde la perspectiva que ofrece la situación extrema de los campos, la *narración* aparece como una forma de acción que permite resistir la imposición de desaparición, pero ¿en qué sentido se puede decir que tiene potencial para *crear* “espacios de reaparición”? Si, como dice Simona Forti, Arendt “no pide del tiempo narrativo que dé cuenta completa del tiempo vivido [; si] al *storytelling* solo le pide que conserve la memoria de aquello que ha acaecido, porque ninguna cosa es más frágil que la acción acabada y las acciones pronunciadas”,¹⁶³³ es necesario repensar si la narración tiene la capacidad de crear espacios de comprensión de la realidad y (re)aparición cuando la urgencia de recuperar las historias no viene dada únicamente por la fragilidad inherente a la acción, sino por el hecho de que ciertas mujeres y ciertos hombres han sido privados de ella. Ya no se trata simplemente de enfatizar el papel de la narración en manos de los otros para dar coherencia y sentido a la identidad personal intersubjetivamente construida como crítica a la idea moderna del sujeto autosuficiente que pretende producir y controlar su propia biografía. Y, en este sentido, la pregunta ya no es simplemente cómo el relato puede preservar el recuerdo de la acción y del “quién” que revela, sino si es capaz de hacerlo cuando la violencia del olvido tras la muerte prolonga la violencia como desencadenante de la desaparición en vida. Por decirlo con Cavarero, cuando estamos ante la historia de un “yo herido, traumatizado, destruido, llevado por la fuerza al borde del abismo de lo inhumano [...] lo que se cuestiona [...] no es la unidad narrativa de la identidad

¹⁶³¹ Arendt, “On Humanity in Dark Times”, en *MDT*, 21. [Trad. cast.: *HTO*, 31].

¹⁶³² Arendt, *OT*, viii. [Trad. cast.: *LOT*, 33].

¹⁶³³ Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, 281-282.

de una vida, [sino] *la capacidad de narración de las vidas en sí mismas, todavía, de nuevo, y a pesar de todo, en términos humanos*".¹⁶³⁴

A la especial relevancia que adquieren las dimensiones ética, política y cognoscitiva de la narración en tiempos violentos, es necesario añadir la de su potencial ontológico, que introduce un elemento fundamental para articular el entrelazamiento entre la experiencia de la violencia y la (re)construcción de la identidad personal o, en otros términos, entre el adentro y el afuera de los espacios de (des)aparición.¹⁶³⁵ Tanto en el plano de la narrativa histórica como biográfica, el relato se convierte en la condición para comprender los acontecimientos, las experiencias, los hechos, en definitiva, la realidad del mundo, pero también de su permanencia futura como "mundo común". Únicamente si somos capaces de "testimoniar la existencia de un pasado"¹⁶³⁶ a través de la narración de las vidas singulares que lo atraviesan¹⁶³⁷ y constituyen, en palabras de Benhabib, "las historias de la Historia",¹⁶³⁸ es posible preservar la realidad de ese mundo plural que se articula a partir de la confluencia de sus diversos puntos de vista en él, más allá de la urgencia del presente y de sus perspectivas dominantes. Esto supone recuperar las voces silenciadas, con la finalidad de rescribir la historia desde el punto de vista negado de las víctimas excluidas, pero, como dice Fina Birulés, no para hacer apología

¹⁶³⁴ Cavarero, "Narrative Against Destruction", 10. El subrayado es mío.

¹⁶³⁵ Algunas filósofas que han enfatizado este nivel ontológico de la narración, destacan: Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 126ss; Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, 281-282; Sánchez Muñoz, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, 61 y la misma Cavarero, "Narrative Against Destruction", 14.

¹⁶³⁶ Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, 279-280.

¹⁶³⁷ Sobre la relación entre narración histórica y biográfica en Arendt, véase Sánchez, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, 61ss.; Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, 270ss. Como es conocido, Arendt rechaza toda concepción que considere a la historia como un "gran relato" y está especialmente interesada en la narración de historias singulares, porque permiten comprenderla desde la pluralidad que la atraviesa. Según François Collin, "Cualquier acontecimiento, como cualquier rostro, es singular, una singularidad que no se puede dialectizar ni tampoco integrar en la generalidad. La pluralidad de los humanos en el mundo que constituyen en común no se puede asimilar a la unidad homogénea del género humano. Por eso, el relato, los relatos, tiene prioridad sobre la Historia, pues la atraviesan por todas partes", *Praxis de la diferencia*, 240. Esto es importante tenerlo presente de cara a su falta de interés en articular una "historia de la violencia". Como venimos viendo, en Arendt no hay un gran relato de la violencia, sino de *las violencias* que sufre cada ser singular en la pluralidad de su comunidad. Collin, *Praxis de la diferencia*, 208.

¹⁶³⁸ Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 88. No puedo detenerme en qué sentido la priorización arendtiana de las "personas de carne y hueso" (concretamente de aquellas atravesadas por la experiencia de la violencia) la lleva a vindicar la narración de historias (*stories*) frente a la idea de producción de la historia, ni en cómo ello está relacionado con la consideración de la pluralidad de perspectivas, pero es importante no perder de vista su insistencia en que a través del relato aparece la realidad ("verdad") de los hechos pasados, así como también de los propios agentes implicados en ellos. En el caso de la historia que la propia Arendt se propuso contar, la de la violencia totalitaria, interpretar la *history* desde la pluralidad *stories*, implica considerar también el punto de vista del victimario. *Eichmann en Jerusalén* debe leerse teniendo en cuenta esto. Así lo aclara en el *Postcritum* que escribió para defenderse de las críticas a su tesis de la banalidad del mal: "Este libro no se ocupa de la historia del mayor desastre sufrido por el pueblo judío, ni tampoco es una crónica del totalitarismo, ni la historia del pueblo alemán en tiempos del Tercer Reich, ni por último tampoco, ni mucho menos, un tratado sobre la naturaleza del mal. Todo proceso se centra en la persona del acusado, en una persona de carne y hueso, con una historia suya, individual, con sus propias formas de comportamiento, y con sus propias circunstancias". Arendt, *EJ*, 285. [Trad. cast.: *EJ*, 413].

de ellas, sino para “invitar al juicio y a la discusión [...], [para] escribir desde dentro de la catástrofe”.¹⁶³⁹

En las últimas páginas de *Tu che mi guardi, tu che mi raccontì* dedicadas a Karen Blixen y al comentario que Arendt escribe sobre su biografía, Adriana Cavarero enfatiza que el talento artístico de contar historias de la primera aparece a los ojos de la segunda como un “don” que “tiene el mérito de adherir al mundo y su espectáculo plural, reuniendo los hilos narrativos que las vidas humanas dejan atrás”.¹⁶⁴⁰ Y esto es especialmente relevante para las vidas que dejan atrás una historia en absoluta invisibilidad. En el primer capítulo dije que el relato de las acciones del agente puede ser pensado como un “tercer nacimiento” que revela el sentido de la historia de su vida y permite preservar el recuerdo de su identidad personal en el transcurso de los tiempos. El análisis de este último demuestra que las mujeres y los hombres excluidos del espacio de aparición y expuestos a la violencia en sus diversas modalidades pueden hacer de “su[s] vida más oscura[s] una biografía”¹⁶⁴¹ y que, por lo tanto, haber tenido el derecho de aparecer ya no parece un requisito para poder tener una vida narrada.

Este artificio lingüístico que recupera el pasado considerando la pluralidad de perspectivas e historias y hace visible sus significados invisibles para los agentes, revela identidades personales que no son exclusivamente las que forman parte del espacio político de aparición establecido. De hecho, Arendt está más interesada en rescatar del olvido aquellas historias negadas, así como en enfatizar el papel del narrador/a como constructor/a de contra-narrativas que ponen en cuestión la perspectiva dominante que articula toda “metanarración” y corrompe la pluralidad de la trama del mundo. Si, como ella misma llega a decir, “el mundo está lleno de historias, de hechos y ocurrencias, de sucesos extraños que solo *aguardan* a ser contados [...]”¹⁶⁴² no solo es posible, sino urgente narrar la desaparición, pues es condición de la (re)aparición de biografías dañadas y olvidadas. Y si, como dice Collin, “el relato es la

¹⁶³⁹ Birulés “Contingencia, historia y narración en Hannah Arendt”, 6. Así como el agente que se moviliza contra la exclusión de otros/as debe preservar cierto distanciamiento del sufrimiento ajeno, también el narrador/a requiere mantener la distancia que permite elaborar un juicio de los hechos y de las (re)acciones de las biografías en medio de la catástrofe, considerando la mayor parte de puntos de vista diversos posibles. Sin embargo, en este caso no se trata del peligro de la compasión del actor que se une a la lucha de los oprimidos desde el sentimiento de compasión. Desde la perspectiva de narrador, este peligro es el de la interpretación y la ideología: “Como suele ocurrir cuando las discusiones tienen lugar con grandes muestras de emoción, los intereses prácticos de ciertos grupos, cuya emoción es el resultado de intereses materiales, y que en consecuencia procuran deformar los hechos, quedan rápida e inextricablemente unidos a las immaculadas aspiraciones de los intelectuales, quienes, por el contrario, no tienen ningún interés en la determinación de los hechos, que utilizan solamente como trampolín para exponer sus «ideas.»” Arendt, *EJ*, 285. [Trad. cast.: *EJ*, 412].

¹⁶⁴⁰ Cavarero, *Relating Narratives*, 143.

¹⁶⁴¹ Collin, *Praxis de la diferencia*, 138.

¹⁶⁴² Arendt, “Isak Dinesen 1885-1963”, en *MDT*, 97. [Trad. cast.: *HTO*, 83]. El subrayado es mío.

matriz de la historia”,¹⁶⁴³ narrar esas biografías relegadas a espacios de desaparición, pero que con sus acciones “contrapúblicas” no dejan de reconfigurarlos, permite articular otro(s) relato(s) posibles, construir nuevos sentidos de la historia y nuevas formas de comprender la realidad.

Más de diez años después de la publicación de *Los orígenes del totalitarismo* donde Hannah Arendt analizaba los “pozos de olvido”, en *Eichmann en Jerusalén* escribe: “los pozos de olvido no existen”.¹⁶⁴⁴ Esto no significa que a partir de ese momento considere que no es posible hacer a alguien “desaparecer”. Como dije al comienzo de la tesis, era plenamente consciente de que, para ello, a veces basta con ignorarlo. No cabe duda que una persona puede ser excluida, invisibilizada, se la puede humillar, herir físicamente, se le puede negar la identidad personal y también el derecho a tener una vida narrada, pero nadie puede asegurar que su historia nunca será contada. Según las propias palabras de la filósofa, “ninguna obra humana es perfecta, y [...] hay en el mundo demasiada gente para que el olvido sea posible. Siempre quedará un hombre vivo para contar la historia”.¹⁶⁴⁵ Quizá no mientras viva su protagonista, quizás años después de su muerte, en un contexto con mayor imaginación, y solamente quizá. Pero el hecho de que la posibilidad permanezca abierta, demuestra, por un lado, que ninguna forma de acción para resistir la violencia “podrá ser jamás «prácticamente inútil», por lo menos a la larga”¹⁶⁴⁶ —incluso en un sistema como el totalitario que “hace desaparecer a sus enemigos en el silencio del anonimato”¹⁶⁴⁷— y, por otro lado, que “nadie posee una vida [...] cuya historia no pueda ser narrada”,¹⁶⁴⁸ ni siquiera quienes son obligados a vivir en absoluta invisibilidad o en la visibilidad exhaustiva que los criminaliza. Es más, y en esto hay que ir de la mano de Cavarero, más allá de Arendt, hay una autopercepción de la narratividad del propio “yo” (*narratable self*) que le es familiar a toda persona, tanto en los casos en que tiene una biografía reconocida como en los que le es negada. Es decir, sin importar el “texto de la vida”, el contenido de su historia y “sin esfuerzo ni intención, cada vez y en cualquier circunstancia, nos percibimos a nosotros mismos como seres únicos cuya identidad se puede narrar en una historia de vida”.¹⁶⁴⁹

¹⁶⁴³ Collin, *Praxis de la diferencia*, 209.

¹⁶⁴⁴ Arendt, *EJ*, 232. [Trad. cast.: *EJ*, 337]. Sobre su cambio de opinión, véase también Arendt y McCarthy, *BF*, 147. Carta del 20 de septiembre de 1963.

¹⁶⁴⁵ Arendt, *EJ*, 232-233. [Trad. cast.: *EJ*, 337].

¹⁶⁴⁶ *Ídem*.

¹⁶⁴⁷ *Ídem*. Dice estas palabras, confrontándose a quienes permanecieron pasivos ante la violencia nazi y creían que cualquier sacrificio sería en vano.

¹⁶⁴⁸ Arendt, “Isak Dinesen. 1885-1963”, en *MDT*, 105. [Trad. cast.: *HTO*, 91].

¹⁶⁴⁹ Cavarero, *Relating Narratives*, 37.

Este cambio de postura respecto a la existencia de los pozos de olvido introduce una modificación en las nociones arendtianas de olvido y memoria,¹⁶⁵⁰ pero también la necesidad matizar su concepto de “dominación total” y, habría que añadir, su relación con la (des)configuración de la identidad personal. Si la pretensión totalitaria de imponer un olvido absoluto y hacer desaparecer “todos los hechos, buenos y malos”,¹⁶⁵¹ así como todas las individualidades que caían en los “agujeros de olvido”, no logró plenamente su cometido, tampoco puede decirse que haya alcanzado una “dominación total” y erradicado toda posibilidad de aparición.¹⁶⁵² Puesto que siempre cabe rescatar una historia del olvido y a quién (re)nace con ella; puesto que, además, no hay límites en el reconocimiento de un nuevo sentido o matiz de la violencia que la atraviesa, esto es, en la medida en que es posible reinterpretarla y volver a narrarla, siempre se puede añadir una nueva perspectiva al “mundo común” que también se articula y preserva a través de la recuperación y comprensión del pasado como un proceso indefinido.

En este sentido, se puede decir que, al igual que las acciones y el espacio público, la *praxis* narrativa también considera perspectivas que provienen de todos lados y permanece abierta “por todos lados al futuro”.¹⁶⁵³ Esto significa que su potencial ontológico es transversal a las distinciones arendtianas entre las actividades y los ámbitos de la vida humana, entre la construcción intersubjetiva de la identidad personal y la violencia como desencadenante de desaparición. Y significa que preserva su carácter plural. Al enfatizar que el relato “tiene el mérito de adherir al mundo y su espectáculo plural, los hilos narrativos que las vidas humanas dejan atrás”¹⁶⁵⁴ y que “siempre quedará alguien para contar la historia”,¹⁶⁵⁵ reinsertan la ontología relacional de la identidad personal incluso en el centro de las historias de vidas atravesadas por la violencia. Si, el relato de una vida respeta “la singularidad de la identidad personal, que, lejos de ser una sustancia, es de carácter totalmente expositivo y relacional”,¹⁶⁵⁶ las contra-na-

¹⁶⁵⁰ Por el ejemplo, según Anabella Di Pego, este cambio de opinión supone que, “por más que las empresas totalitarias implementen políticas del olvido, Arendt ya no cree que puedan alcanzar su propósito acabadamente. De este modo, la problemática se ha desplazado desde la exaltación de la memoria hacia la indagación sobre cómo recordar o más precisamente sobre cómo hacer historia. Así, el olvido deja de ser un enemigo al que Arendt desea combatir, al mismo tiempo que la memoria cede su lugar a la historia.” “IV Jornadas de Filosofía Teórica: Conceptos, creencias y racionalidad” organizadas por el Centro de Investigaciones, Escuela de Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba. Fecha: 22 al 24 de mayo de 2007.

¹⁶⁵¹ Arendt, *EJ*, 232 [Trad. cast.: *EJ*, 337].

¹⁶⁵² Véase el análisis crítico de Aharony, “Hannah Arendt and the Idea of Total Domination”.

¹⁶⁵³ Arendt *LK*, 43 y Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights*, 65.

¹⁶⁵⁴ Cavarero, *Relating Narratives*, 143.

¹⁶⁵⁵ Arendt, *EJ*, 232 [Trad. cast.: *EJ*, 337].

¹⁶⁵⁶ Cavarero, *Relating Narratives*, 20.

rrativas de la experiencia de la violencia configuran nuevos ámbitos de aparición que, lejos de pretender liberarse de la herida, la llevan a primer plano para añadir una historia dañada y olvidada a la trama del mundo que permita y ensanchar su pluralidad.¹⁶⁵⁷

Precisamente por este motivo, porque rescata las historias de vidas relegadas a la desaparición, la *praxis* narrativa atraviesa la frontera que separa los espacios de aparición y desaparición y se articula como una de esas prácticas mediadoras *entre* el adentro y al afuera de los espacios de (des)aparición, constitutivas de la identidad personal, que además de resistir la realidad “cualquiera que sea” y la violencia del olvido, inaugura lo que se ha denominado como “espacios de reaparición”. El hecho de que las historias de la violencia permanezcan en apertura a esta *praxis* narrativa siempre plural, concede al relato un potencial que, además de *reconstruir* la identidad personal, el sentido de una vida de una biografía dañada (y por su puesto también de los acontecimientos), *crea* nuevos espacios, realidades y sentidos, que no solo resisten la destrucción, sino que avanzan contra ella. Por recuperar nuevamente la voz de Cavarero, “cuando la historia se produce a través del horror extremo, [aunque también en formas más sutiles de violencia], la narración no es simplemente 'reconstruir' el hilo de una historia de vida; se opone sobre todo a la obra de destrucción que ha devorado la vida misma. En última instancia, es una creación contra la destrucción [...] *una acción contra la pérdida*”.¹⁶⁵⁸

Ahora bien, que la *praxis* narrativa sea plural, impredecible y permanezca abierta “por todos lados al futuro”, significa que no hay historia que no esté siempre expuesta a una nueva interpretación. Si, por un lado, la posibilidad de rescatar una historia del olvido e integrarla en la trama del mundo y a quién renace con ella mantiene vigente la posibilidad de resistir y avanzar contra la violencia del olvido que repercute en la dimensión narrativa de la identidad personal, por otro lado, no puede prever las continuas reapropiaciones que se harán de ella ni evitar la amenaza latente de que el mismo relato se convierta en una nueva fuente de opresión. El hecho de que no todos los acontecimientos violentos ni las biografías sean igualmente narrables y de que no todos tengan las mismas posibilidades de exponer su interpretación de las historias, son un reflejo de ello. La relevancia ético-política, cognoscitiva y ontológica de la narración, exige cuestionar, por decirlo en términos butlerianos, la “distribución diferencial del horror” y la indignación ante la violencia,¹⁶⁵⁹ que repercute en los relatos que pretenden

¹⁶⁵⁷ La natalidad (inicio) y pluralidad (singularidad en la pluralidad) se cruzan si pensamos la relación de Arendt con la biografía como relato de una vida. Véase Collin, *Praxis de la diferencia*, 209.

¹⁶⁵⁸ Cavarero, “Narrative Against Destruction”, 13-14. El subrayado es mío.

¹⁶⁵⁹ Butler, *Marcos de guerra*, 220.

dar cuenta de ella. Se trata de un ejercicio de reflexión permanente, atento a las contingencias del mundo compartido en cada contexto histórico y sus propias (meta)narraciones.

La apertura estructural de la narración en continua exposición a la experiencia de la pluralidad que también se manifiesta en las reinterpretaciones de la historia de una vida —como condición de la revelación de la identidad de los agentes y, en el caso de las víctimas, de su propia condición de agentes—,¹⁶⁶⁰ esconde una violencia inherente¹⁶⁶¹ que nos vuelve a situar ante la paradoja de la aparición pública y del cobijo de la exposición. Hemos visto que el relato está en manos de otros que juzgarán por sí mismos nuestras acciones y podrán contarlas o no. Además, lo harán a su modo y desde la perspectiva que ofrece su propia posición en el mundo, sumida en unas las relaciones sistémicas de dominación, de las que probablemente no sea conscientes.¹⁶⁶² La necesidad de aparecer ante los demás como “singularidades móviles” sin ningún tipo de control sobre su atención y juicio,¹⁶⁶³ era una de las paradojas de la aparición y, ahora podemos decir, lo es también de la narración. La otra paradoja consistía en que esa misma aparición que nos permite entablar relaciones de cuidado y respeto con los otros, también nos expone a su rechazo y violencia. El “cobijo de la exposición” que consistía en asumir ese riesgo, también se extiende a la dimensión narrativa de la identidad personal.

Del mismo modo que no es posible asegurar que la historia de una vida no será recuperada del olvido, tampoco es posible asegurar que no será olvidada, una vez más. No se puede eliminar el riesgo que supone estar expuestos a una posteridad que puede (volver a) invisibilizarnos, porque no se puede evitar la “violencia de la interpretación”, que suele estar atravesada por ciertas ideologías e intereses concretos.¹⁶⁶⁴ Sin embargo, la amenaza de un uso obstructivo de la *praxis* narrativa no minimiza su potencial creativo, y no debería hacernos perder de vista que se trata de un riesgo que hay que estar dispuestos a asumir como condición de la (re)aparición y de la resistencia al “poder disolvente del tiempo”,¹⁶⁶⁵ especialmente en el caso de las historias de las vidas atravesada por la experiencia de la violencia como desencadenante de la desaparición, aún más expuesta a él. En fin, nadie puede evitar la paradoja de la (des)aparición y de la (co)habitación que se prolonga a través de las historias que contamos y pasan a formar parte de la trama del mundo, sino habitarla en su tensión y contingencia ineludibles.

¹⁶⁶⁰ Véase, Maša Mrovlje, “Narrating and understanding”, en *Hannah Arendt. Key Concepts*, *op. cit.*, 74.

¹⁶⁶¹ Véase Bueno, *Acción y biografía*, 372.

¹⁶⁶² *Ídem*. Véase también el análisis de Young, “Asymmetrical Reciprocity” en II.5.2.3.

¹⁶⁶³ Bickford, “In the Presence of Others”, *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, *op. cit.*, 315.

¹⁶⁶⁴ Bueno, *Acción y biografía*, 372.

¹⁶⁶⁵ Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, 281.

II.5.3.3. Habitar el abismo de la (des)aparición

Hemos defendido en distintas ocasiones la necesidad de habitar las paradojas de la aparición, tanto desde la dimensión expositiva como narrativa de la identidad. Ahora podemos añadir que consiste en habitar el intervalo que se abre entre los espacios de aparición y desaparición, distinguiéndolos y relacionándolos al mismo tiempo. De modo que habitar el abismo de la (des)aparición significa que no podemos evitar las paradojas de la aparición y del “cobijo de la exposición” que encarna todo encuentro interhumano y nos arroja al cuidado de los otros, pero también a su violencia; a sus narrativas constructivas, pero también a las opresivas. Supone que no podemos prever si seremos recibidos o rechazados, ni controlar cómo los otros nos perciben, si nos recordarán ni cómo lo harán, porque no es posible conocer la interpretación que harán de nuestras acciones, así como tampoco las historias que contarán. Y, sin embargo, “solo [...] su amor, pueden ponernos a salvo”¹⁶⁶⁶ de la invisibilidad y el olvido.

Habitar el abismo significa que es necesario arriesgarse a la exposición y que, especialmente en tiempos violentos, con ella se abre toda una serie de “acciones impredecibles de maneras tan peligrosas como inspiradoras”.¹⁶⁶⁷ En este sentido, también significa que no podemos resolver la incertidumbre, sino acogerla en su contingencia. Como vimos a lo largo de este capítulo, son las acciones contrapúblicas y contranarrativas desde la exclusión y la disidencia las que, además de mostrar la violencia sistémica de los bordes del espacio político de aparición establecido y su expresión física, revelan su contingencia y la posibilidad de articular otras formas de cohabitar el mundo, otras realidades, narrativas y sentidos desde los que ampliar y comprender su trama. De modo que habitar el abismo supone que no nos resignamos a aceptar las condiciones que impone la producción de desaparición, sea la nuestra o la de otros, ni tampoco a perpetuar un determinado modelo de aparición, sino que estamos dispuestos/as a resignificar los espacios, las acciones, las narrativas y las identidades.

Esto implica que no basta con reaccionar, resistir o detener la petrificación del mundo, hace falta activar nuevas prácticas, crear nuevas alianzas, nuevos espacios de acción y revelación. Y, por ese motivo, también significa habitar lo que la misma Arendt denominó el “abismo de la libertad”, aquel “abismo de la nada que se abre ante toda acción”, todo comienzo, y que no podía explicarse desde “las categorías de causa y efecto ni tampoco de potencialidad y actualidad”.¹⁶⁶⁸ Este abismo representa algo más que la manifestación de la

¹⁶⁶⁶ Arendt, *DF*, cuaderno VI [14], 129.

¹⁶⁶⁷ Beltrán, “Going Public. Hannah Arendt, Immigrant Action, and the Space of Appearance”, 606.

¹⁶⁶⁸ Arendt, *DF*, cuaderno VI [14], 129.

libertad como interrupción de un espacio y un tiempo, alude a su propia estructura. Pensar la libertad en estos términos obliga a desplazarla del centro del espacio de aparición a sus márgenes y desbordamientos. Habitar el abismo de la libertad es habitar el mismo espacio de (des)aparición en toda su contingencia. Precisamente por ello, es necesario reflexionar continuamente sobre cómo (co)habitarlo, especialmente cuando la libertad se ve amenazada y se reproducen espacios de desaparición.

Comencé esta tesis mencionando las palabras de un trabajador humanitario que había recuperado el cuerpo sin vida de un bebé recién nacido del mar Mediterráneo. Me gustaría concluir este último capítulo evocando un ejemplo contemporáneo protagonizado por las madres que “cruzan” las fronteras que les han arrebatado a sus hijas e hijos y encarnan el abismo entre la aparición y la desaparición.

El pasado noviembre de 2018, durante el 8° Foro Social Mundial de las Migraciones se conformó la Red Mundial de Madres de Migrantes Desaparecidos que integra a madres y familiares de México, Guatemala, El Salvador, Nicaragua, Honduras, España, Italia, Argelia, Túnez, Senegal, Marruecos, Mauritania y Estados Unidos. Esta cumbre mundial organizada por el Movimiento Migrante Mesoamericano y la Carovane Migranti de Italia, se creó con el objetivo de articular redes de solidaridad, comunicación e información entre asociaciones, familiares y madres de diversas zonas del mundo que buscan a sus hijas e hijos desaparecidos. Se unen, según sus propias palabras, para “[solidarizarse] con las familias de víctimas de desaparición forzada en todo este adolorido mundo, donde reinan la impunidad, la violencia y el racismo”;¹⁶⁶⁹ para aunar fuerzas en su oposición a “la normalización de [la] violencia” que ha convertido “nuestros territorios y nuestros mares [...] en grandes fosas”;¹⁶⁷⁰ para demandar “un trato digno apegado a los instrumentos internacionales para las personas migrantes, solicitantes de asilo, refugiadas, y las personas que buscan a sus familiares desaparecidos”;¹⁶⁷¹ para luchar activamente y esclarecer los hechos de su desaparición.

Si esta red permite iluminar muchos de los temas abordados en este capítulo y esta tesis en general, no se debe exclusivamente a que encarna la violencia de la “desaparición”, en este caso en sentido físico, ni a que también refleja las dimensiones simbólicas que la anteceden y posibilitan la falta de respuesta por parte de las autoridades. Tampoco se debe solamente a que estos grupos organicen caravanas que cruzan las fronteras y recorren los territorios

¹⁶⁶⁹ “Manifiesto de la Cumbre Mundial de Madres de Migrantes Desaparecidos”, (sitio web). Comunicado posteoado el 5 de noviembre de 2018 (consultado el 30 de mayo de 2019). Disponible online: <https://movimientomigrantemesoamericano.org/2018/11/05/manifiesto-de-la-cumbre-mundial-de-madres-de-migrantes-desaparecidos/>

¹⁶⁷⁰ *Ídem.*

¹⁶⁷¹ *Ídem.*

donde creen poder encontrar a sus hijas e hijos, sino a que con estas prácticas crean espacios físicos y simbólicos de (re)aparición, que difuminan la separación entre el adentro y afuera de los espacios de (des)aparición. Más bien los habitan en su tensión y contingencia, en su lucha y disputa permanente.

Al compartir las historias de violencia que las unen, sus propias vivencias de la pérdida y el dolor, construyen (contra)narrativas de la experiencia de la violencia. Asimismo, actúan de forma coordinada, comparten información, debaten, crean redes de comunicación, organizan caravanas de búsqueda que toman los espacios públicos invisibilizados donde han podido estar sus hijas e hijos, llevan sus fotos, las muestran, gritan sus nombres, no permiten que “el poder disolvente del tiempo” mencionado antes se lleve su recuerdo ni perpetúe la injusticia de su ausencia. Reclaman el derecho a la verdad y a que aparezcan. Y en esos actos aparecen ellas mismas, se muestran como agentes políticos, crean vínculos con personas y asociaciones que actúan en solidaridad política con ellas, uniéndose a su causa sin obstruir su propia capacidad de agencia. Con sus prácticas mediadoras desde su situación de vulnerabilidad e invisibilidad y desde el dolor y la pérdida, estas madres han iniciado toda una serie de acciones imprevisibles que ponen en evidencia la violencia en sus distintas dimensiones (la violencia estatal y social, la violencia física y excluyente, la violencia ontológica-existencial, la violencia del olvido y la interpretación), así como en su contingencia. Pero también están creando espacios de memoria, de justicia y solidaridad, espacios de (re)aparición. En fin, demuestran que es posible articular otros modos de (co)habitar el mundo y que para ello es necesario pasar de la reacción a la acción. Así, el manifiesto que las une concluye:

“La lucha y la esperanza no se agotan. Nada puede parar a una madre que busca su hijo o su hija. Las madres derribarán todas las barreras y recorrerán todos los kilómetros necesarios hasta llegar a la verdad. *Hacemos un llamado a la sociedad internacional para sensibilizarse con estas historias y esta causa.* Exigimos la no repetición de estos hechos que tanto daño han causado. Ninguna familia debería conocer este dolor. *Las acciones que tomemos ahora son la clave para prevenir más desapariciones.*

[...] Las caravanas de madres que buscan a sus hijas e hijos, no son solamente una respuesta ante la indisposición de los Estados de realizar esta búsqueda, sino que *estas caravanas son en sí mismas formas de buscar personas y a la vez buscar y exigir la verdad y la justicia; de crear otros mundos posibles, contrarios a las geografías del terror.*

Somos las madres del mundo y sus aliados fuertes e imparables. *Hemos reemplazado nuestras lágrimas por la movilización y la esperanza hasta encontrar a nuestras hijas e hijos.*

Nuestra lucha está sustentada por el amor inquebrantable, que intenta crear otro mundo en el cual se comparte con cariño, sembrando vida en lugar de muerte.

Desde nuestro dolor y nuestro amor, les abrazamos fuertemente”¹⁶⁷²

¹⁶⁷² *Ídem.*

CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo he insistido en que la falta de sistematicidad del pensamiento arendtiano no es tanto un problema a resolver como una invitación a reflexionar libremente, sin un orden preestablecido y sin un punto de llegada definitivo. Ahora que hemos llegado al final del recorrido, es necesario recapitular las principales tesis que nos han permitido transitar los meandros de sus reflexiones, no para convertirlas en conclusiones cerradas, sino para descubrir nuevas aperturas o, como la misma Arendt decía en una carta a Mary McCarthy, para descubrir que “pensar es un acto siempre carente de resultados”.¹⁶⁷³

En contraposición a las interpretaciones ortodoxas de su obra, que se detienen en las limitaciones de su vocación por establecer distinciones entre conceptos, esferas y actividades de la vida humana, he optado por dejarme llevar por sus “trenes de ideas”, con sus pliegues y (dis)continuidades, sus aciertos e inconvenientes, intentando en ocasiones ir más allá de ellas. De modo que, sin salir del potencial teórico que ofrece su proyecto filosófico-político y sin negar la relevancia de establecer distinciones como fase analítica para comprender la realidad que nos interpela, este estudio se ha centrado en los espacios de transacción que abren esas distinciones y permiten acceder a la riqueza de su pensamiento a través de sus desbordamientos.

La vía de acceso que elegí para elaboración de esta tesis fue la de la encrucijada entre la identidad personal y la violencia. Tomando como punto de partida la idea de que su teorización de la política y, en conexión con ella, la de la identidad personal, está enraizada en su propia experiencia de la violencia y nunca completamente desvinculada de ella, desplacé el foco de análisis de la conocida contraposición arendtiana entre la “violencia prepolítica” y el “poder político” a la compleja trama de relaciones que su pensamiento permite establecer entre la identidad y la violencia. Además de detectar tensiones, el estudio de esta trama escasamente explorada me permitió descubrir zonas porosas que abren espacios de mezcla entre lo público y lo privado, lo político y lo prepolítico, el poder como espacio de aparición o empoderamiento de la identidad personal y la violencia como desencadenante de la desaparición o desconstrucción de esa identidad. Si este último binomio ha sido clave para el desarrollo de mi trabajo, se ha debido a la necesidad de repensarlo en un contexto histórico en que ha aumentado exponencialmente el número de personas que ven restringido su “derecho a aparecer” y a ser reconocidas en su singularidad única, al mismo tiempo que se

¹⁶⁷³ Arendt y McCarthy, *BF*, 24.

reproducen identidades homogéneas dispuestas a abandonar la suya propia para adentrarse en un “nosotros” excluyente y violento.

Transitar esos espacios de mezcla me permitió obtener los siguientes resultados:

(1) En primer lugar, revalorizar en la obra de Arendt su conceptualización relacional de la identidad personal y de la política como “espacio de aparición”. Esta conceptualización ofrece una alternativa al paradigma que vincula la política a la violencia, sin pasar por alto algunas de sus consecuencias más problemáticas, pero sin perder de vista tampoco los recursos teóricos que sus propias reflexiones ofrecen para superarlas.

(2) Asimismo, me permitió analizar críticamente su comprensión de la violencia desde una perspectiva ampliada, que va más allá de su restricción a una dimensión física e instrumental, y nos invita a pensarla en conexión con la desconfiguración de la identidad personal o como productora de “espacios de desaparición”.

(3) Aunque esto parecía introducir un nuevo binomio en el esquema arendtiano —no ya entre el poder y la violencia, sino entre la construcción intersubjetiva de la identidad personal (o aparición) y la violencia como su destrucción (o desencadenante de la desaparición)— que no podría dar cuenta de cómo continúa o se rehabilita la identidad personal en marcos violentos, he defendido que el estudio entrecruzado de ambos temas en su obra descubre zonas porosas entre el adentro y el afuera de lo que he denominado “espacios de (des)aparición”. Esto me ha permitido demostrar cómo intervienen significativamente en la *trans-formación* de la identidad personal tanto las relaciones pacíficas de acción concertada como las de violencia.

(4) Finalmente, este recorrido me ha permitido revalorizar la vigencia del pensamiento de Hannah Arendt para el estudio de la violencia contemporánea, que no puede comprenderse sin su vinculación a los procesos de (des)configuración de la identidad personal como uno de los problemas políticos más importantes de la sociedad actual, siempre que por “político” entendamos el sentido amplio que ella le asigna y que, lejos de estar restringido al ámbito institucional, remite a ese “espacio de aparición” previo a la constitución formal de la esfera pública.

Si el concepto arendtiano de “espacio de aparición” ha sido central para el desarrollo de este trabajo, se debe precisamente a que enfatiza la estrecha conexión entre su noción de política y su teoría la identidad personal. La primera parte de la tesis se centró en explorar tal relación. A diferencia de otros términos —como el “espacio público”, que acentúa la luminosidad de una esfera política contrapuesta a la privada, o el mismo concepto de “espacio político”, que suele remitir a su institucionalización y concreción física—, este es el que mejor refleja la

dimensión ontológica de un ámbito plural que, más que a una localización física concreta, alude a “la potencialidad de estar juntos” y permite confirmar tanto la realidad del “mundo” como la de los agentes que participan en él, a través de sus acciones y discursos. De modo que, además de producir la realidad de ese mundo compartido a partir de la confluencia de las distintas perspectivas, se articula como un espacio de producción de subjetividades, donde los sujetos no solamente *revelan* su identidad personal, sino que también la *con-forman* en la misma *inter-acción* entre ellos.

Como expuse al comienzo de la tesis, esta (inter)acción (*praxis*) no está desvinculada de los discursos (*lexis*). De hecho, Arendt insiste en la necesidad de mantenerlos unidos porque sin el acompañamiento de la palabra que permite nombrar al agente, la acción tiende a convertirse en una actividad *poiética* y pierde su potencial de comienzo. Por su parte, la palabra desvinculada de la acción pierde su carácter performativo y, sin capacidad para revelar nada ni a nadie, también se convierte en mero medio. Hemos visto que ambos casos introducen el “elemento de violencia” que, según la filósofa, contiene toda actividad productiva, y es precisamente la fusión entre la acción y el discurso, *praxis* y *lexis*, lo que le permite repensar la política más allá de ese esquema de pensamiento *poiético* predominante en la tradición occidental, que la liga al dominio y la violencia. También le permite desplazar la pregunta *¿quién manda sobre quién?* por la de apertura o acogida que se le hace a todo recién llegado o llegada: *¿quién eres tú?*

Tanto la pregunta como la respuesta aparecen en su obra como un acto político, porque la pregunta proviene de la pluralidad de agentes con los que (co)habitamos el “mundo común” y porque la unicidad que revelamos en todo lo que hacemos y decimos nunca está dada de antemano, ni siquiera puede ser percibida por el propio actor o actriz. Al contrario, esa unicidad es la recompensa de la acción con los otros (agentes), lo que me llevó a analizar la dimensión expositiva de la identidad personal; y lo es también del relato biográfico que proviene de los otros (espectadores-narradores), lo que me llevó a indagar en su dimensión narrativa.

Frente a las posturas que priorizan alguna de estas dos dimensiones, he sostenido que ambas coexisten en la propuesta arendtiana en una tensión y complementariedad ineludibles. Por un lado, “el quién” que se muestra en las acciones intangibles nunca puede ser plenamente aprehensible por un relato, que, no obstante, lo rescata del olvido. Por otro lado, sin las acciones que producen historias por sí mismas no habría nada que contar, pero sin la narración que les da cierta coherencia, sentido y tangibilidad, no podrían transmitirse y pasar a formar

parte de la trama del mundo o, como decía Seyla Benhabib, del “tejido de una red de narrativas”¹⁶⁷⁴ que junto a las acciones la articulan.

Al considerar la pregunta *¿quién eres tú?* como punto de partida de su concepción de la política, Arendt se sitúa en las antípodas de la tradición occidental que la había entendido como dominio, al poder como violencia y al sujeto “individual” en términos autorreferenciales. Frente a esta tradición, ofrece una ontología relacional de la política, define el poder como empoderamiento y aplica a la propia identidad personal esta nueva perspectiva relacional, que fue especialmente recuperada por el feminismo, aunque no sin dificultades. Si, por un lado, el enfoque de Arendt permite pensar la identidad personal como una construcción siempre intersubjetiva, pública y política, por otro lado, pretende separarla de las esferas íntima y privada a las que las mujeres hemos estado tradicionalmente vinculadas y relegadas.

En el primer capítulo presté especial atención a estas tensiones. Arendt articula su teoría de la identidad personal en respuesta a su propio encuentro con la violencia totalitaria que había borrado toda frontera entre los ámbitos público y privado. La expulsión de la comunidad política por su identidad judía le demostró que nada era más peligroso para la pluralidad del mundo que intentar articular la vida política y el sentido del sí mismo a partir de “lo recibido” natural o históricamente, y que ninguna “respuesta” a esa experiencia era más peligrosa que la búsqueda de refugio en la vida introspectiva, pues suponía tanto la pérdida del “mundo común” como la del propio “yo”, que sin la compañía de los otros acaba atrapado en su propia introspección.

Con la finalidad de salvaguardar la pluralidad en la que la singularidad se manifiesta, Arendt articula una crítica a las teorías de la identidad personal que restringen la comprensión del sujeto a alguna categoría social (el “yo social”), biológica (el “yo biológico”) o a términos meramente psíquicos (el “yo psicológico”). No obstante, la politización de la revelación de quiénes somos desde la que articula esa crítica tenía como reverso la despolitización o naturalización de la dimensión social, corporal e incluso emocional/afectiva del “yo”, así como de las esferas a las que son relegadas. El resultado de esto es que Arendt construye una teoría de la identidad personal escindida entre una dimensión política reveladora de la unicidad y otra prepolítica (ya sea íntima, privada o social) que nos desindividualiza y, si bien forma parte de “lo que somos”, nada dice de “quiénes somos”.

De hecho, desde esta perspectiva no habría propiamente revelación de la identidad antes del encuentro con los otros. Pero el problema que surgía de esta escisión era precisamente cómo pensar la singularidad única de los que no pueden aparecer ante los otros. Aunque

¹⁶⁷⁴ Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 126.

el análisis de Arendt le permitía enfrentarse a la pretensión totalitaria de dominación total, mostraba limitaciones para analizar aquellas dimensiones de la identidad cuya opresión reside en la imposibilidad de hacer públicas sus demandas, así como también para cuestionar las mismas condiciones que hacen posible la aparición de ciertas identidades mientras que excluyen a otras.

Sin perder de vista estas limitaciones, en el primer capítulo he recuperado algunos recursos que el mismo desarrollo de sus reflexiones ofrece para matizar la distinción entre ambas dimensiones de la identidad, a través del desplazamiento de la atención: de la introspección del “yo” al “diálogo consigo mismo” (el “yo múltiple”), del cuerpo abyecto como amenaza del espacio político al cuerpo activo que aparece, se muestra y actúa en él (el “yo encarnado”) y del rechazo de la relevancia política de “lo dado” a su revalorización según el contexto (el “yo situado”). Este triple desplazamiento me ha permitido recuperar ciertas lecturas feministas más acordes con la complejidad del pensamiento de Arendt, que han revalorizado el potencial de su red conceptual para prevenir los peligros inherentes a las “políticas de la identidad” (*identity politics*), sin que ello tenga como correlato la negación de toda identidad (colectiva o individual) o, como decía Amy Allen, sin que ello derive en una defensa de la “pura fragmentación”, como parece defender Bonnie Honig.

Arendt no rechaza “lo recibido” (el cuerpo, la lengua, la cultura, la religión, etc.) que articula el marco biográfico e histórico-cultural común a partir del cual actuamos. Pero se niega a considerarlo como origen de la comunidad política que determinaría la identidad del grupo y de cada uno de sus miembros. Tanto una como la otra se (re)configuran en la experiencia de la pluralidad y es dicha experiencia la que permite a cada individuo *aparecer* como singularidad única en un mundo que, como considera la filósofa, nos une y separa al mismo tiempo, articulando ese espacio del *entre* que es el espacio de la política. En resumen, frente a la devoción por “lo dado” y a su rechazo total, Arendt ofrece una postura entre lo dado y lo constituido, mediada por las propias exigencias del mundo que ha de ser priorizado.

La ontología relacional que ofrece Hannah Arendt para teorizar la identidad personal no está centrada meramente en la capacidad o incapacidad de agencia del sujeto individual, sino en cómo la gana y transforma en la experiencia de la acción con los otros, en el modo en que articulan el mundo común o como dice Linda Zerilli, en esa “actividad de construcción-de-mundo”.¹⁶⁷⁵ Sin embargo, a lo largo de la tesis he intentado demostrar que la prioridad del mundo compartido no tiene como reverso el desinterés por las singularidades que, de hecho, preservan su pluralidad. Es decir, no significa que la unicidad de los hombres y las

¹⁶⁷⁵ Zerilli, *El feminismo y el abismo de la libertad*.

mujeres, así como la “unidad” precaria que adquieren a través del relato de los narradores, quede relegada a un segundo plano. Significa, más bien, que esa unicidad y unidad biográfica (re)construidas en la experiencia de la pluralidad y el empoderamiento colectivo han sido desesencializadas, para pensarlas en su interrelación con los otros y las circunstancias del mundo, especialmente cuando se trata de un mundo violento.

En este sentido, mi interpretación del pensamiento arendtiano difiere de los enfoques que se limitan a reivindicar su concepción de la identidad personal en términos políticos y relacionales, pero también de los que se centran en la crítica a su despolitización de la dimensión social, corporal y afectiva del “yo”. El análisis de su tratamiento de la identidad desde el encuentro con la violencia, no solo me ha permitido precisar los motivos por los que articula una teoría de la identidad escindida entre lo político y lo prepolítico, sino también encontrar matices que la enriquecen y, sobre todo, enfatizar un tercer momento activado por el encuentro con la violencia en el que las dimensiones supuestamente “prepolíticas” de la identidad se (re)politizan y las fronteras entre “lo que somos” y “quiénes somos” se difuminan.

Si he defendido, yendo más allá de Arendt, que el debate sobre la(s) identidad(es) debería ser una práctica permanente, se debe precisamente a que puede prevenir el ataque a alguna de sus dimensiones. En la medida en que ese debate problematiza los procesos de estrechamiento del mundo que rompen el frágil equilibrio entre la gratitud y la devoción hacia lo dado, permite mantenernos alerta ante el predominio de alguna dimensión de la identidad, así como ante cualquier pretensión de erradicarla. Y si Arendt se ha convertido en una pensadora clave para pensar la construcción de la identidad personal como un problema político central de nuestro propio tiempo violento, no es porque articule una teoría centrada en el sujeto y en su (in)capacidad de acción, sino porque ofrece un marco teórico para pensarlo en relación a las exigencias del mundo en el que predominan tales procesos. Por ese motivo, he sostenido que desplazar el foco de análisis de la dialéctica entre el poder y la violencia a las tensiones entre ésta y la identidad, lejos de introducir un nuevo binomio en su pensamiento político, permite enfatizar aspectos porosos de sus distinciones. Pues la pregunta *¿quién eres tú?* y la necesidad de responder a través de las acciones y la palabra performativa cobra mayor fuerza cuando se petrifican los espacios de aparición, es decir, cuando es urgente confrontar la proliferación de lo que denominé como “espacios de desaparición”.

La segunda parte de la tesis se articuló precisamente en torno al concepto de “espacios de desaparición”. Sin ser propiamente arendtiano, lo he adoptado como una clave interpretativa para analizar su tratamiento de la violencia como contrapunto de su teoría de la política y de la identidad. Considerando los planos histórico, antropológico y (pre)político que el mismo

trabajo de Arendt proporciona para explorar el cruce entre ambas temáticas, he hecho una relectura atenta tanto de las ampliaciones de su comprensión de la violencia como de las posibilidades de “aparecer” en tiempos violentos.

En esta línea, en el tercer capítulo he sostenido que su genealogía histórica de la violencia totalitaria debe ser analizada fundamentalmente como una genealogía de los procesos contemporáneos de desingularización y producción de superfluidad. Sin pasar por alto el potencial destructivo que adquirió la violencia física en el siglo pasado, centrar el estudio en los procesos más recientes me permitió explorar sus mutaciones históricas y sus ecos presentes. Para ello, he tenido en cuenta el marco amplio de análisis arendtiano que pretende dar cuenta de la especificidad de la violencia totalitaria, pero sin perder de vista sus prefiguraciones. Su esfuerzo por comprender la singularidad de los crímenes nazis en el contexto social, político, moral e ideológico global que articuló la experiencia imperialista de conquista, burocratización de la violencia y exterminio de las denominadas “razas inferiores”, demuestra que, si bien ese contexto previo no “causó” la violencia totalitaria, ésta no puede entenderse sin aquél. Tampoco puede entenderse sin el período de habituación a la violencia de la propia sociedad europea durante la Primera Guerra Mundial, que analicé considerando la tesis del “efecto *boomerang*”, como primer impacto del retorno de la violencia exportada a África.

Frente a quienes ven en su interpretación de los crímenes nazis como “ruptura del hilo de la tradición occidental” una actitud acrítica hacia esa tradición, he enfatizado que Arendt no encuentra los elementos de ruptura fuera de esa misma tradición. De ahí la necesidad de analizar las relaciones que establece entre las dos guerras mundiales y el imperialismo desde el complejo conglomerado de continuidades y discontinuidades históricas, que adquieren visibilidad cuando irrumpe el totalitarismo y las “ilumina retrospectivamente”. Además, esta perspectiva permite pensar en términos complementarios la tesis del “efecto *boomerang*” de la violencia imperialista que acaba interiorizándose en Europa y la de la violencia totalitaria como *unicum* histórico. Al tener en cuenta esta complementariedad, el carácter inédito de la violencia totalitaria no aparece como una “singularidad atemporal”, sino como una discontinuidad situada que encarna los excesos de su propio tiempo y que no puede comprenderse desde la mera brutalidad ni tampoco desde las categorías de medio y fin.

La reconstrucción de su genealogía de la violencia atenta a los procesos de desingularización también permitió enfatizar cómo Arendt va articulando un tratamiento de la violencia que no puede restringirse a una dimensión exclusivamente física e instrumental. Si bien en las obras sucesivas a *Los orígenes del totalitarismo* la define en esos términos, en este primer estudio de sus variaciones históricas ofrece una perspectiva que ya en su modalidad impe-

rial debe ser pensada en el marco de un proyecto de expansión y dominación, irreductible a la aniquilación física de los sujetos. Es en la confluencia de la experiencia de la expansión imperialista, de la exportación de la violencia y de la incapacidad de reconocer al “otro diferente” en su singularidad, que a su vez acaba repercutiendo en el sentido del sí mismo de los colonos y en su disposición a renunciar al propio “yo” para adentrarse a un proceso de expansión que lo excede, desde donde deben analizarse las relaciones no-causales, entre la violencia imperialista, la habituación de la violencia durante la Primera Guerra Mundial y la violencia totalitaria. En resumen, solo considerando las complejas interconexiones entre la experiencia de violencia y la desintegración de la identidad personal, tanto de los otros como del sí mismo, se puede comprender la cristalización de una forma de violencia que pretende erradicar la propia condición humana y que, sin ser irracional, deja de ajustarse a una racionalidad instrumental, porque pierde de vista su objetivo o, más concretamente, porque pasa a definirlo en función de la fuerza inherente a su dinámica ilimitada.

Todos estos elementos se concentran en el estudio arendtiano de los campos de concentración y de exterminio como espacios donde confluyen el asesinato de la persona jurídica que priva a los individuos del “derecho a aparecer como unicidad”, el asesinato de la persona moral como privación del “derecho a ser recordados” y, finalmente, el de la propia individualidad como privación del “derecho a la mera apariencia”¹⁶⁷⁶ y, en general, “del derecho a tener derechos”. Este conglomerado ofreció un marco teórico para pensar la aniquilación en masa, no ya de los cuerpos, sino de las singularidades únicas; y, por tanto, para pensar la violencia como desencadenante de los “espacios de desaparición”.

Ser privados de la posibilidad de “aparecer” es una de las formas de violencia más devastadoras que cabe esperar, aunque se articule en las situaciones más cotidianas. En este sentido, he sostenido que no requiere de contextos extremos para desplegarse (como lo era la sociedad totalitaria) y que el pensamiento arendtiano también contribuye al análisis de situaciones mucho más habituales y menos perceptibles de reducción del “mundo común”, que fomentan o imponen la retirada del espacio de aparición, produciendo identidades homogéneas violentas, así como identidades dañadas, expuestas a su violencia. Tampoco requiere de espacios físicos concretos, como fue el caso paradigmático de los campos de concentración y exterminio, y actualmente los son los campos de refugiados, los Centros de Internamiento de Extranjeros o el propio mar Mediterráneo. Del mismo modo que el “espacio de aparición” no tiene por qué aludir a un territorio, sino a la “condición para la posibilidad del estar juntos”,¹⁶⁷⁷

¹⁶⁷⁶ Véase Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights*, 91-92.

¹⁶⁷⁷ Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, 334.

los espacios de desaparición no se corresponden exclusivamente con lugares físicos, sino que remiten fundamentalmente a las condiciones destructoras de esa posibilidad.

En el cuarto capítulo exploré distintas modalidades de la violencia que producen dichas condiciones de desaparición. Tomando como referencia la antropología jerárquica de las actividades de la vida activa que Arendt articula en *La condición humana*, analicé sus relaciones con la (des)configuración de la identidad personal para mostrar que de las reflexiones arendtianas se pueden extraer tres acepciones distintas de la violencia, lo que exige matizar y ampliar su propia definición. Aunque Arendt estableció una distinción analítica entre la necesidad de la labor propia del *animal laborans*, la instrumentalidad del trabajo inherente al *homo faber* y la capacidad de inicio de la acción del *zoon politikón*, la aproximación centrada en su irreductibilidad e inseparabilidad permitió dar cuenta del carácter transversal de la violencia en la jerarquía de la vida activa y cómo entra en conexión con las relaciones que cada una de las actividades establece entre el yo, los otros y el mundo.

En una primera lectura, Arendt parece restringir su noción de violencia al carácter reificador de “la mentalidad del *homo faber*”. Pero en este trabajo he intentado demostrar que sus reflexiones ofrecen más recursos para pensarlo como un fenómeno que no es meramente instrumental, ni en lo que respecta a sus medios ni a su racionalidad. El estudio de la violencia desde su encrucijada con la identidad personal me ha permitido demostrar que ya en su análisis de la extrapolación de la lógica instrumental a las relaciones interhumanas, Arendt no se limita a explorar cómo esa lógica y los instrumentos necesarios para construir el “mundo artificial” de objetos convierten a los cuerpos en objeto de la violencia física, sino que está especialmente interesada en mostrar cómo ello introduce el esquema del pensamiento productivo en la inter-acción humana y acaba reduciendo tanto a la política como a la acción y los individuos a simple medio. Como mencioné antes, su tesis de la contraposición entre el poder y la violencia pretende enfrentarse a “la perspectiva del guerrero” predominante en la tradición del pensamiento político, que los identifica e introduce con ello en las relaciones humanas el “elemento de destrucción” que se manifiesta tanto en el uso de los instrumentos de la violencia para “construir” la comunidad política, como en la instrumentalización de los individuos para sostenerla.

La violencia como destrucción del espacio de aparición e interrupción de la palabra performativa no remite solamente al “silencio coactivo” que imponen los instrumentos violentos, sino que también conlleva el predominio de su racionalidad instrumental. Por eso, es mejor entenderla como una forma obstrucción que reduce a ciertos grupos e individuos a alguna función social. Al no ser reconocidos en su singularidad única y al no poder beneficiarse de

los objetos del mundo que ellos mismos producen —y que, además de aliviar la labor, funcionan como “puntos de referencia” estabilizadores de la identidad personal—, ven restringida su capacidad de agencia y de formar parte del mundo más allá de su mera instrumentalidad. Esto inicia procesos de desvalorización que generalmente preceden a la violencia física, pero que en todo caso conducen a la reducción de los individuos a su mera funcionalidad o bien, una vez perdida su función, a su completa prescindibilidad.

Esta prescindibilidad nos puso en relación con la dimensión ontológico-existencial de la violencia presente en la obra de Arendt, que entra en conexión con la expansión de la lógica procesual y la compulsión de la necesidad propia de la labor a las distintas dimensiones de la vida humana. En este marco de análisis, salió a la luz la crítica a otra tradición del pensamiento político, según Arendt más peligrosa que la que confunde el poder con la violencia: la “tradición de pensamiento orgánico” que introduce metáforas biológicas en la política y entiende tanto al poder como a la violencia en términos naturales, es decir, necesarios.

Teniendo en cuenta estos postulados, he sostenido que, sin llegar a considerar a la violencia como un fenómeno “necesario”, esto es, como una “manifestación del proceso de la vida”,¹⁶⁷⁸ las reflexiones de Arendt no dejan de apuntar a una conexión fundamental entre la “necesidad” y la violencia, que remite a la reducción de las personas a la “monstruosa igualdad del proceso vital”, pero también a la privación de “la felicidad elemental del estar vivos” generalmente pasada por alto. Si bien nunca consideró a la labor como una actividad en sí misma violenta, el desplazamiento de la coacción que impone la muerte a la que impone la propia vida, me ha permitido explorar un tipo de violencia que no es propiamente instrumental ni en sus medios ni en su racionalidad, pero que somete a los seres humanos a “los devoradores procesos de la vida” o les arrebató la posibilidad de satisfacerlos en condiciones normales, respetando sus propios ritmos.

Considerar estos aspectos permitió analizar su tratamiento de la violencia teniendo en cuenta las relecturas biopolíticas de su obra, sin reducirlo a ellas. Desde luego, el análisis de su propuesta desde la crítica a la irrupción del “poder sobre la vida” o, en términos arendtianos, desde la crítica a la “victoria del *animal laborans*” en la época moderna, ha sido clave para comprender ciertas formas menos perceptibles de violencia ligadas a la elevación de la vida biológica a bien supremo, que conlleva la renuncia voluntaria u obligada de la unicidad biográfica a la potencia de la “vida de la especie”. No obstante, en lugar de restringir su crítica a la optimización de esa vida de la especie, Arendt centra su análisis en una dimensión ontológica de una violencia que pretende erradicar tanto la singularidad única de los individuos

¹⁶⁷⁸ Arendt, “OV”, en *CR*, 179. [Trad. cast.: “SV”, en *CR*, 182].

como la propia condición humana, y en las demoledoras consecuencias que eso tiene para el mundo compartido, sin por ello perder de vista el poder disruptivo de la acción, que puede reiniciarlo en las situaciones más adversas.

Si la relegación de los individuos a la vida biológica o la privación de satisfacer sus necesidades supone la exclusión total del espacio de aparición, es porque ya no se trata de la instrumentalización de los individuos para desempeñar alguna función social subordinada, sino de su completa desingularización para convertirlos en parte de un proceso en el que son irrelevantes. De modo que tampoco estamos ya ante la privación de los beneficios del “mundo artificial” que restringe el derecho a aparecer y a alcanzar cierta estabilidad de la identidad personal. En este caso, la privación del mundo común también es total porque encarna la vida en la “amundanía” y la posibilidad de ser desechados por el mero hecho de ser “desechables”, como decía Zygmunt Bauman.

Arendt no articula una teoría pacifista para confrontar ambas tradiciones y modalidades de violencia. Su ontología relacional de la política a favor del poder como empoderamiento del grupo y de la identidad personal ofrece una alternativa al paradigma predominante de la violencia, pero no tiene como reverso una defensa de la no-violencia. A lo largo de la tesis he enfatizado que el discurso pacifista le parecía una actitud ingenua que perdía de vista la realidad del mundo. Para ella, tan peligrosa era la adulación de la violencia, incluso cuando se usa para proteger el mundo común, como cualquier postura moralista que pretenda rechazarla *a priori*, sin considerar sus exigencias. Si, como dije antes, son estas exigencias las que activan procesos (re)politizadores de lo prepolítico, defenderse cuando uno es atacado no debe entenderse en términos meramente personales, sino como una cuestión de responsabilidad política y de cuidado de la pluralidad del mundo.

Precisamente porque su comprensión de la violencia es transversal a otros fenómenos destructivos (como el terror o el mal), pero no se reduce a ellos y a veces aparece como el único modo de hacerles frentes, he defendido que las reflexiones de Arendt sobre esta cuestión adquieren un potencial explicativo de la complejidad del mundo y, por lo tanto, de sus posibles articulaciones con la (de)construcción de la identidad personal. Hay momentos en los que defenderse o colaborar en la defensa de otros ante formas de violencia física, simbólica, estructural, u ontológica-excluyente, puede incorporar actos concretos violentos, especialmente cuando se han agotado las vías que pretenden canalizar la disidencia en otras formas de expresión (como pueden ser la desobediencia civil, las marchas, manifestaciones, huelgas, etc.). Incluso, Arendt consideraba que a veces puede convertirse en el único modo que las víctimas tienen para dar visibilidad a sus demandas y, en casos más extremos, el único modo

de preservar el “derecho a vivir y morir con dignidad”,¹⁶⁷⁹ como quedó reflejado en su defensa de la formación de un ejército judío en los años 40. Pero también consideraba que hay una gran diferencia entre defenderse de la violencia e intentar promoverla, y esa diferencia se articula en torno a si se pretende ampliar o estrechar el mundo compartido.

Arendt era consciente de la necesidad de diferenciar cualitativamente entre ambas modalidades. Por un lado, no dudó en considerar una violencia que en cierto modo está relacionada con la “acción”, siempre que se entienda en términos de “re-acción”, esto es, una variante de la violencia que se articula como respuesta concreta a una ofensa física o al “sentido de justicia” y que, sin tener potencial para fundar el espacio político de aparición, entra en conexión con él para protegerlo o hacerlo accesible a quienes han sido expulsados. Pero, por otro lado, también tuvo en cuenta que esta forma de reacción, por muy justificada y acotada que esté, lleva consigo los riesgos inherentes a su dinámica. En resumen, en tanto que permite salvaguardar el mundo común de los procesos de petrificación y exclusión, no debe ser eliminada, pero precisamente porque incorpora medios violentos, amenaza continuamente con (volver a) ponerlo en peligro.

Esta tensión recorre el pensamiento de Hannah Arendt de principio a fin sin llegar a resolverse. Pero el hecho de que tome una posición central en sus reflexiones la convierte en una tensión fructífera. Lejos de bloquear el análisis del fenómeno de la violencia, acentúa la necesidad de reactivarlo en cada contexto histórico. Por eso, en contraposición a su tesis de que dicho análisis debería relegarse a los técnicos, he defendido que el desarrollo de sus propias reflexiones nos lleva a enfatizar la necesidad de convertir al debate público sobre la violencia en una práctica permanente que responde a las exigencias del mundo y permite explorar sus variaciones y manifestaciones, advertir de los procesos de invisibilización y normalización, así como prevenir su aparición y reproducción.

Atenta tanto a los peligros inherentes al uso de la violencia como a los que derivan de la pretensión de eliminarla, más que al simple rechazo pacifista de la misma, sus reflexiones acentúan la necesidad de preguntarnos cómo responder a ella sin quedar atrapados en su dinámica replicante, es decir, cómo pensar la violencia en sus acotaciones y cómo pensar en quiénes nos convertiremos al confrontarla, sobre todo en los casos en que lo hacemos recurriendo a medios violentos. Es necesario plantear esta doble pregunta, aunque ella sabía que no está en manos de los agentes resolverla, sino de los espectadores y narradores que podrán juzgar sus actos y revelar si contribuyeron a proteger o destruir la pluralidad del mundo.

¹⁶⁷⁹ Arendt, “The Jewish State”, en *JW*, 386. [Trad. cast.: *ESJ*, 482].

No obstante, respecto a la pregunta de si revela algo o alguien el silencio de la violencia cuando se usa para proteger el mundo, hemos llegado a la conclusión de que Hannah Arendt respondería que solo la unión de la acción y la palabra performativa tienen ese potencial o, como mencioné en el cuarto capítulo, que si algo revela la reacción violenta es la im-potencia de ser privados de la participación en el mundo. Es decir, si bien esa reacción puede exponer agravios y manifestar la demanda de atención y de escucha activa, no encarna dicha participación ni puede generarla; si bien puede evitar la petrificación del mundo común, no permite reactivarlo; y si bien puede detener la proliferación de “espacios de desaparición”, no articula nuevos “espacios de aparición”. Para ello es necesario considerar otra pregunta: ¿cómo pasar de la reacción a formas de acción que permitan renovar su potencial de inicio y el poder revelador de las palabras? En fin, cómo pasar de la protección del mundo a su re-inicio, a pesar y a partir de la experiencia de la violencia.

Aunque a veces este tránsito es más ambiguo de lo que Arendt estaría dispuesta a aceptar, de sus propias reflexiones se deduce que el análisis y debate sobre la violencia no puede ser relegado a los técnicos, ni tampoco puede ser pensada como una experiencia exclusivamente desconfiguradora de la identidad personal. Si bien desencadena procesos de desaparición que minimizan las posibilidades de participar en el mundo, de actuar y hablar, de ser vistos y escuchados en los espacios establecidos de aparición, la obra de la filósofa no deja de ofrecer recursos teóricos para pensar cómo aparecer en tiempos violentos.

En la medida en que en ocasiones la reacción violenta puede responder a las circunstancias de un mundo “común” en disolución, ya no aparece como un fenómeno meramente a-político o anti-político, sino como un “fenómeno *marginal en la esfera política*”¹⁶⁸⁰ que, al mismo tiempo que amenaza con destruir esa esfera e imponer la “desaparición”, exige activar nuevas formas de acción o “prácticas mediadoras”, (re)politizadoras de aquellos aspectos prepolíticos por los que ciertos individuos son excluidos o atacados y de quienes emprenden una lucha política para resistir a ella. Este enfoque me ha permitido enfatizar “la violencia del margen” inherente a la delimitación del espacio político de aparición, pero también que es en esos mismos márgenes donde se despliegan prácticas mediadoras que descentran los espacios de aparición y abren nuevas vías para pensar la (re)configuración de la identidad personal en marcos de desaparición.

No podemos perder de vista la despolitización arendtiana de la violencia (física y ontológica-excluyente) “fundadora” de lo político, ni tampoco las lecturas críticas que ven en su proyecto la priorización del “punto de vista interno” de la esfera política, que no permitiría

¹⁶⁸⁰ Arendt, *OR*, 19. [Trad. cast.: *SR*, 19].

cuestionar los accesos a esa esfera ni la delimitación del “afuera constitutivo”. Sin embargo, en el último capítulo desplazé el foco de análisis a las figuras fronterizas (re)politizadoras de lo prepolítico, de los ámbitos de exclusión y de los propios márgenes como espacios de acción, configuración y revelación de la identidad personal. Lejos de reducir a las mujeres y los hombres expulsados de los espacios de aparición establecidos a meros seres “apolíticos”, e incluso “inexistentes”, sin capacidad de agencia ni, por tanto, de revelación, son estos sujetos fronterizos quienes asumen la iniciativa de modificar su situación y en ese acto politizan su propia exclusión, la vulnerabilidad a la que son expuestos, en fin, su experiencia de la violencia como desencadenante de la desaparición. Son ellos los que encarnan la responsabilidad política por reactivar el mundo común que los excluye y en los que Arendt encuentra los mejores ejemplos de revelación. En este sentido, el quinto capítulo demuestra que el estudio entrecruzado del tratamiento arendtiano de la construcción de identidad y la dimensión (pre)política de la violencia ofrece una perspectiva privilegiada para analizar la dialéctica entre lo político y lo prepolítico, repensar sus bordes e intentar desdibujarlos. En definitiva, este nuevo enfoque permite atravesar las fronteras que ella misma establece y explorar el espacio que se abre *entre* los espacios de aparición y desaparición, como morada de una tensión irresoluble.

Desde esta perspectiva, la configuración y revelación de la identidad personal ya no está determinada exclusivamente por el hecho de formar parte de un espacio de aparición oficialmente reconocido, ni dicho espacio puede entenderse como una localización fija e inmutable. Al contrario, en mi trabajo he tratado de mostrar que la identidad personal se relocaliza allí donde los seres humanos actúan juntos y puede (re)surgir en cualquier lugar y contexto, con especial urgencia en contextos violentos. Frente a quienes ven en el espacio arendtiano de aparición un ámbito reservado a unos pocos privilegiados y en la consideración del “quién” que se revela en él, el acceso de un sujeto ya formado, considero que es fundamentalmente el mismo tránsito *entre* los espacios de desaparición y aparición el que *trans-forma* las subjetividades.

Además de dar visibilidad a la violencia excluyente y física de los márgenes, las prácticas/ acciones mediadoras desde la exclusión también manifiestan el carácter impuesto de esos márgenes y la posibilidad de articular otras formas agencia, de co-habitar el mundo común, así como relatos alternativos a los predominantes, que permiten rescatar del olvido a las voces silenciadas y resignificar su trama. Por eso, he insistido en la necesidad de pensar estas voces no como un mero reclamo de inclusión que dejaría intactos los márgenes de los espacios de aparición establecidos, sino también como una *trans-formación* de los espacios de (des)

aparición y de los ámbitos donde puede continuar o rehabilitarse la identidad personal como interacción política.

Así lo demuestran hoy las reivindicaciones de los inmigrantes “sin papeles” y sin un lugar en el mundo compartido que, a pesar de su situación de extrema vulnerabilidad, actúan y asumen el riesgo de la exposición. Y también las acciones de ciudadanas y ciudadanos disidentes que se unen a sus luchas desde una “solidaridad en/de la diferencia” y actualmente están siendo criminalizados. Pero, de forma especialmente paradigmática, lo demuestran las caravanas de madres de migrantes desaparecidos, que en la misma búsqueda de sus hijas e hijos ponen en evidencia la violencia institucional y social que reflejan esas desapariciones, demandan justicia, dan visibilidad a sus historias, traspasan fronteras físicas y simbólicas, y con todas esas acciones construyen contra-narrativas, generan formas alternativas de agencia y de cuidado del mundo, de producción de subjetividad y revelación de la identidad personal, nuevos espacios de (re)aparición que resignifican y transfiguran los propios espacios de (des)aparición. En fin, inician toda una serie de acciones que *trans-forman* el mundo de un modo imprevisible.

Habitar el abismo de la (des)aparición significa convertir esta incertidumbre y esta contingencia en una precaria morada. No se puede resolver la paradoja del “cobijo de la exposición” a los otros que pueden herirnos y al mismo tiempo nos rescatan de la insignificancia y del olvido, pues son ellos quienes perciben la unicidad que revelamos en las palabras y las acciones, son ellos quienes nos dan la “mismidad” como identidad y quienes narran la historia de nuestra vida. De ahí la necesidad de pensar esta paradoja, la violencia y las identidades según las exigencias del mundo, en cada contexto dado. De ahí también, yendo más allá de Arendt, la necesidad de debatir públicamente sobre ellas como prácticas mediadoras entre el adentro y el afuera de los espacios de (des)aparición, que permiten proteger el mundo común del avance de identidades homogéneas y de la privación de poder aparecer en él como singularidades únicas.

Si la relectura centrada en las articulaciones y tensiones que emanan de la encrucijada entre identidad y la violencia en la obra Arendt me ha permitido descubrir zonas porosas de su pensamiento de gran relevancia para pensar la (des)configuración de la identidad personal como un problema político central de nuestro propio tiempo violento, es porque ofrece una perspectiva a partir de la cual es posible repensar la política no ya simplemente como lo que sucede en interior del espacio de aparición establecido, sino como ese intervalo *entre* los espacios de aparición y desaparición, donde se negocian y disputan las condiciones ontológicas del derecho de aparecer.

El objetivo de esta tesis ha sido precisamente transitar esos espacios intermedios abiertos por las distinciones arendtianas. Creo haber demostrado que Hannah Arendt sigue siendo una pensadora imprescindible para repensar la política, así como la configuración/revelación de la identidad personal en relación con los otros y con las exigencias de un mundo que ha convertido en un fenómeno de masas la privación de formar parte de él. Y, sobre todo, sigue siendo imprescindible para pensar cómo activar esas prácticas mediadoras entre el adentro y el afuera de los espacios de (des)aparición, que permiten habitarlos en toda su contingencia.

En una breve nota de su *Diario filosófico*, Arendt se preguntaba sin articular ninguna respuesta: “¿por qué es tan difícil amar el mundo?”.¹⁶⁸¹ Probablemente se deba a esa contingencia, a que no hay un único modo de (co)habitarlo, sino que está siempre por (re) construirse, siempre con los otros; y a que, precisamente por ello, es necesario *reaprender a amar el mundo* en su imprevisibilidad, quizá con más urgencia cuando se convierte en un mundo inhumano. Si, como dice François Collin, “de qué modo actuar para preservar esta humanidad en la inhumanidad implica cada vez una decisión [o mejor, una acción] que no depende de ninguna regla *a priori*”,¹⁶⁸² reaprender a amar el mundo supone reaprender a estar juntos, a pesar de la incertidumbre ante un nuevo (des)encuentro.

¹⁶⁸¹ Arendt, *DF*, Cuaderno XXI [21].

¹⁶⁸² Collin, *Praxis de la diferencia*, 105.

CONCLUSIONS

Throughout this work the emphasis has been placed on the fact that the lack of systematicity in Arendtian thought is not so much a problem needing addressing but rather an invitation to reflect freely, without a pre-determined order or a final destination. Having reached the end of our journey, we must recap the main arguments that have led us down the roads of her reflections, not in order to reach definitive conclusions, but rather to explore new avenues or, as Arendt herself said in a letter to Mary McCarthy, to discover that “thinking is always result-less”.¹⁶⁸³

In contrast to the orthodox interpretations of her work that focus on analyzing the limits of her tendency to draw distinctions between concepts, spheres and activities of human life, I have chosen to go down the path of her “trains of thought” with all their twists and (dis)continuities, attempting, at times, to go beyond them. Therefore, without veering from the theoretical potential provided by her philosophical and political argument or disregarding the relevance of determining distinctions such as the analytical phase to understand the reality challenging us, I have focused on the transactional spaces opened up by these distinctions and which allowed us to access her proposal by way of her outpourings.

The route considered for the production of this thesis was the bind between personal identity and violence. Starting with the idea that her theorization of the political—and in connection thereto, that of personal identity—is rooted in her own experience of violence and never dissociated from it, I shifted the focus from the analysis of the well-known Arendtian opposition between “pre-political violence” and “political power” to the complex web of relationships between identity and violence weaved by her thoughts. In addition to detecting tensions, the study of this web led to the discovery of porous areas that open up spaces that combine the public and private, the political and pre-political, power as a space of appearance or empowerment of personal identity and violence as the trigger to the disappearance or deconstruction of that identity. If the latter pairing is key, it is because of the need to reconsider it in a context where there is an exponential increase in the number of people whose “right to appear” and to be recognized as single persons is restricted, at the same time as the replication of homogenous identities willing to abandon their own identity and immerse themselves in an exclusive and violent “we”.

¹⁶⁸³ Arendt and McCarthy, *BF*, 24.

Firstly, moving through these combined spaces led to a reassessment of her relational conceptualization of personal identity and politics as a “space of appearance” that presents an alternative to the paradigm linking it to violence, without overlooking its more problematic consequences or losing sight of the theoretical resources her own reflections provide in order to get past them. Likewise, it allowed a critical analysis of her understanding of violence from a wider point of view, one that goes beyond the restriction to a physical and instrumental dimension and invites us to consider it in connection to the disconfiguration of personal identity or as a producer of “spaces of disappearance”.

Although this appeared to introduce a new pairing into the Arendtian framework—no longer between power and violence, but rather between the intersubjective construction of personal identity and violence as its destruction—which could not account for how personal identity within violent contexts is restored, I have argued that the study interlacing both subjects explores porous areas between the inside and the outside of what I have called “spaces of (dis)appearance”.

Finally, this journey led to a reassessment of the validity of Arendt’s thought in the study of contemporary violence, which cannot be understood without its link to the processes of (dis) configuration of personal identity as one of the most significant political problems in current society, provided that we understand “political” in the broadest sense and that, far from being restricted to the institutional setting, it refers to the “space of appearance” before the public sphere was formally established.

If the “space of appearance” concept is central to the development of this work, it is because it emphasizes the close connection between her idea of politics and her personal identity theory. The first part of this thesis focused on exploring that relationship. Unlike other terms, it is the one that best reflects the ontological dimension of a plural setting that alludes to the “potential to be together” rather than a particular physical location, and confirms the reality of the “world” as the location of the agents participating therein, through their words and actions. This means that, in addition to producing the reality of that shared world based on the convergence of the different perspectives, it is articulated as a space producing subjectivities, where the subjects do not only *disclose* their personal identity, they also *shape* it in the same *inter-action* with others.

As indicated at the start of my thesis, this (inter)action is not dissociated from the discourses. In fact, Arendt insists on the need to keep them together, because without the accompanying word that allows us to name the agent, the action tends to turn into a *poietic* activity, and it loses its initial potential. For its part, the word dissociated from the action

loses its performativeness and, without an ability to disclose anything or anyone, it also becomes a mere means. Both cases introduce the “element of violence” which, according to the philosopher, contain all the productive activity. The fusion between action and discourse is what allows politics to be thought of beyond the framework of the predominant thought in Western tradition that links it to control and violence, and also allows it to replace the question *who controls who?* with the first question posed to every newcomer person: *Who are you?*

Both the question and the answer appear in her work as a political act, because the question comes from the plurality of agents with whom we (co)inhabit the “common world” and because the uniqueness revealed by everything we do and say never exists beforehand. On the contrary, it is the reward for action with the others (agents). This led me to analyze the expository dimension of personal identity; as well as the biographical account of the others (spectators and narrators) and led me to research the narrative dimension.

Faced with stances that prioritize one of these two dimensions, I have argued that both coexist in her proposal shrouded in inescapable tension and complementarity. On one hand, “the who” that shows up in intangible actions can never be fully pinned down in a story that does, however, save it from oblivion. On the other hand, without the actions that give rise to the stories themselves, there would be nothing to tell, yet without the narration that gives them certain coherence, meaning and tangibility, they could not be conveyed or become part of the web of the world.

When considering the question *who are you?* as a basis for her political proposal, Arendt is diametrically opposed to the Western tradition that had understood it as control, power as violence and the subject in self-referential terms. Instead, she offers a relational ontology of politics, of power as the empowerment of the group and our own personal identity, salvaged particularly by feminism, but not without its stumbling blocks. If, on one hand, it allows us to think of personal identity as an intersubjective, public and political construction, then on the other, it aims to separate it from the intimate and private spheres to which we, as women, have traditionally been relegated.

Chapter one placed special attention on these tensions. Arendt articulates her theory of personal identity in response to her own encounter with the totalitarian violence that had eliminated any frontiers between the public and private sphere. Expulsion from the political community because of her Jewish identity showed Arendt that there was nothing more dangerous than attempting to articulate political life and a sense of self based on “what has been received” naturally and historically, and that no “response” to that experience could

be more dangerous than seeking refuge in introspective life, as it meant both the loss of the “common world” and the “self”, which without the company of others becomes trapped in its own introspection.

In order to safeguard the plurality in which the singularity manifests itself, Arendt articulates a critique of the identity theories that limit the understanding of the subject to a social category (“the social self”) or a biological category (“the biological self”) or to merely psychological terms (“the psychological self”). However, the other side of her politicization of the disclosure of *who* we are would appear to be the depoliticization or naturalization of the social, corporeal, and even the emotional/affective dimension of the “self”, and of the spheres to which they are relegated. As a consequence, Arendt constructs a theory of personal identity divided between a political dimension that reveals a uniqueness and a pre-political one that de-individualizes us, and although it forms part of “what we are”, it says nothing of “who we are”. In fact, from this perspective there would not be any disclosure, as such, of our identity before an encounter with others. However, this distinction has its own limitations. Although her analysis confronted the totalitarian aspiration of total domination, she had difficulties in analyzing those dimensions of identity whose oppression lay in the fact that it was impossible to make her claims public and also in questioning the conditions that make it possible for some identities to appear and others not to.

Without losing sight of these limitations, in chapter one I picked up on some resources arising from her reflections in order to nuance the distinction between both dimensions of identity by shifting the focus from introspection to the “dialogue with one’s self” (the “multiple self”), from the abject body as a threat to political space to the active body that appears and acts upon it (the “embodied self”) and from the rejection of political relevance of the “the given” to its betterment according to the context (the “situated self”). This led me to go over some feminist literature that is more in line with the complexity of Arendt’s thought and that has reappraised the potential of her conceptual network to combat the dangers inherent to the “identity politics”, without any correlative to the negation of all identities.

Arendt does not reject “what has been received”, which she articulates based on the common historical and cultural framework upon which we act, but she refuses to consider it as the origin of the political community that would determine the identity of the group and of the individual. Both (re)configure in the experience of plurality and it is this experience that allows each individual to appear as unique in a world that unites and separates us at the same time, articulating that *between* space: the space of politics. To sum up, faced with

the devotion to “the given” and its rejection, Arendt’s stance sits *between* the given and the created, mediated by the world’s own demands.

The relational ontology provided by Arendt to theorize personal identity is not centered on the individual subject’s ability or inability to act, but rather on how they earn it and transform it into an action experience with the others or, as Linda Zerilli states, in that “world-building activity”,¹⁶⁸⁴ which must be prioritized. Nevertheless, throughout this thesis I have aimed to demonstrate that the other side of the world’s priority is not a disinterest in the singularities which do, in fact, preserve its plurality. In other words, it does not mean that the uniqueness of men and women as well as the precarious “unity” that they acquire through the narrators’ account, is relegated to the sidelines. It does mean, however, that that uniqueness and biographical unity (re)constructed in the experience of plurality have been de-essentialized, to be conceived in their interrelationship with others and the world circumstances, especially with regard to a violent world.

Faced with opinions that limit themselves to defending Arendt’s contribution to considering personal identity in political terms, but also in contrast to those that stop at the critique of the depoliticization of the social, corporeal and affective dimension of the “self”, the analysis of her treatment of identity based on the encounter with violence does not just allow us to specify the grounds on which she articulates an identity theory split between the political and pre-political spheres, it also allows us to find the nuances that soften it and it emphasizes a time when the supposedly pre-political dimensions of identity are (re)politicized, and the frontiers between “what we are” and “who we are” are blurred.

Beyond Arendt’s arguments, if I have defended the fact that the debate on identity/ies should be a permanent practice, it is precisely because it can prevent an attack on one of its dimensions. Inasmuch as it remains attentive to the processes that make the world smaller and break the fragile balance between gratitude and devotion to the given, it allows us to remain alert to the predominance of some aspect of identity as well as any attempt to eradicate it. And if Arendt became a key thinker in the area of thinking of the construction of personal identity as a political problem central to our violent times, it is not because she articulates a theory focusing on the subject and its (in)ability to take action, but rather because she offers a theoretical framework to think of it in relation to the demands of a world where such processes dominate. In this regard, I have argued that, instead of replicating a new pairing, shifting the focus from the analysis to the bond between identity and violence emphasizes that

¹⁶⁸⁴ Zerilli, *Feminism and the Abyss of Freedom*.

the question *who are you?* has greater force when the spaces of appearance are petrified and what I have called “spaces of disappearance” proliferate.

The second part of the thesis hinged on this concept precisely. While not being Arendtian itself, it provided a strategy that can be used to analyze her treatment of violence as a counterpoint to her theory of politics and identity. Given the historical, anthropological and (pre)political plans that Arendt's work provides in order to explore the crossover between both topics, I have undertaken a careful rereading of the extensions of her understanding of violence and the possibilities of “appearing” in violent times.

Along the same lines, in chapter three I argued that her genealogical history of totalitarian violence should be fundamentally analyzed as a genealogy of the contemporary processes of desingularization. Without overlooking the destructive potential that physical violence acquired over the last century, centering the study on these processes enabled me to explore its historical mutations and current impacts, considering the broad framework of Arendtian analysis that aims to describe the specificity of totalitarian violence without losing sight of its prefigurations. Her attempt to understand the singularity of Nazi crimes in the global political context which brought together the imperialist conquest experience, bureaucratization of violence and extermination of the so-called “inferior races” demonstrates that, even if it does not “cause” totalitarian violence, it cannot be understood without it. Neither can they be understood without the period of habituation to the violence in European society during World War I, which I analyzed by taking into account the “boomerang effect”, as the first impact of the return of violence exported to Africa.

In contrast to the critiques that see an acritical attitude to the Western tradition in her interpretation of Nazi crimes as a “rupture in the thread of that tradition”, I have emphasized that Arendt does not find any elements of the rupture outside it. This led to the need to analyze the relations that she establishes between the two World Wars and imperialism based on the complex conglomerate of historical continuities and discontinuities, which become visible when it interrupts totalitarianism and illuminates them retrospectively. That is also why this perspective allows us to consider the “boomerang effect” theories of imperialist violence that ends up internalizing Europe and the theory of totalitarian violence as a historical *unicum* in complementary terms. Considering this convergence, the unprecedented character of totalitarian violence does not appear as a “timeless singularity”, but rather as a situated discontinuity that embodies the excesses of Arendt's own time and that cannot be explained by mere brutality nor by the means and ends categories.

In the same way that the reconstruction of her genealogy of violence targets the desingularization processes, it also emphasizes how Arendt talks about a treatment of violence that cannot be restricted to an exclusively physical and instrumental dimension. Although she defines it in those terms in her works subsequent to *The Origins of Totalitarianism*, in this study on historical variations, she provides a perspective whereby the imperial modality must now be considered in the framework of an expansion and domination project, irreducible to the subjects' physical annihilation. It is area of the convergence of the same experience of imperial expansion, the export of violence and the inability to acknowledge the "different other" in their singularity—which ends up having an effect on the sense of one's self and on the readiness to renounce the "self" in order to penetrate the dynamics of a process that transcends it—where the non-causal relationships between imperialist violence, the habituation of violence during World War I and totalitarian violence, must be analyzed.

All these traits focus on the Arendtian study of the concentration and extermination camps as spaces where the assassination of a juridical person which deprives individuals of the "right to appear as a uniqueness"; the assassination of the moral person as the deprivation of the "right to be remembered" and; finally, that of individuality itself as a loss of the "right to mere appearance",¹⁶⁸⁵ all converge. This conglomerate provided a theoretical framework for the consideration of mass annihilation, not just of bodies but rather of unique singularities and violence as a trigger for disappearance.

Being deprived of the possibility "to appear" is one of the most devastating forms of violence one can anticipate, although it is articulated in the most everyday situations. In this regard, I have argued that extreme contexts are not required for it to unfold and that Arendtian thought also contributes to the analysis of situations that are much more common and less perceptible in terms of the reduction of the "common world". Specific physical spaces are not required either, as was the paradigmatic case of the concentration and extermination camps, and is currently the case with the refugee camps, immigration detention centers or the Mediterranean Sea itself. In the same way that the "space of appearance" does not necessarily have to allude to a territory, but rather the "condition for the possibility to be together",¹⁶⁸⁶ the spaces of disappearance do not correspond to physical places exclusively; instead they fundamentally refer to the destructive conditions of that possibility.

In chapter four, I explored the different modalities of violence that such conditions produce. Taking as a reference the hierarchic anthropology of the *vita activa* activities as

¹⁶⁸⁵ Véase Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights*, 91-92.

¹⁶⁸⁶ Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, 334.

stated by Arendt in *The Human Condition*, the careful analysis of her relationships with the (dis)configuration of personal identity revealed three different definitions of the violence that can be drawn from her reflections and broaden her own definition. Although an analytic distinction was established between the need for the labour of the *animal laborans*, the instrumentality of the work of the *homo faber* and the ability to initiate inherent to the *zoon politikon* action, the approach focusing on its irreducibility and inseparability accounted for how violence enters in contact with the relationships that each of the activities establish between the self, others and the world.

Even though she restricts her notion of violence to the reifying character of “the *homo faber* mentality”, I have attempted to demonstrate that she offers more resources for it to be thought of as a phenomenon that is not just instrumental, neither in its means nor rationality. The study based on the bond with personal identity shows that in her analysis of the extrapolation of that mentality to interhuman relations, Arendt does not limit herself to exploring how the instruments necessary for the construction of the “artificial world” of objects turn bodies into a target for physical violence. Instead, she is particularly interested in how it introduces the productive thought pattern of the Western political tradition to human interaction, which ends up confusing power with violence and reducing politics, action and individuals to a simple means.

From this perspective, violence is best understood as a form of obstruction that reduces certain individuals to a social function. Without being recognized for their singularity and without benefiting from the objects of the world that they produce (which, in addition to alleviating the labor, are “reference points” stabilizing personal identity), these individuals see their ability to act and be part of their world as restricted, beyond their instrumentality. This initiates devaluation processes that generally precede physical violence, but in any case, they go from the reduction of individuals to mere usefulness, to their absolute disposability.

This expendability places us in a relationship with the ontological and existential dimension of the violence in Arendt's work, which comes into contact with the expansion of evolving logic and the compulsion for the particular necessity of labor in the different dimensions of human life. In this framework of analysis, the critique of another traditional political thought came to light, which, according to Arendt, is even more dangerous than the one that confuses power with violence: “the tradition of organic thought”, which understood both power and violence in biological terms, that is to say, as necessary.

Taking into account these hypotheses and not considering violence as a “necessary” phenomenon or “a manifestation of the life process”,¹⁶⁸⁷ I have argued that Arendt's analysis points out a fundamental connection between need and violence. Although she never considered labor as a violent activity in itself, the shift from coercion imposed by (violent) death to that which is imposed by biological life, allowed us to explore a type of violence that is not actually instrumental in neither its means or its rationality, and relegates human beings to “the devouring processes of life” or the impossibility of satisfying them and respecting their own pace. This means total exclusion from the space of appearance, because we are no longer dealing with its instrumentalization in order to take on a subordinate social role, but rather complete desingularization in order to become part of a process for which they are irrelevant. Neither are we facing the deprivation of the benefits of the “artificial world” that restrict the right to appear and reach a certain level of personal identity stability. In this case, deprivation of the ordinary world is also total because it embodies life in the “amundanity” and the possibility of being disposed of, because one is simply disposable, as Zygmunt Bauman said.

In order to confront both traditions and modalities of violence, Arendt does not provide a pacifist theory. Her relational ontology of politics in support of power as empowerment of the group and of personal identity offers an alternative to the violence paradigm, the opposite of which is not the defense of non-violence. This thesis emphasizes the fact that, to her, all pacifist discourse was a naive attitude that lost sight of the reality of the world. For Arendt, adulation of violence, even when it was used to protect her, was as dangerous as any other moralistic stance aiming to reject it *a priori*, without considering the demands of that world. As I stated before, if it is these demands that enable processes that (re)politicize the pre-political, then defending one's self from an attack should not be understood in merely personal terms, but rather as a matter of political responsibility.

Arendt was aware of the need to qualitatively differentiate between defending one's self from violence and trying to promote it, and did not hesitate to take into account a type of violence related to what she understands as “action”, provided that it was understood in terms of “re-action”, that is, a variant of violence, which is articulated as a specific response to a physical offence or to the “meaning of justice” and that, without any potential to establish the political space, comes into contact with it in order to protect it and make it accessible. However, she was also fully aware that this reaction, as reasoned and targeted as it may be, carries the risks inherent to its replicating dynamic. So inasmuch as it allows us to safeguard the common world from the processes of petrification, it should not be eliminated, but

¹⁶⁸⁷ Arendt, “OV”, en *CR*, 179. [Trad. cast.: “SV”, en *CR*, 182].

because it incorporates violent means, it continually threatens to put the world in danger (again).

This tension runs through Arendtian thought from start to finish, without coming to a resolution. However, the fact that it takes a central role in her reflections makes it a fruitful tension. Far from blocking the analysis of the phenomenon of violence, it accentuates the need to reactivate it in each context. For this reason, in contrast to her own argument stating that that analysis should be relegated to technicians, I have argued that the development of her reflections leads us to emphasize the urgency of turning the public debate on violence into a permanent practice, one that would warn of the processes of invisibility and normalization and would prevent them from being repeated in the future.

She warns of the dangers inherent to their use as well as those derived from the aspiration to eliminate them. Her study seems to accentuate the need to ask ourselves: how do we respond to violence without becoming trapped in its replicating dynamic and who do we become when we confront it, particularly in cases where we resort to violent means. It is necessary to ask these questions, even though Arendt knew that it was not in the agents' power to answer them. Instead, it is down to the spectators and narrators, those who could judge the acts and disclose whether they contributed to protecting or destroying the plurality of the world. However, regarding the question of whether the "silence of violence" discloses anything or reveals "someone" when it is used to protect the world, we have concluded that her answer would be that only the joining together of action and the performative utterance have that potential or, as I mentioned in chapter four, if a violent reaction reveals anything, it is the impotence when faced with being deprivation from participating in the world. That is to say, even though that reaction may express grievances, the demand for attention and active listening, it does not embody her and even though it may stop the proliferation of "spaces of disappearance", the reaction itself does not create new "spaces of appearance". To do so, another question must be considered: How do we go from the reaction to forms of action that allow their initial potential and the revealing power of the words to be renewed? In short, how do we go from the protection of the world to its (re)initiation based on and in spite of a violent experience?

Although this transition is more ambiguous than what Arendt would be willing to accept, we have deduced from this analysis that violence cannot be thought of as an experience that exclusively disconfigures personal identity. Even though she triggers processes of disappearance that minimize the possibilities of acting and speaking, of being seen and listened to in the established spaces of appearance, her work does not fail to provide resources

for considering how to appear in violent times. Inasmuch as sometimes the violent reaction is appropriate in the circumstances of the “common” world in dissolution, it no longer appears to be a merely apolitical or anti-political phenomenon, but rather a “*marginal* phenomenon *in the* political realm”¹⁶⁸⁸ which, at the same time as it threatens to destroy this realm and impose “disappearance”, enables new forms of action or “mediating practices” that (re) politicize those aspects from which certain individuals are excluded, that throw those spaces of appearance off-center and open up new ways of thinking about the (re)configuration of personal identity within frameworks of disappearance.

This highlights the “marginal violence” inherent to the delimitation of the political space of appearance, but it is also in these same margins where the aforementioned “mediating practices” unfold. Thus, without losing sight of the Arendtian depoliticization of the “founding” violence of the political sphere or the critics that see her project as prioritizing the “internal point of view” of this sphere, apparently incapable of questioning the accesses or how it constitutes a “constitutive outside”, in the final chapter I have shifted the focus from analysis to border subjects who take the initiative to change their oppressive situation and in doing so politicize the vulnerability to which they are exposed, the settings of exclusivity and of own margins as spaces of action, configuration and disclosure of personal identity.

In this regard, chapter five demonstrates that the study interlacing her treatment of the construction of identity and the pre-political dimension of violence provides a privileged perspective from which to analyze the dialect between the political and the pre-political spheres, to reconsider their borders and attempt to blur them. In short, to cross the borders that she establishes herself and to explore the interval that opens up *between* the spaces of appearance and disappearance, as a dwelling place for unsolvable tension.

From this perspective, the configuration and disclosure of personal identity no longer seemed to be determined by the fact that it formed part of an officially recognized space of appearance nor could this space be understood as a fixed location. It is re-positioned where human beings act together and can (re)emerge in any place and context, with particular urgency in violent contexts. While some see a setting reserved to a few privileged people in the Arendtian space of appearance and access to an already formed subject in the consideration of the “who” revealed therein, I have argued that it is fundamentally the same transition between the spaces of disappearance and appearance that *transforms* the subjectivities.

In addition to making violence in the margins visible, the mediating practices based on exclusion demonstrate her imposed/contingent character and the fact that it is possible to

¹⁶⁸⁸ Arendt, *OR*, 19. [Trad. cast.: *SR*, 19].

articulate other forms of agency and co-habitation, as well as other accounts that rescue silenced voices from oblivion and give a new meaning to the web of the world. For this reason, I have insisted upon the need not to think of these practices as a mere inclusion device that would leave the established spaces of appearance intact, but rather as a *transformation* of the spaces of (dis)appearance in general.

This is evidenced by the examples of claims by immigrants who are “undocumented” and “do not have a place in the world”, and, who, despite their extremely vulnerable situation, act and assume the risk of exposure. Likewise, this is reflected in the actions of the dissident citizens who join in her fight based on what I have called “solidarity in/of difference” and they are also currently being criminalized. However, in a particularly paradigmatic way, it was evidenced by the Caravan of Mothers of Disappeared Migrants, who cross physical and symbolic borders in the search for their sons and daughters, and in doing so reveal social and institutional violence, articulate counter narratives, generate new forms of agency and care of the world, of configuration and disclosure of personal identity, new spaces of (re)appearance that transfigure and give new meaning to the spaces of (dis)appearance in an unforeseeable manner.

Inhabiting the abyss of (dis)appearance means turning this uncertainty and contingency into a precarious dwelling place. Likewise, it means that it is impossible to solve the paradox of “refuge from exposure” to the others that may injure us and at same time rescue us from insignificance and oblivion, since it is they who perceive the unique identity that we disclose through our words and actions, and who narrate the story of our lives. This is due to the need for a public debate on the identities and violence in each given context, turning it into one of those “mediating practices” between the inside and outside of the spaces of (dis)appearance that respond to the demands of the world and allow us to protect it from both the advance of homogenous identities and from being deprived of the power to appear in it.

If the re-reading focusing on the articulations and tensions emanating from the bind between identity and violence in Arendt's work discovers highly relevant porous areas in her thoughts that lead us to see the (dis)configuration of personal identity as a problem central to our own violent times, it is because it provides a perspective from which the political sphere no longer corresponds simply with what happens on the inside of the established space of appearance, but rather with that interval *between* the spaces of disappearance and appearance, where the conditions around the “right to appear” are disputed and negotiated. And if the objective of this thesis was to travel through those intermediary spaces opened up by her reflections, it is because it offers a theoretical framework to reconsider the politics and

the configuration/disclosure of personal identity in relation to others and to the demands of a world that has made being deprived of being part of it into a mass phenomenon. But above all, because it also invites us to reconsider how we can enable these mediating practices between the inside and outside of these spaces of (dis)appearance, which allow us to inhabit them with all their contingencies.

In a short note from her thought diary, Arendt, without giving any answer, wondered: *Why is it so difficult to love the world?*¹⁶⁸⁹ It is probably due to that contingency, that there is no single way of (co)inhabiting it, rather it is constantly being (re)constructed and always with others involved; and, that's precisely why it is necessary to *relearn to love the world* in all its unpredictability, perhaps with greater urgency when it becomes inhumane. If, as Françoise Collin says, "the way we act to preserve this humanity within inhumanity increasingly involves a decision [or better, an action] that does not depend on any rule *a priori*"¹⁶⁹⁰ then relearning to love the world means relearning to be together again, despite the uncertainty of a new (dis)encounter.

¹⁶⁸⁹ Arendt, *DF*, Cuaderno XXI [21].

¹⁶⁹⁰ Collin, *Praxis de la diferencia*, 105.

BIBLIOGRAFÍA

1. Libros, artículos y correspondencia de Hannah Arendt

- (1943) “Los judíos en el mundo de ayer. A propósito de *The World of Yesterday, an Autobiography*, de Stefan Zweig”. En *La tradición oculta*, traducido por Rosa S. Carbó. Barcelona: Paidós, 2004, 75-88.
- (1951) *The Origins of Totalitarianism*. Nueva York: Harcourt Brace and Co., 1979. Trad. castellana de Guillermo Solana de *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza, 2010.
- (1955) “Statelessness”, Berkeley, 1955. *Hannah Arendt Papers*, Library of Congress, Washington, D.C. Disponible online: <https://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/mharendtFolderP05.html>
- (1955) “Del desierto y los oasis”. *Revista de Occidente*, n.º 305 (2006): 99-102.
- (1957) “Labor, trabajo, acción. Una conferencia”, 89-107. En *De la historia a la acción*, traducido por Fina Birulés. Barcelona: Paidós, 1995.
- (1957) *Rahel Varnhagen: La vida de una mujer judía*, traducido por Daniel Najmías. Barcelona: Lumen, 2000.
- (1958) *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1998. Trad. castellana de Ramón Gil Novales de *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1998.
- (1963) *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Nueva York: Penguin Books, 1994. Trad. castellana de Carlos Ribalta de *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Lumen, 2012.
- (1963) *On Revolution*, Nueva York: Penguin Books, 1990. Trad. castellana de Pedro Bravo de *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza, 1988.
- (1965) Hannah Arendt and J. Hans, “Revolution, Violence, and Power: A Correspondence,” *Constellations* 16, n.º 2 (2009): 302-306.
- (1967) “Prólogo” de J., Glenn Gray, *Guerreros: reflexiones del hombre en la batalla*, traducido por Mónica Garrido Fernández. Barcelona: Inédita, 2004.
- (1968) *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. Nueva York: Penguin Books, 1993. Trad. castellana de Ana Luisa Pojak de *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre reflexión política*. Barcelona: Península, 1996.

- (1968) *Men in Dark Times*, Nueva York: Harvest, Brace and World, 1968. Trad. castellana de Claudia Ferrari de *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa, 1990.
- (1968) “La ausencia de ley es inherente en los desarraigados”, traducido por Agustín Serrano de Haro, *Arbor Ciencia, Pensamiento y Cultura* CLXXXVI, n.º 742 (2010): 195-197.
- (1971) “The Legitimacy of Violence as a Political Act?” (conferenciantes: Hannah Arendt, Noam Chomsky, Robert Lowell y Conor O’Brien). En *Dissent, Power, and Confrontation*, editado por Alexander Klein. Nueva York: McGraw-Hill, 1971, 96-133.
- (1972) *Crises of the Republic; Lying in politics, Civil Disobedience; On Violence, Thoughts on Politics, and Revolution*. Nueva York: Harcourt, Brace and Jovanovich, 1972. Trad. castellana de Guillermo Solana. *Crisis de la República*. Madrid: Taurus, 1999.
- (1975) “En recuerdo de Wystan H. Auden”. En *Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura*, editado por Birulés, Fina y Fuster, Lorena. Traducido por Ernesto Rubio. Madrid: Trotta, 2014, 174-185.
- (1978) *The Life of the Mind*. Nueva York: Harvest Book, 1978. Trad. castellana de Fina Birulés y Carmen Corral. *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós, 2012.
- (1979) “Arendt sobre Arendt”, 139-171. En *De la historia a la acción*, traducido por Fina Birulés. Barcelona: Paidós, 1995.
- (1982) *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1992. Trad. castellana de Carmen Corral de *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- (1992) *Arendt-Jaspers Correspondence 1926-1969*, editado por Lotte Kohler y Hans Saner. Trad. inglesa de Robert y Rita Kimber. Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1992.
- (1993) *¿Qué es la política?*, traducido por de Rosa S. Carbó. Barcelona: Paidós, 2007.
- (1994) *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, traducido por Agustín Serrano de Haro, Alfredo Serrano de Haro y Gaizka Larrañaga Argárate. Madrid: Caparros, 2005:
- “¿Qué queda? Queda la lengua materna”, 17-40.
 - “Acerca de la emancipación de la mujer”, 87-89.
 - “La imagen del infierno”, 245-254.
 - “Religión y política”, 443-469.
 - “Una réplica a Eric Voegelin”, 483-491. Original: “A Reply”, *The Review of Politics* 15, n.º 1 (1953): 76-78.
 - “Dedicatoria a Karl Jaspers”, 261-265.
 - “Ya no, todavía no”, 197-202.

- “Aproximaciones al problema alemán”, 135-152.
 - “Culpa organizada y responsabilidad universal”, 153-166.
 - “Los hombres y el terror”, 359-370.
 - “Los huevos rompen a hablar”, 327-343.
 - “La amenaza del conformismo”, 509-513.
 - “Las secuelas del régimen nazi. Informe desde Alemania”, 301-326.
 - “Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración”, 283-299.
 - “Comprensión y política. (Las dificultades de la comprensión)”, 371-393.
 - “De la naturaleza del totalitarismo. Ensayos de comprensión”, 395-434.
- (1995) *Between Friends. The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy, 1949-1975*, editado por Carol Brightman. Nueva York: Harcourt Brace, 1995. Trad. castellana de Ana María Becciu de *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy, 1949-1975*. Barcelona: Lumen, 1998.
- (1998) *Hannah Arendt. Martin Heidegger, Correspondencia (1925-1975) y otros documentos de los legados*, traducido por Adan Kovacsics. Barcelona: Herder, 2000.
- (2002) *Diario filosófico, 1950-1973*, traducido por Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2006.
- (2002) *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, traducido por Marina López y Agustín Serrano de Haro. Madrid: Encuentro, 2007.
- (2003) *Responsibility and Judgment*, editado por Jerome Kohn. Nueva York: Schocken, 2003. Trad. castellana de Miguel Candel de *Responsabilidad y Juicio*. Barcelona: Paidós, 2007.
- (2005) *The Promise of Politics*, editado por Jerome Kohn. Nueva York: Schocken Books, 2005. Trad. castellana de Eduardo Cañas de *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós, 2008.
- (2007) *The Jewish Writings*, editado por Jerome Kohn y Ron H. Feldman. Nueva York: Schocken Books, 2007. Trad. castellana de Miguel Candel, Rosa S. Carbó, Vicente Gómez Ibáñez y Eduardo Cañas de *Escritos judíos*. Barcelona: Paidós, 2009:
- (1941) “The Jewish Army-The Beginning of Jewish Politics?”, 136-139. Trad. castellana de Eduardo Cañas de “El ejército judío: ¿el comienzo de una política judía?”, 211-213.
 - (1941) “Active Patience”, 139-140. Trad. castellana de Eduardo Cañas de “Paciencia Activa”, 214-217.

- (1942) "Jewish Politics", 241-243. Trad. castellana de Eduardo Cañas de "Política judía", 328-330.
- (1943) "We Refugees", 264-274. Trad. castellana de Miguel Cancel de "Nosotros los refugiados", 353-365.
- (1944) "The Jew as Pariah: A Hidden Tradition", 275-297. Trad. castellana de Rosa S. Carbó de "La tradición oculta", 366-388.
- (1944) "Zionism Reconsidered", 343-374. Trad. castellana de Vicente Gómez Ibáñez de "El sionismo. Una retrospectiva", 433-469.
- (1946) "The Jewish State: Fifty Years After, Where Have Herzl's Politics Led?", 375-387. Trad. castellana de Miguel Cancel de "El Estado judío: cincuenta años después. ¿A dónde ha llevado la política de Herzl?", 482.
- (1948) "To Save the Jewish Homeland", 388-401. Trad. castellana de Miguel Cancel de "Salvar la patria judía", 484-499.
- (1963) "The Eichmann Controversy: A Letter to Gershom Scholem", 466-471. Trad. castellana de Miguel Cancel de "La controversia sobre el caso Eichmann. Carta a Gershom Scholem", 569-575.

2. Bibliografía secundaria sobre Hannah Arendt

- Aharony, Michal. "Hannah Arendt and the Idea of Total Domination". *Holocaust and Genocide Studies* 24, n.º 2 (2010): 193-224.
- Allen, Amy. "Power, Subjectivity, and Agency: Between Arendt and Foucault". *International Journal of Philosophical Studies* 10, n.º 2 (2002): 131-149.
- , "Solidarity after Identity Politics: Hannah Arendt and the Power of Feminist Theory". *Philosophy and Social Criticism* 25, n.º (1999): 97-118.
- Bar On, Bat-Ami. *The Subject of Violence. Arendtean Exercises in Understanding*. Nueva York: Rowman & Littlefield Publishers, 2002.
- Bay, Uschi. "What can Arendt's theorising add to critical social workers empowerment practice?", en *TASA & SAANZ Joint Conference 2007. Public Sociologies: Lessons and Trans-Tasman comparisons*. Australian Sociological Association. Conference. Auckland: University of Auckland, 2007. Disponible online: <https://tasa.org.au/wp-content/uploads/2008/12/198.pdf>.
- Beltrán, Cristina. "Going Public. Hannah Arendt, Immigrant Action, and the Space of Appearance". *Political Theory* 37, n.º 5 (2009): 595-622.

- Benhabib Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Nueva York: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
- , *Exile, Statelessness, and Migration: Playing Chess with History from Hannah Arendt to Isaiah Berlin*. Princeton: Princeton University Press, 2018.
- , “«El derecho a tener derechos»: Hannah Arendt y las contradicciones del Estado-nación”. En *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes, ciudadanos*, traducido por Gabriel Zadunaisky. Barcelona: Gedisa, 2005.
- Bernasconi, Roberto. “When the Real Crime Began. Hannah Arendt’s *The Origins of Totalitarianism* and the Dignity of Western Philosophical Tradition”. En *Hannah Arendt and the Uses of History. Imperialism, Nation, Race, and Genocide*, editado por Richard King y Dan Stone. Nueva York: Beghan Books, 2007, 54-67.
- Bernstein, Richard. “Hannah Arendt on Violence and Power”. En *Violence. Thinking without Banisters*. Cambridge: Polity Press, 2013, 78-104.
- , “Prefacio a la edición en español”. En *Violencia, pensar sin barandillas*, traducido por Santiago Rey Salamanca. Barcelona: Gedisa, 2015.
- , “Rethinking the Social and the Political”. *Graduate Faculty Philosophy Journal* 11, n.º1 (1986): 111-130.
- Bickford, Susan, “In the Presence of Others: Arendt and Andalzúa on the Paradox of Public Appearance”. En *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, editado por Bonnie Honig. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1995, 313-335.
- Birulés, Fina y Fuster, Lorena. “Introducción: En la brecha del tiempo”. En Hannah Arendt, *Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura*, editado por Fina Birulés y Fuster Lorena. Traducido por Ernesto Rubio. Madrid: Trotta, 2014, 9-29.
- Birulés, Fina. “Notas sobre Arendt y los feminismos”. En *Entre actos. En torno a la política, el feminismo y el pensamiento*. Madrid, Katz, 2015.
- , *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona, Herder, 2007.
- , “Pensar la violencia y la libertad política. Hannah Arendt”. En *VII Jornadas Peruanas de Fenomenología y Hermenéutica*. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012. Disponible online: <http://textos.pucp.edu.pe/texto/Pensar-la-violencia-y-la-libertad-politica-Hannah-Arendt>.
- , “Contingencia, historia y narración en Hannah Arendt”. En *Congreso Internacional: La filosofía de Ágnes Heller y su diálogo con Hannah Arendt*, coordinado por Ángel Prior Olmos y Ángel Rivero Rodríguez. Murcia: Universidad de Murcia, 2009.
- , “La tradición revolucionaria y su tesoro perdido”. *Daimon*, n.º 26, (2002): 77-85.

- , “Hannah Arendt. Modernidad, identidad y acción”. En *Pensar las Diferencias*, compilado por Mercedes Villanova. Barcelona: Universidad de Barcelona. Instituto Catalá de la Dona, 1994, 21-29.
- Birmingham, Peg. “Superfluity and Precarity: Reading Arendt Against Butler”. *Philosophy Today* 62, n.º 2 (2018): 319-335.
- , “On Violence, Politics, and the Law”. *Journal of Speculative Philosophy* 24, n.º 1, (2010): 1-21.
- , “The An-Archic Event of Natality and the “Right to Have Rights”. *Social Research* 74, n.º 3, (2007): 763-776.
- , *Hannah Arendt and Human Rights: The Predicament of Common Responsibility*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.
- , “Political Affections: Kristeva and Arendt on Violence and Gratitude”. En *Revolt, Affect, Collectivity: The Unstable Boundaries of Kristeva's Polis*, editado por Tina Chanter y Ewa Ziarek. Nueva York: State University of New York Press, 2005.
- Boella, Laura, “¿Qué significa pensar políticamente?” En *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, compilado por Fina Birulés. Barcelona: Gedisa, 2006, 177-234.
- Bohman, James. “The Moral Costs of Political Pluralism: The Dilemmas of Difference and Equality in Hannah Arendt's 'Reflections on Little Rock'”. En *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, editado por Larry May y Jerome Kohn. Cambridge: MIT Press, 1996, 199-219.
- Bowring, Finn. “Imperialism, Racism and Bureaucracy: The Road to Totalitarianism”. En *Hannah Arendt. A Critical Introduction*. Londres: Pluto Press, 2011, 164-187.
- Braun, Kathrin. “Biopolitics and Temporality in Arendt and Foucault”. *Time & Society* 16, n.º 1 (2007): 5-23.
- Bueno Gómez, Noelia. *Acción y biografía: de la política a la historia. La identidad individual en Hannah Arendt*. Valencia: Tirant Humanidades, 2017.
- , “La estructura ontológica del pensamiento de Hannah Arendt”. *Eikasia*, n.º 48, (2013): 79-94.
- Hauke Brunkhorst, “Equality and Elitism in Arendt”. En *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, editado por Dana Villa. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Campillo Iborra, Neus. *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*. Valencia: Universitat de València, 2013.

- , “Identidad oculta y pensar en la fenomenología de lo político de Hannah Arendt”. En *Hannah Arendt. El sentido de la política*, coordinado por Dora Elvira García. México: Porrúa/Tecnológico de Monterrey, 2007, 13-35.
- Campillo Meseguer, Antonio. *El concepto de amor en Arendt*. Madrid: Ababa, 2019.
- , “Animal político. Aristóteles, Arendt y nosotros”, *Revista de Filosofía* 39, n.º 2, (2014): 169-188.
- , “El lugar del juicio: filosofía, política e historia en Hannah Arendt”. En *El lugar del juicio. Seis testigos del siglo XX: Arendt, Canetti, Derrida, Espinosa, Hitchcock y Trías*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2009, 113-154.
- , “Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt”, *Daimon* 6, (2002): 159-186.
- Canovan, Margaret. “Terribles verdades. La política, la contingencia y el mal en Hannah Arendt”. En *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, editado por Fina Birulés y traducido por Javier Eraso Ceballos. Madrid: Sequitur, 2001, 53-70.
- , *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- , “A Case of Distorted Communication: A Note on Habermas and Arendt”. *Political Theory* 11, n.º 1 (1983): 105-116.
- , *The Political Thought of Hannah Arendt*. Londres: Dent and Sons, 1974.
- Castor M. M. Bartolomé Ruiz. “Crítica a las tesis naturalistas de la vida humana. Un diálogo con Hannah Arendt”. *Isegoría*, n.º 45 (2011): 609- 624.
- Cocks Joan. “On Commonality, Nationalism, and Violence: Hannah Arendt, Rosa Luxemburg, and Frantz Fanon”. *Women in German Yearbook* 12, (1996): 39-51.
- Collin, Françoise. *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad*. Barcelona: Icaria, 2006.
- Cordero Rodrigo. “It Happens ‘in-between’: On the Spatial Birth of Politics in Arendt’s On Revolution”. *European Journal of Cultural and Political Sociology* 1, n.º 3 (2014): 249-265.
- Correia, Adriano. “¿La política occidental es co-originariamente biopolítica? Agamben frente a Foucault y Arendt”. *Revista Observaciones Filosóficas* 8, (2009): Disponible en: <http://www.observacionesfilosoficas.net/lapoliticaoccidental.htm>
- Cruz, Manuel. “Hannah Arendt: filósofa en tiempos de perplejidad”. *Daimon*, n.º 26, (2002): 33-41.
- Di Pego, Anabella. “Hacia una política posfundacional: Reconsideraciones en torno de la revolución, la fundación y el poder en Hannah Arendt”. En *Revolución y violencia en*

- la filosofía de Hannah Arendt*, editado por Marco Estrada Saavedra y María Teresa Muñoz, 105-140. Ciudad de México: El Colegio de México, 2015, 105-139.
- , “La revolución y el problema del origen. La fundación reconsiderada desde un horizonte político posfundacional”, en *Cadernos de Filosofia Alemã* 21, n.º 3 (2016): 79-92.
- , “La identidad 'narrativa' en Hannah Arendt. Una crítica de la interpretación de Paul Ricoeur”. En *VII Jornadas de Investigación en Filosofía*. La plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Filosofía, 2008. Disponible online: <http://www.aacademica.org/000-077/39.pdf>. Versión revisada: “La revelación del *quién* en el mundo contemporáneo. Consideraciones a partir de las concepciones de Hannah Arendt y de Paul Ricoeur”. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, n.º 43 (2012): 45-78.
- , “Poder, violencia y revolución en los escritos de Hanna Arendt. Algunas notas para repensar la política”. *Nueva Época* 19, n.º 52 (2006): 101-122.
- Dietz, Mary G. “Feminist Receptions of Hannah Arendt”. En *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, editado por Bonnie Honig. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1995, 17-50.
- Dikeç, Mustafa. “Beginners and Equals: Political Subjectivity in Arendt and Rancière”. *Transactions of the Institute of British Geographers* 38, n.º 1 (2013): 78-90.
- , “Space as a Mode of Political Thinking”. *Geoforum* 43, n.º 4 (2012): 669-676.
- Dish, Lisa. “‘Please Sit Down, but Don’t Make Yourself at Home’: Arendtian ‘Visiting’ and Prefigurative Politics of Consciousness Raissing”. En *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, editado por Craig Calhoun y John McGowan. Mineapolis: University of Minnessota Press, 1997.
- Donner, Federico. “Biopolítica, totalitarismo e individuación. Lecturas de Agamben y silencios de Foucault en torno a la obra de Arendt”. En *Lecturas de Arendt. Diálogos con la literatura, filosofía y política*, editado por Julia Smola, Claudia Bacci y Paula Hunziker. Córdoba Argentina: Brujas, 2012, 101-117.
- Dossa, Shiraz. “Human status and politics: Hannah Arendt on the Holocaust”. *Canadian Jewish Population Studies* 13, n.º 2 (1980): 309-323.
- Drews Lucas, Sarah. *The Primacy of Narrative Agency: A Feminist Theory of the Self*. Tesis doctoral, Faculty of Arts and Social Sciences, Department of Philosophy, The University of Sydney, 2016.
- Duarte, André. “Biopolítica y diseminación de la violencia. Hannah Arendt y la crítica del presente”. *Pasajes de pensamiento contemporáneo* 13, n.º 2 (2004): 97-105.

- Duvall Jacobitti, Suzanne. "Thinking about the Self". En *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, editado por Larry May y Jerome Kohn. Cambridge: MIT Press, 1996, 199-219.
- , "Hannah Arendt and the Will". *Political Theory* 16, (1988): 53-76.
- Esquirol, Josep María. "En la encrucijada de la política: poder frente a violencia y dominio". En *En torno a Hannah Arendt*, compilado por Fina Birulés y Manuel Cruz. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994.
- Estrada Saavedra, Marco. "Los límites de la representación: juicio, exclusión y violencia en Hannah Arendt". En *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt*, editado por Marco Estrada Saavedra y María Teresa Muñoz. Ciudad de México: El Colegio de México, 2015, 253-271.
- Fantauzzi, Stefania. "La violencia como momento pre-político y elemento de resistencia en la reflexión de Hannah Arendt", En *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt*, editado por Marco Estrada Saavedra y María Teresa Muñoz. Ciudad de México: El Colegio de México, 2015, 273-304.
- Finlay, Christopher J., "Hannah Arendt's Critique of Violence". *Thesis Eleven* 97, n.º 1 (2009): 26-45.
- Flynn, Bernard. "The Places of the Work of Art in Arendt's Philosophy", *Philosophy & Social Criticism* 17, (1991): 217-228.
- Forti, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la Polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, traducido por Irene Romera Pintor y Miguel Vega Cernuda. Madrid: Cátedra, 2001.
- Frazer Elizabeth y Hutchings Kimberly, "On Politics and Violence: Arendt Contra Fanon", *Contemporary Political Theory* 7, n.º 1 (2008): 90-108.
- Frazer Elizabeth, "Power and Violence". En *Hannah Arendt. Key Concepts*, editado por Patrick Hayden. Londres: Routledge, 2014, 167-184.
- Franzé, Javier. "El acuerdo como sede de la violencia: notas sobre la crítica de Arendt a la relación entre política y dominación en Max Weber". *Revista Diecisiete* n.º 2 (2011): Disponible online: <http://www.diecisiete.mx/estudios-criticos/ano-1-numero-2-2011/64el-acuerdo-como-sede-de-la-violencia-a-proposito-de-la-critica-de-hannah-arendt-a-la-relacion-entre-politica-y-dominacion-en-max-weber.html>
- Fuentes, Juan José. "Vida, natalidad y libertad en Hannah Arendt: objeciones a ciertas Lecturas biopolíticas del pensamiento arendtiano". *Isegoría*, n.º 44 (2011): 239-255.
- Fuss, Peter. "Hannah Arendt's conception of Political Community". En *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, editado por Melvyn A. Hill. Nueva York: St. Martin's, 1979, 157-176.

- García González, Dora Elvira, *Del poder político al amor al Mundo*. México: Porrúa, 2005.
- , “La construcción comunitaria de la identidad y su posible relación con el multiculturalismo”. *Devenires II*, n.º 3 (2001): 87-104.
- Gine, Kathrin T. *Hannah Arendt and the Negro Question*. Indiana: Indiana University Press, 2014.
- Gómez Ramos, Antonio. “Política sin medios y violencia sin fines: Hannah Arendt y Walter Benjamin sobre la violencia”. *Cuaderno gris*, n.º 10 (2012): 187-206.
- Gündoğdu Ayten. *Rightlessness in an Age of Rights: Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants*. Nueva York: Oxford University Press, 2015.
- , “Arendt on Culture and Imperialism: Response to Klausen”. *Political Theory* 39, n.º 5 (2011): 661-667.
- , “Statelessness and the Right to Have Rights”. En *Hannah Arendt. Key Concepts*, editado por Patrick Hayden. Londres: Routledge, 2014, 119-120.
- Habermas, Jürgen. “Hannah Arendt”. En *Perfiles filosófico-políticos*, traducido por Miguel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1975, 200-222.
- Hartsock, Nancy. “Alternative Tradition: Women on Power”. En *Money, Sex, and Power: Toward a Feminist Historical Materialism*. Boston: Northeastern University Press, 1985, 210-230.
- Hayden Patrick y Saunders Natasha. “Solidarity at the Margins: Arendt, Refugees, and the Inclusive Politics of World-Making”. En *Arendt on Freedom, Liberation, and Revolution*, editado por Kei Hiruta. Londres: Palgrave Macmillan, 2019, 171-199.
- Herzog Annabel, “The Concept of Violence in the Work of Hannah Arendt”. *Continental Philosophy Review* 50, n.º 2 (2017): 165-179.
- Heuer Wolfgang, Heiter Bern y Rosenmüller Stefanie, coord. *Arendt Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: J.B., Metzler, 2011.
- Heuer, Wolfgang. “El mal como omnipotencia: ir más allá de los límites”. En *Confrontando el mal. Ensayos sobre violencia, memoria y democracia*, editado por Antonio Gómez Ramos y Cristina Sánchez Muñoz. Madrid: Plaza y Valdés, 2016, 51-67.
- , “Política y coraje cívico”. En *Hannah Arendt: política, violencia, memoria*, editado por Laura Quintana y Julio Vargas. Bogotá: Universidad de los Andes, 2012, 17-33.
- , “Europe and Its Refugees: Arendt on the Politicization of Minorities”. *Social Research* 74, n.º 4 (2007): 1159-1172.

- Hilb, Claudia. "Principio del *Initium*". En *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt*, editado por Marco Estrada Saavedra y María Teresa Muñoz. Ciudad de México: El Colegio de México, 2015, 67-102.
- , "Violencia y Política en la obra de Hannah Arendt". *Sociológica* 16, n.º. 47, (2001):11-44.
- , "Justicia, Reconciliación, Perdón. ¿Cómo fundar una comunidad después del crimen?". En *Lecturas de Arendt. Diálogos con la literatura, filosofía y política*, editado por Julia Smola, Claudia Bacci y Paula Hunziker. Córdoba Argentina: Brujas, 2012, 191-205.
- Honig, Bonnie. "Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity". En *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, editado por Bonnie Honig. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1995, 135-166.
- , "Arendt, Identity and Difference". *Political Theory* 16, (1988): 77-98.
- , "Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic". *The American Political Science Review* 85, n.º1 (1991): 97-113.
- Hull, Isabel. "Military Culture and the Production of 'Final Solutions' in the Colonies. The Example of Wilhelminian Germany". En *The Specter of Genocide Mass Murder in Historical Perspective*, editado por Robert Gellately y Ben Kiernan. Nueva York: Cambridge University Press, 2003, 141-162.
- Hull, Margaret Betz. *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*. Londres y Nueva York: Routledge, 2002.
- Hunziker, Paula. "Avatares de la Crítica: Hannah Arendt lectora de la "generación del frente". En *Lecturas de Arendt. Diálogos con la literatura, filosofía y política*, editado por Julia Smola, Claudia Bacci y Paula Hunziker. Córdoba Argentina: Brujas, 2012, 73-87.
- Ilivitzky, Matías. "Orígenes de la biopolítica: tensiones entre Foucault y Arendt". *Araucaria* 14, n.º 27 (2012): 24-41.
- Jackson, Michael *The Politics of Storytelling. Variations on a Theme by Hannah Arendt*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2013.
- Kateb, George. *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*. Totowa: Rowman and Allanheld, 1984.
- Keenan, Alan. "Promises, Promises: The Abyss of Freedom and the Loss of the Political in the Work of Hannah Arendt". *Political Theory* 22, n.º 2 (2016): 297-322.
- Keller Hirsch, Alexander. "The Promise of the Unforgiven: Violence, Power and Paradox in Arendt" 39, n.º 1 (2012): 45-61.
- Kellogg, Catherine. "Butler's Arendt". *Philosophy Today* 62, n.º 2 (2018): 357-376.
- Klausen, Jimmy Casas. "Reply to Gündoğdu". *Political Theory* 39, n.º 5 (2011): 668-673.

- , “Hannah Arendt's Antiprimitivism”. *Political Theory* 38, n.º 3 (2010): 394-423.
- Kohn, Carlos. “Solidaridad y poder comunicativo: la praxis de la libertad en la filosofía política de Hannah Arendt”. *Res Publica*, n.º 5 (2000): 73-92.
- Kohn, Carlos y Miguel Ángel Martínez Meucci. “La *Constitutio Libertatis* y “la cuestión social” en *Sobre la revolución*”. En *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt*, editado por Marco Estrada Saavedra y María Teresa Muñoz. Ciudad de México: El Colegio de México, 2015, 171-210.
- Krieger, Leonard. “The Historical Hannah Arendt”. *The Journal of Modern History* 48, n.º 4 (1976): 672-684.
- Kristeva, Julia. *El genio femenino. 1. Hannah Arendt*, traducido por Jorge Piatigorsky. Buenos Aires: Paidós, 2000.
- , *Hannah Arendt. Life is a narrative*. Toronto: University of Toronto Press, 2014.
- Lang, Johannes. “Explaining Genocide: Hannah Arendt and the social-scientific concept of dehumanization”. En *The Anthem Companion to Hannah Arendt*, editado por Peter Baehr y Philip Walsh. Nueva York: Anthem Press, 2017, 175-196.
- Lee, Christopher J. “Race and Bureaucracy Revisited: Hannah Arendt's Recent Reemergence in African Studies”. En *Hannah Arendt and the Uses of History. Imperialism, Nation, Race, and Genocide*, editado por Richard King y Dan Stone. Nueva York, Beghan Books, 2007, 68-86.
- Lipcen Erika “Etienne Tassin lector de Hannah Arendt. Aportes para pensar la noción de sujeto político”. *Revista Digital de Filosofía* 9, n.º IX (2014): 34-44.
- López Merino, María José. “Indignación política. Reflexiones desde el pensamiento de Hannah Arendt”. *Alpha*, n.º 38 (2014): 243-252.
- Luquín, Calvo. Andrea “Hannah Arendt frente a las sombras de Europa”. En *Congreso Internacional La filosofía de Ágnes Heller y su diálogo con Hannah Arendt*, coordinado por Ángel Prior Olmos y Ángel Rivero Rodríguez. Murcia: Universidad de Murcia, 2009.
- Madrones, José María. “Violencia y democracia. Sobre el concepto político de violencia en Hannah Arendt”. En *Pensando en la violencia. Desde W. Benjamin, H. Arendt, R. Girard y P. Ricoeur*, coordinado por José Antonio Binaburo Iturbide y Xabier Etxeberria. Madrid: Los Libros de la Catarata, 1994, 39-58.
- Mantena, Karuna. “Genealogies of Catastrophe. Arendt on the Logic and Legacy of Imperialism”. En *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt*, editado por Seyla Benhabib. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 83-112.

- Markell, Patchen. "Arendt's Work: On the Architecture of *The Human Condition*". *College Literature* 38, n.º 1 (2011): 15-44.
- McGowan, John. "Must Politics Be Violent? Arendt's Utopian Vision". En *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, editado por Craig Calhoun y John McGowan. Mineapolis: University of Minnesota Press, 1997, 263-296.
- McLaren, Margaret A. "Review: The Subject of Violence: Arendtean Exercises in Understanding by Batami Bar On". *Hypatia* 18, n.º 2, (2003): 205-208.
- Moruzzi, Norma Claire. *Speaking through the Mask: Hannah Arendt and the Politics of Social Identity*. Ithaca: Cornell University Press, 2000.
- , "Re-Placing the Margin : (Non)Representations of Colonialism in Hannah Arendt's *The Origins of Totalitarianism*,". *Tulsa Studies in Women's Literature* 10, n.º 1 (1991): 109-120.
- Dirk Moses, "Hannah Arendt, Imperialism, and the Holocaust". En *German Colonialism. Race, The Holocaust, and Postwar Germany*, editado por Langbehn Volker y Salama Mohammad. Nueva York: Columbia University Press, 2011, 72-92.
- María Teresa Muñoz. "Revolución y violencia. Reflexiones en torno a lo político". En *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt*, editado por Marco Estrada Saavedra y María Teresa Muñoz. Ciudad de México: El Colegio de México, 2015, 305-340.
- Martínez, Miguel Ángel. "Del *Homo faber* al *Animal laborans*: la violencia de la racionalidad instrumental". En *En-claves del pensamiento* I, n.º 1, (2007): 39-62.
- Norton, Anne. "Heart of Darkness: Africa and African Americans in the Writings of Hannah Arendt". En *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, editado por Bonnie Honig. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1995, 247-261.
- Owens, Patricia. *Between War and Politics. International Relations and the Thought of Hannah Arendt*. Nueva York: Oxford University Press, 2007.
- , "Not life but the world is at stake: Hannah Arendt on Citizenship in the Age of the Social". *Citizenship Studies* 16, n.º 2 (2012): 297-307.
- Oksala, Johanna. "Violence and Biopolitics of Modernity". *Foucault Studies* 10, (2010): 23-43.
- Palomar Torralbo, Agustín. "Conformismo, banalidad y pensamiento: figuras de la alienación en las sociedades de masas según Hannah Arendt". *Astrolabio*, n.º. 11 (2011): 349-358.
- Hannah Fenichel Pitkin. *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

- , “Conformism, Housekeeping and the Attack of the Blob: The Origins of Hannah Arendt’s Concept of the Social”. En *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, editado por Bonnie Honig. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1995, 51-81.
- , “Justice: On Relating Private and Public”, *Political Theory* 9, n.º 3. (1981): 327-352.
- Parietti, Guido. “Arendt on Power and Violence”. En *The Anthem Companion to Hannah Arendt*, editado por Peter Baehr y Philip Walsh. Nueva York: Anthem Press, 2017, 197-220.
- Passerin d’Entrèves, Maurizio. *The political philosophy of Hannah Arendt*. Londres: Routledge, 1994.
- Poza, Alicia. “Hannah Arendt: un pensamiento narrativo”. En *La mela proibita. Saggi e pensieri di Scrittrici del Novecento*, editado por María Belén Hernández González y María Gloria Ríos Guardiola. Roma: Aracne, 2015, 233-256.
- Prior Olmos, Ángel. “El debate sobre violencia: Arendt y Fanon”. En *Populismo versus Republicanismo. Genealogía, historia, crítica*, editado por José Luis Villacañas Berlanga y César Ruiz Sanjuán. Madrid: Biblioteca Nueva, 2018, 131-154.
- , *Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2009.
- , “Revisitando el *bios theoretikós*: Hannah Arendt y la complejidad de las actividades mentales”. *Daimon*, suplemento 2, (2008): 271-282.
- Quintana, Laura. “Singularización política (Arendt) o Subjetivación ética (Foucault): dos formas de interrupción frente a la administración de la vida”. *Revista de Estudios Sociales* 43, (2012): 50-62.
- , “Pensamiento y memoria”. En *Hannah Arendt: política, violencia, memoria*, editado por Laura Quintana y Julio Vargas. Bogotá: Universidad de los Andes, 2012, 49-66.
- , “Identidad sin sujeto: Arendt y el mutuo reconocimiento”. *Ética & Política* XII, 2 (2010): 430-448.
- , “Vida y política en el pensamiento de Hannah Arendt”. *Revista de Ciencia Política* 29 n.º 1 (2009): 185-200.
- Remi, Peeters. “Against Violence, but Not at Any Price,” *Ethical Perspectives* 15, n.º 2 (2008): 169-192.
- Reshaur, Ken. “Concepts of Solidarity in the Political Theory of Hannah Arendt”. *Canadian Journal of Political Science* 25, n.º 4 (1992): 723-736.
- Ricoeur Paul. “Power and Violence”. *Theory Culture Society*, traducido por Lisa Jones, 27, n.º 5 (2010): 18-36.

- Rivera García, Antonio. "Crisis de autoridad: sobre el concepto político de «autoridad» en Hannah Arendt". *Daimon*, 26 (2002): 87-106.
- Roviello, Anne-Marie. "Roviello. "The Hidden Violence of Totalitarianism: The Loss of the Groundwork of the World", *Social Research* 74, n.º 3, (2007): 923-931.
- Sánchez Muñoz, Cristina. "Hannah Arendt: hacia una fenomenología del totalitarismo". En *Nazismo, derecho, Estado*, coordinado por Francisco Javier Blázquez Ruiz. Madrid: Dykinson, 2014, 257-284.
- , "Hannah Arendt: Los caminos de la pluralidad". *Cuaderno Gris, Época III*, 9 (2007): 221-237.
- , "Hannah Arendt". En *Pensadoras del siglo XX, Tomo I*, editado por M^a José Guerra y Ana Hardisson. Oviedo: Nobel, 2006.
- , *Hannah Arendt. El espacio de la política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 2003.
- , "Hannah Arendt: ¿Jerusalén o América? La fundación de la comunidad política". *Daimon* 26, (2002): 57-76.
- Sari, Yasemin. "An Arendtian Recognitive Politics". *Philosophy Today* 61, n.º 3 (2017): 709-735.
- Schaap, Andrew. "The Politics of Need". En *Power, Judgment, and Political Evil: in Conversation with Hannah Arendt*, editado por Andrew Schaap, Daniel Karalēs y Vrasides Karales. Farnham England: Ashgate, 2010, 157-169.
- , "Enacting the 'Right to Have Rights': Jacques Rancière's Critique of Hannah Arendt", *European Journal of Political Theory* 10, n.º 1 (2011): 22-45.
- Shenhav, Yehouda. "Beyond 'Instrumental Rationality': Lord Cromer and the Imperial Roots of Eichmann's Bureaucracy", *Journal of Genocide Research* 15, n.º 4 (2013): 379-399.
- Sjöholm, Cecilia. "Tensions of Law: Tragedy and the Visibility of Lives". En *Doing Aesthetics with Arendt: How to See Things*. Nueva York: Columbia University Press, 2015, 105-132.
- Straehle, Edgar. Tesis doctoral Edgar Straehle Porras. *Hannah Arendt: Una lectura desde la autoridad*. Universitat de Barcelona. Facultat de Filosofia, 2016. Disponible online: https://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/399927/ESP_TESIS.pdf?sequence=1
- , "Entre Arendt y Zerilli: algunas observaciones sobre el concepto de *entre*," *Daimon*, n.º 63 (2014): 65-80.
- Swift, Simon. "Hannah Arendt, Violence and Vitality". *European Journal of Social Theory* 16, n.º 3 (2013): 357-376.

- , *Hannah Arendt*. London: Routledge, 2008.
- Tassin, Étienne. “Hannah Arendt frente a la globalización”. En *Lecturas de Arendt. Diálogos con la literatura, filosofía y política*, editado por Julia Smola, Claudia Bacci y Paula Hunziker. Córdoba, Argentina: Brujas, 2012, 207-219.
- Topper, Keith. “Arendt and Bourdieu between Word and Deed”. *Political Theory* 39, n.º 3 (2011): 352-377.
- Urabayan, Julia. “La autonomía de lo político frente a lo personal y lo social-económico en la obra de Arendt”. *Revista de Filosofía* 39, n.º 1, (2014): 7-27.
- , “La guerra y el mal en la obra de Hannah Arendt”. En *La cólera de Occidente. Perspectivas filosóficas sobre la guerra y la paz*, editado por Pérez Hernández y Fernando Miguel, 135-173. Madrid: Plaza y Valdés, 2013.
- , “Identidad narrativa y vida humana en la obra de Hannah Arendt”. *Eikasia* I, n.º 50, (2013): 161-168.
- , “Europa bajo el prisma de la paria en la obra de Hannah Arendt”. En *La filosofía y la identidad judía*, editado por Elena Nájera Pérez y Fernando Pérez Herranz. Valencia: Pre-Textos, 2010, 203-221.
- , “Poder versus violencia en la filosofía de Hannah Arendt: la política como acción creadora del mundo humano”. En *Congreso Internacional La filosofía de Ágnes Heller y su diálogo con Hannah Arendt*, coordinado por Ángel Prior Olmos y Ángel Rivero Rodríguez. Murcia: Universidad de Murcia, 2009.
- Vatter, Miguel. “Nativity and Biopolitics in Hannah Arendt”. *Revista de Ciencia Política* 26, n.º 2 (2006): 137-160.
- Villa, Dana. *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- , “Political Violence and Terror: Arendtian Reflections”. *Ethics & Global Politics* 1, n.º 3, (2008): 97-113.
- , “Genealogies of Total Domination: Arendt, Adorno, and Auschwitz”. *New German Critique*, n.º 100, (2007): 1-45.
- Voegelin Eric, “The Origins of Totalitarianism”. *The Review of Politics* 15, n.º 1 (1953): 68-76.
- , “Concluding Remark”. *The Review of Politics* 15, n.º 1 (1953): 84-85.
- Walsh, Philip. “Hannah Arendt on the Social”. En *Hannah Arendt. Key Concepts*, editado por Patrick Hayden. Londres: Routledge, 2014, 124-137.

- Wellmer Albrecht. "Hannah Arendt y la revolución". En *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, editado por Fina Birulés y traducido por Javier Eraso Ceballos. Madrid: Sequitur, 2001, 85-100.
- Yaqoob, Waseem. "Reconciliation and Violence: Hannah Arendt on Historical Understanding". *Modern Intellectual History* 11, n.º 2 (2014): 385-416
- Young-Bruehl Elisabeth. *Hannah Arendt. Una biografía*, traducido por Manuel Lloris Valdés. Barcelona: Paidós, 2006.
- , *Why Arendt Matters*. Londres: Yale University Press, 2006.
- , "Hannah Arendt among Feminists". En *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, editado por Larry May y Jerome Kohn. Cambridge: MIT Press, 1997, 308-324.
- Young, Iris Marion. "Asymmetrical Reciprocity: On Moral Respect, Wonder, and Enlarged Thought". En *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy* 38-59, Princeton: Princeton University Press, 1997.
- Yeatman, Anna. "Individuality and Politics. Thinking with and beyond Hannah Arendt". En *Action and Appearance: Ethics and the Politics of Writing in Hannah Arendt*, editado por Anna Yeatman, Charles Barbour, Phillip Hansen y Magdalena Zolkos. Nueva York: Continuum, 2011, 69-86.
- Zerilli, Linda. "The Arendtian Body". En *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, editado por Bonnie Honig. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1995, 167-193.

3. Otra bibliografía secundaria

- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*, traducido por Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia, Pre-textos, 1998.
- , *Lo abierto. El hombre y el animal*, Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006.
- Allen, Amy. "Rethinking Power". *Hypathia* 13, n.º 1 (1998): 21-40.
- , "Power Trouble: Performativity as a Critical Theory". *Constellations* 5, n.º 4 (1998): 456-471.
- Anders, Günther. *Estado de necesidad y legítima defensa (Violencia Sí, o No)*, editado por César de Vicente Hernando. Madrid: Centro de Documentación Crítica, 2007.
- Arfuch, Leonor. "Problemáticas de la identidad". En *Identidades, sujetos y subjetividades*, compilado por Leonor Arfuch. Buenos Aires: Prometeo, 2002, 21-43.

- Balibar, Étienne. “Violencia, Política, Civilidad”. *Ciencia Política* 10, n.º 19 (2015): 45-67.
- Bartov, Omer. *Mirrors of Destruction. War, Genocide and Modern Identity*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Bat-Ami Bar On. “Marginality and Epistemic Privilege”. En *Feminist Epistemologies*, editado por Linda Alcoff y Elizabeth Potter. Nueva York: Routledg, 1993, 83-100.
- Bauman, Zygmunt. *Extraños llamando a la puerta*, traducido por Albino Santos Mosquera. Barcelona: Paidós, 2017.
- , “The Refugee Crisis Is Humanity’s Crisis”. Entrevista con Brad Evans. *The New York Times*. Series: “The Stone”, 2 de mayo de 2016, Disponible online: <https://www.nytimes.com/2016/05/02/opinion/the-refugee-crisis-is-humanitys-crisis.html>
- , *Modernidad y holocausto*, traducido por Ana Mendoza y Francisco Ochoa de Michelena. Madrid: Sequitur, 2011.
- , *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, traducido por Pablo Hermida Lazcano. Buenos Aires: Paidós, 2005.
- , “El eterno retorno de la violencia”, *Modernidad y violencia colectiva*, editado por Josetxo Beriain y por traducido Antonio Elena. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2004, 17-48.
- Belausteguigoitia Rius, Marisa. “Límites y fronteras: la pedagogía del cruce y la transdisciplina en la obra de Gloria Anzaldúa”. *Estudios Feministas* 17, nº 3, (2009): 755-767.
- Benhabib, Seyla. “Models of Public Space”. En Seyla Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodern, Contemporary Ethics*. Nueva York: Routledge, 1992, 89-120.
- Benjamin, Walter. “Para una crítica de la violencia”. En *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, traducido por Roberto Blatt. Madrid: Taurus, 2001, 23-45.
- Beriain, Josetxo. “La dialéctica de la Modernidad: las metamorfosis de la violencia colectiva moderna y postmoderna”, editado por Josetxo Beriain. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2004, 79-133.
- Peg Birmingham, “On Violence, Politics, and the Law”, *Journal of Speculative Philosophy* 24, n.º 1, (2010): 1-20.
- Bobbio, Norberto. *Estado, Gobierno y Sociedad. Para una teoría general de la política*, traducido por José F. Fernández Santillán. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Bourdieu, Pierre. “Anexo 1. La ilusión biográfica”. *Razones Prácticas. Sobre la teoría de la acción*, traducido por Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama, 2007, 74-83.

- Braud, Philippe. *Violencias políticas*, traducido por Maribel Villarino Rodríguez. Madrid: Alianza, 2006.
- Butler, Judith. *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, traducido por de María José Viejo Pérez. Barcelona: Paidós, 2017.
- , “Vida precaria, vulnerabilidad y ética de la cohabitación”. En *Cuerpo, memoria y representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*, editado por Begonya Saez Tajafuerce. Barcelona: Icaria, 2014.
- , *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, traducido por Bernardo Moreno Carrillo. México: Paidós, 2010.
- , *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, traducido por María Antonia Muñoz. Barcelona: Paidós, 2007.
- , *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, traducido por Fermín Rodríguez. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- , *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.
- , *El grito de Antígona*, traducido por Esther Oliver. Barcelona: El Roure, 2001.
- , “Contingent Foundations: Feminism and the Question of 'Postmodernism'”. En *Feminists Theorize the Political*, editado por Judith Butler y Joan Scott. Nueva York: Routledge, 1992, 3-21.
- Calveiro, Pilar. “Acerca de la difícil relación entre violencia y resistencia”. En *Luchas contrahegemónicas y cambios políticos recientes de América Latina*, editado por Margarita López Maya, Nicolás Iñigo Carrera y Pilar Calveiro. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano De Ciencias Sociales-CLACSO, 2008, 23-46.
- Campillo Meseguer, Antonio. *Un lugar en el mundo. La justicia espacial y el derecho a la ciudad*. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2019.
- , “Biopolítica, totalitarismo y globalización”. *Sociología Histórica*, 5 (2015): 7-41. Reeditado en *Mundo, nosotros, yo. Ensayos cosmopolíticos*. Barcelona: Herder (2018), 53-94.
- , “Violencia, justicia y perdón”. *Bajo Palabra. Revista de Filosofía, II Época*, n.º 15 (2017): 85-98.
- , *Tierra de nadie. Cómo pensar (en) la sociedad global*. Barcelona, Herder, 2015.
- , “Diez tesis sobre la violencia”, *Eikasia*, n.º 50 (2013): 65-74.
- , *El concepto de lo político en la sociedad global*. Barcelona: Herder, 2008.
- , *La invención del sujeto*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.
- , *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia*, Madrid: Akal, 2001.

- , *Adiós al progreso. Una meditación sobre la Historia*. Barcelona: Anagrama, 1985.
- Cavarero, Adriana. “Narrative Against Destruction”. *New Literary History* 46, n.º 1 (2015): 1-16.
- , *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, traducido por Saleta de Salvador Agra. Barcelona: Anthropos, 2009.
- , “Hannah Arendt. A Child Has Been Born unto Us”. En *Inclinations. A Critique of Rectitud*, traducido por Amanda Minervini y Adam Sitze. California: Stanford University Press, 2016, 107-120.
- , “Inclinaciones desequilibradas”. En *Cuerpo, memoria y representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*, editado por Begonya Saez Tajafuerce. Barcelona: Icaria, 2014.
- , “Review of Dietz and Bar On. Turning Operations: Feminism, Arendt and Politics by Mary G. Dietz; The Subject of Violence: Arendtian Exercises in Understanding by Bat-Ami Bar On”. *Political Theory* 31, n.º 6, (2003): 852-858.
- , *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood*, traducido por Paul A. Kottman. Nueva York: Routledge, 2000.
- Crettiez, Xavier. *Las formas de la violencia*. Buenos Aires: Waldhuter, 2009.
- Critchley, Simon. “The Theater of Violence”. Entrevista con Bard Evans. *New York Times*, Series: “The Stone”, 14 de marzo de 2016. Disponible online: <https://opinionator.blogs.nytimes.com/2016/03/14/the-theater-of-violence/>
- Cruz, Manuel. *Las malas pasadas del pasado. Identidad, responsabilidad, historia*. Barcelona: Anagrama, 2005.
- Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*, introducción y traducción de Carmen González Marín. Madrid: Cátedra, 1998.
- Forti, Simona. *Los nuevos demonios. Repensar hoy el mal y el poder*, traducido por Aníbal Díaz Gallinal. Buenos Aires: Edhasa, 2014.
- , *El Totalitarismo: Trayectoria de una idea límite*, traducido por María Pons Irazábal. Herder: Barcelona, 2008.
- , “Who Is ‘Evil,’ and Who Is the Victim?” Entrevista con Bard Evans. *New York Times*. Series: “The Stone”, 16 de septiembre de 2016. Disponible online: https://www.nytimes.com/2016/09/17/opinion/who-is-evil-and-who-is-the-victim.html?_r=0.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad I. La voluntad del saber*, traducido por Ulises Guiñazú. Buenos Aires: Siglo XXI, 2010.

- , *Seguridad, territorio, población: curso en el Collège de France (1977- 1978)*, traducido por Horacio Pons. Madrid: Akal, 2009.
- Frantz, Fanon. *Los condenados de la tierra*, traducido por Julieta Campos. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Giner, Salvador. *Sociedad Masa: Crítica del pensamiento conservador*. Barcelona, Península, 1979.
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación. “We Need Your Support, but the Struggle Is Primarily Ours’: On Representation, Migration and the Sans Papiers Movement, ESF Paris, 12th-15th November 2003”. *Feminist Review*, n.º 77 (2004): 152-156.
- Gündoğdu, Ayten. “Disagreeing with Rancière: Speech, Violence, and the Ambiguous Subjects of Politics”. *Polity* 49, n.º 2 (2017): 188-219.
- , “Perplexities of the Rights of Man’: Arendt on the Aporias of Human Rights”. *European Journal of Political Theory* 11, n.º 1 (2012): 4-24.
- , “Potentialities of Human Rights: Agamben and the Narrative of Fated Necessity”. *Contemporary Political Theory* 11, n.º 1 (2012): 2-22.
- Hanssen, Beatrice. *Critique of Violence. Between Poststructuralism and Critical Theory*. Nueva York: Routledge, 2000.
- Nelson, Hilde Lindemann. *Damaged Identities. Narrative Repair*. Ithaca: Cornell University Press, 2001.
- Hobsbawm, Eric J. *Historia del Siglo XX*, traducido por Juan Faci, Jordi Ainaud y Carme Castells. Buenos Aires: Crítica, 1999.
- , “Hannah Arendt on Revolution”. En *Revolutionaries*. Londres: Weidenfeld and Nicholson, 1972.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, traducido por Manuel Sánchez Sarto. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.
- Huzar, Timothy J. “Destruction, Narrative and the Excess of Uniqueness: Reading Cavarero on Violence and Narration”. *Critical Horizons* 19, n.º 2 (2018): 157-172.
- Jünger, Ernst. *Sobre el dolor seguido de La movilización total y Fuego y movimiento*, traducido por Andrés Sánchez Pascual. Barcelona: Tusquets, 2003.
- Katznelson, Ira. *Desolation and Enlightenment: Political Knowledge After Total War, Totalitarianism, and the Holocaust*. Nueva York: Columbia University Press, 2003.
- Kelz, Rosine. *The Non-Sovereign Self, Responsibility, and Otherness. Hannah Arendt, Judith Butler, and Stanley Cavell on Moral Philosophy and Political Agency*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2016.

- Laclau, Ernesto. “¿Vida nuda o indeterminación social?”. En *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008, 107-123.
- Lang, Johannes. “Questioning Dehumanization: Intersubjective Dimensions of Violence in the Nazi Concentration and Death Camps” 2, n.º 2 (2018): 225-246.
- Lipoievstky, Gilles. “Violencias salvajes, violencias modernas”. En *La era del vacío. Ensayos sobre individualismo contemporáneo*. Madrid: Anagrama, 1998.
- Lloyd, Moya. “The Ethics and Politics of Vulnerable Bodies”. En *Butler and Ethics*, editado por Lloyd Moya. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2015, 167-192.
- Lyotard, Jean-François. “The Other's Right”. En *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures 1993*, editado por Stephen Shute y Susan Hurley. Nueva York: BasicBooks, 1993, 135-147.
- Maalouf, Amin. *Identidades asesinas*, traducido por Fernando Villaverde. Madrid: Alianza, 1999.
- Marramao, Giacomo. *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización*, traducido por Heber Cardoso. Buenos Aires: Katz, 2006.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona. Península, 1993.
- Mouffe, Chantal. *El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, traducido por Marco Aurelio Galmarini. Barcelona: Paidós, 1999.
- Quintana, Laura. “Democracia y conflicto. En los bordes de la violencia y la institucionalidad.” *Principios* 19, n.º 32 (2012): 181-203.
- Rancière, Jacques. “Who Is the Subject of the Rights of Man?”. *South Atlantic Quarterly* 103, n.º 2/3 (2004): 297-310.
- Saez, Tajafuerce, ed. *Cuerpo, memoria y representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*. Barcelona: Icaria, 2014.
- Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*, traducido por Rafael Agapito Serrano. Madrid: Alianza, 2009.
- Sen, Amartya. *Identidad y violencia: la ilusión del destino*, traducido por Verónica Inés Weinstabl y Servanda María de Hagen. Buenos Aires: Katz, 2007.
- Sennett, Richard. *El artesano*, traducido por Marco Aurelio Galmarini. Barcelona: Anagrama, 2009.
- Sofsky, Wolfgang. *Tratado sobre la violencia*, traducido por Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Abada, 2006.
- Tassin, Étienne. “El hombre sin cualidad”, *Eidos. Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, Colombia, n.º 2, (2004): 124-149

- , “¿Qué es lo que la república puede tolerar? Intransigencia política y tolerancia civil”. *Praxis Filosófica*, n.º 17. (2003): 55-67.
- Traverso, Enzo. *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*, traducido por Laura Fólica. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- , *A sangre y fuego: De la guerra civil europea (1914-1945)*, traducido por Miguel Ángel Petrecca. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2009.
- , “Guerra y memoria: Una mirada sobre el siglo XX desde el presente”, *Sociohistórica* 13-14 (2003): 215-228.
- , “La singularidad de Auschwitz. Un debate sobre el uso público de la historia,” *Revista Cuicuilco. Escuela Nacional de Antropología e Historia* 11, n.º 31 (2004): 1-16.
- , *La violencia nazi. Una genealogía europea*, traducido por Beatriz Horrac y Martín Dupaus. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- , *La Historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*. Barcelona: Herder, 2001.
- , *El totalitarismo. Historia de un debate*, traducido por Maximiliano Gurian. Buenos Aires: Eudeba-Universidad de Buenos Aires, 2001.
- Van Der Pijl, Kees. “La disciplina del miedo. La securitización de las Relaciones Internacionales tras el 11-S desde una perspectiva histórica”, *Relaciones Internacionales*, n.º 31 (2016): 153-187.
- Wieviorka, Michel. *Violence. A New Approach*, traducido por David Macey. Londres: Sage, 2009.
- , “La violencia: destrucción y constitución del sujeto”. *Revista Espacio Abierto* 10, n.º 3, (2001): 346-347.
- Young, Iris Marion. *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Zerilli, Linda. *El feminismo y el abismo de la libertad*, traducido por Teresa Arijón. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Zubrero, Imanol. “Violencia, política e identidad”. *Constelaciones*, n.º 4, (2012): 325-341.

4. Otras obras referenciadas

- Andalzúa, Gloria. *Bordelands/La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Spinters/Aunt Lute, 1987.
- Anders, Günther. *La obsolescencia del hombre. (Vol. II) Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución*, traducido por Josep Monter Pérez. Valencia: Pretextos, 2011.

- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, traducido por Eduardo L. Suarez. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Baehr Peter y Wells Gordon C. “Debating Totalitarianism: An Exchange of Letters Between Hannah Arendt and Eric Voegelin. History and Theory”. *History and Theory* 51, (2012): 364-380.
- Bauman, Zygmunt. *Identidad*, traducido por Daniel Sarasola. Madrid: Losada, 2005.
- Béjar, Helena. *El corazón de la república. Avatares de la virtud política*. Barcelona: Paidós, 2000.
- Bourdieu, Pierre. *La dominación masculina*, traducido por Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama, 2000.
- Cole, Daniel. “A Defense of Hannah Arendt's "Reflections on Little Rock"” *Philosophical Topics* 39, n.º 2, (2011): 21-40.
- Debrix, François y Barder, Alexander. *Beyond Biopolitics: Theory, Violence, and Horror in World Politics*. Londres: Routledge, 2012.
- Debrix, François. *Global Powers of Horror: Security, Politics, and the Body*. Londres y Nueva York: Routledge, 2016.
- Denneny, Michael. “The Privilege of Ourselves: Hannah Arendt on Judgement”. En *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, editado por Melvyn A. Hill. Nueva York: St. Martin's, 1979, 245-274.
- Dietz, Mary. *Turning Operations: Feminism, Arendt, and Politics*. Nueva York: Routledge, 2002.
- Espósito, Roberto. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, traducido por Alicia García Ruiz. Barcelona: Herder, 2009.
- , *El origen de la política: ¿Hanna Arendt o Simone Weil?*, traducido por Rosa Rius Gatell. Barcelona: Paidós, 1999.
- Fleming, Marie. “Genocide and the Body Politic”. En *The Specter of Genocide Mass Murder in Historical Perspective*, editado por Robert Gellately y Ben Kiernan. New York: Cambridge University Press, 2003, 97-113.
- Foucault, Michel. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975- 1976)*, traducido por Horacio Pons. Madrid: Akal, 2003.
- Franěk, Jakub. “Arendt and Foucault on Power, Resistance, and Critique”. *Acta Politologica* 6, n° 3, (2014): 294-309.

- Fuster, Lorena. "Demorarse en el mirar. La imaginación en Simone Weil, Iris Murdoch y Hannah Arendt". *Daimon*, n.º 60, (2013): 141-157.
- Gines, Kathrin T. "Race thinking and Racism in Hannah Arendt's The Origins of Totalitarianism". En *Hannah Arendt and the Uses of History. Imperialism, Nation, Race, and Genocide*, editado por Richard King y Dan Stone. Nueva York, Beghan Books, 2007, 38-53.
- Gordon, Neve. "On Visibility and Power: An Arendtian Corrective of Foucault". *Human Studies* 25, n.º 2 (2002): 25-145.
- Habermas Jürgen y John Rawls. *Debate sobre el liberalismo político*, editado por Fernando Vallespín. Barcelona: Paidós/ICE de la UAB, 1998.
- Herzog Annabel. "Responsibility". En *Hannah Arendt. Key Concepts*, editado por Patrick Hayden. Londres: Routledge, 2014, 185-195.
- Hilb, Claudia. "Virtuous justice, and Its Price in Truth in Post-dictatorial Argentina". *African Yearbook of Rhetoric* 2, n.º 1, (2011): 13-20.
- Hilb Claudia y Daniel Lutzky. *La nueva izquierda argentina 1960-1980. Política y violencia*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1984.
- Hobsbawm Eric y Ranger Terence. *La invención de la tradición*, traducido por Omar Rodríguez. Barcelona: Crítica, 2002.
- Honig, Bonnie. *Emergency Politics: Paradox, Law, Democracy*. Princeton. Princeton University Press, 2010.
- Honneth, Axel. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, traducido por Manuel Ballesteros. Barcelona: Crítica, 1997.
- Joas, Hans. *Guerra y modernidad*, traducido por Bernardo Moreno. Barcelona: Paidós, 2005.
- Kaldor, Mary. *Las nuevas guerras. Violencia organizada en la era global*, traducido por María Luisa Rodríguez Tapia. Barcelona: Tusquets, 2001.
- Kalyvas, Andreas. "The Sovereign Weaver: Beyond the Camp". En *Politics, Metaphysics, and Death*, editado por Andrew Norris. Durham: Duke University Press, 2005.
- King, H. Richard. "American Dilemmas, European Experiences". *The Arkansas Historical Quarterly* 56, n.º 3, 40 (1997): 314-333.
- Lara, María Pía. *Narrar el mal. Una teoría postmetafísica del juicio reflexionante*. Barcelona: Gedisa, 2009.
- Levi, Primo. *Los hundidos y los salvados*, traducido por Pilar Gómez Bedate. Barcelona: Munich Nik, 1989.

- McCarthy, Mary. "Colgando de un hilo". En *Escritos en la pared y otros ensayos literarios*, traducido por Gabriel Ferrater. Barcelona: Lumen, 1972.
- Majors, Robert. "A Reading of Hannah Arendt's 'Unusual' Distinction Between Labor and Work". En *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, editado por Melvyn A. Hill, 131-155. Nueva York: St. Martin's, 1979.
- Marquez, Xavier. "Spaces of Appearance and Spaces of Surveillance". *Polity* 44, n.º 1 (2012): 6-31.
- Mosse, George L. *Soldados caídos. La transformación de la memoria de las guerras mundiales*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2016.
- , *De la Grande Guerre au totalitarisme. La brutalisation des sociétés européennes*. París: Hachette, 1999.
- Mrovlje, Maša. "Narrating and understanding". En *Hannah Arendt. Key Concepts*, editado por Patrick Hayden. Londres: Routledge, 2014, 66-84.
- O'Brien, Mary. *The Politics of Reproduction*. Boston: Routledge and Kegan Paul, 1981.
- Parekh, Bhikhu. *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*. Londres: Macmillan Press, 1981.
- Piola, María Eugenia. "El pensamiento de Hannah Arendt: hacia una antropología de la cautela". *Diálogo filosófico*, n.º 57, (2003): 431-445.
- Presbey, Gail. "Critic of the Boers or Africans? Arendt's Treatment of South Africa in *The Origins of Totalitarianism*". En *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*, editado por Emmanuel Chukwudi Eze. Oxford: Blackwell, 1996, 162-180.
- Rich, Adrienne. *Sobre mentiras, secretos y silencios*, traducido por Margarita Dalton. Barcelona: Icaria, 1983.
- Rings, Jennifer. "The Pariah as Hero: Hannah Arendt's Political Actor". *Political Theory* 19, n.º 3 (1991): 433- 452.
- Scarry, Elaine. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. Oxford y Nueva York: Oxford University Press, 1985.
- Sidonia Blättler, Irene M. Marti y Senem Saner. "Rosa Luxemburg and Hannah Arendt: Against the Destruction of Political Spheres of Freedom". *Hypatia* 20, n.º 2 (2005): 88-101.
- Villa, Dana. "Arendt, Nietzsche and the 'Aestheticization' of the Political Action". En *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*. New Jersey: Princeton University Press, 1996.
- Warner, Michael. "Publics and Counterpublics (abbreviated version)" *Quarterly Journal of Speech* 88, n.º 4 (2002): 413-425.

- Wolin, Sheldon. "Hannah Arendt: Democracy and the Political", *Salmagundi*, n.º 60, (1983): 3-19.
- Young, Iris Marion. "Throwing Like A Girl: A Phenomenology of Feminine Bodily Comportment, Motility and Spatiality", *Human Studies* 3 (1980): 137-156.
- Žižek, Slavoj. *Sobre la violencia: seis reflexiones marginales*, traducido por Antonio José Antón Fernández. Buenos Aires: Paidós, 2009.

