

## Las (des)articulaciones entre identidad y violencia en la obra de Hannah Arendt

A. Varela Manogrosso<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Departamento de Filosofía, Universidad de Murcia. Edificio Luis Vives Campus de Espinardo 30100 Murcia. [agustinabelen.varela@um.es](mailto:agustinabelen.varela@um.es)

Hannah Arendt, judía y alemana, espectadora y víctima de la violencia nazi, desarrolla su propuesta teórica como respuesta a la experiencia totalitaria. En contraposición a aquellos que veían al sistema totalitario como punto álgido de la política (concebida en términos de mando y obediencia, de dominio y control), Arendt sostiene que fue precisamente la destrucción del espacio político (lugar de encuentro y reconocimiento mutuo entre individuos que se relacionan y distinguen a través de sus palabras y acciones), lo que pudo sustentar un régimen, para ella, fundamentalmente “anti-político”.

Puesto que, según la filósofa, las palabras y las acciones no son un mero medio para obtener fines ni revelar intenciones, ni tampoco para establecer vínculos de intereses mutuos, sino que son un fin en sí y aluden a la capacidad humana de iniciar lo inesperado y traer la novedad al mundo<sup>1</sup>, privar a los humanos de su capacidad de actuar es desposeerlos de la posibilidad participar activamente en él. Pero es que además, si, como afirma, “mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad” (Arendt, 1998, p.203), perder el espacio político, o ser excluido de él, significa algo más que no poder participar activamente en el mundo, significa perder realidad uno mismo, carecer de la posibilidad de ser reconocido como *alguien*. Y éste es el punto desde el que ella inicia su propuesta, porque si, como he mencionado, elabora su teorización del ámbito público-político en respuesta al totalitarismo que lo había destruido, también lo hace desde su experiencia de haber sido excluida por su identidad judía. Una dimensión de su identidad que no venía revelada por sus acciones y palabras, sino por una condición prepolítica de su existencia que había recibido y que compartía con otros, pero que nada decía sobre quién era ella en singular.

El nazismo, en su intento de instaurar una comunidad “anti-política” y atendiendo a un sentido de identidad basado en la “raza aria”, es uno de los ejemplos más extremos de lo que Amin Maalouf (2005) ha denominado “identidades asesinas”, o que ha llevado más lejos lo que Amartya Sen (2007) ha denominado la ilusión de una identidad única como destino. Una ilusión porque es una visión sesgada de la realidad, que niega nuestra condición de ser un “yo” múltiple y con múltiples pertenencias. En base a esta experiencia, Arendt no pretende negar estas identidades asesinas y su inherente violencia, pero las va a desplazar de lo político o, en todo caso, las va a concebir destructoras de dicho espacio y de la pluralidad que lo atraviesa. No las considerará, por decirlo de algún modo, “genuinas” identidades porque no revelan singularidades, sino que eliminan la diferencia plural desde la que toda singularidad puede emerger.

---

<sup>1</sup> La noción de “mundo” en su filosofía política es compleja y adquiere varios significados: por un lado, “mundo artificial” alude al artificio humano, a la construcción de un mundo tangible de objetos que da estabilidad a la naturaleza y las acciones. Por su parte, la noción de “mundo común” enfatiza la dimensión comunicativa-relacional, el espacio *entre* los humanos que emerge de las acciones y las palabras compartidas.

Que no hay subjetividad sin dimensión intersubjetiva es, sin duda, uno de los postulados fundamentales su teoría ético-política. Desde esta perspectiva, el sujeto moderno, autónomo y soberano es sustituido por un sujeto frágil y fragmentado, expuesto a –y, en cierto sentido, compuesto por– “el otro” que nos atraviesa. No hay, para la alemana, identidad personal previa al encuentro con los otros en el espacio público-político, porque no hay capacidad de distinción en la esfera privada, concebida como ámbito ligado a la compulsión de las necesidades biológicas, compartidas por todos los seres humanos como miembros de una misma especie. En esta dimensión de la vida, los humanos, desprovistos “no de la facultad de discurso, sino de una forma de vida basada en el discurso” (Arendt, 1998, p.41), no podemos aparecer como sujetos susceptibles de biografía para los demás y, en este sentido, si se puede hablar de algún tipo de identidad, lo es solo en términos de uniformidad-identificación. Pero tampoco hay singularidad hacia el interior, una esencia individual predeterminada que permita mostrarnos como sujetos únicos.

La identidad es intersubjetiva porque la acción y la palabra mediante las cuales se revela no pueden darse en asilamiento. La acción es plural porque, a diferencia de la conducta o el comportamiento (repetitivos), supone a los otros con los que entra en conexión (incluso, si la acción la inicia un solo sujeto), pero también requiere de ellos para llevarse a término<sup>2</sup> y, debido a que éstos se suman al inicio de nuestras acciones, su resultado es imprevisible. Pero la identidad es intersubjetiva también porque se conforma, transforma y revela siempre ante (y desde) la mirada de esos otros individuos, espectadores y narradores de nuestras acciones. Según Arendt, hacia el interior el “yo” no presenta una unidad y solo el exterior, lo que se muestra mediante la acción y la palabra, se distingue y aparece como “unicidad” a los espectadores que son quienes, a través del relato, darán sentido a la acción una vez concluida.

En la medida que “aparecer en público”, esto es, participar activamente en el espacio público-político, es condición para configurar y revelar nuestra identidad personal, no puede considerarse como una esfera restringida a los gobernantes, sino que coincide con la dignidad de poder constituirnos “como sujetos, apareciendo ante los ojos de los demás, que componen un público que juzgará y recordará nuestras acciones” (Sánchez, 2007, p. 229). Solo actuando, exponiéndonos a los otros, adquirimos realidad para el mundo.

Ahora bien, esta exposición puede ser también fuente de exclusión, relegando a los individuos a relaciones que no son ya las de igualdad y respeto, sino de dominio y violencia. Por ello, no hay reflexión sobre la identidad humana que pueda pasar por alto la siempre latente posibilidad de relación violenta (sea física o simbólica, directa y visible o indirecta e invisible). Y, efectivamente, tampoco Arendt lo hace. No obstante, su esfuerzo por pensar un espacio político sin violencia y sin relaciones jerárquicas de dominación, la llevaría a considerar a la violencia como prepolítica y desconfiguradora de la identidad personal.

Cuando se dispone a definir la violencia, lo hace en términos instrumentales, tanto en su racionalidad como en sus implementos. Desde una primera aproximación, la violencia

---

<sup>2</sup> Arendt recupera la noción de “acción” de la Grecia clásica, que es al mismo tiempo *archein* (comienzo -realizado por un sujeto) y *prattein* (llevar a término -del que participan muchos). Para ella, el problema es que ambos conceptos se han separado y hemos perdido el auténtico sentido de la acción.

interhumana parece ser, para la filósofa, exclusivamente una forma de relación mediada no por la intangibilidad de los discursos y las acciones, sino por un tipo de “acción” que “incorpora al contacto entre los hombres instrumentos que sirven para coaccionar o matar” (Arendt, 2008, 217). Sin embargo, no se trata solo de los instrumentos de la violencia, ni considero que ésta pueda concebirse en su obra restringida al daño físico, a la visibilidad del cuerpo herido o el mundo artificial arrasado. Si, como ella afirma, “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” (Arendt, 2005, p.342), podemos decir que la extensión de la lógica instrumental a las relaciones humanas es ya una forma de violencia que inicia procesos de deshumanización.

Cuando la acción (*praxis*) –esa capacidad de iniciar lo imprevisto– pasa a ser concebida en términos de fabricación (*poiesis*) –un medio para un fin–, y cuando esta racionalidad teleológica-instrumental se convierte en único referente para comprender las relaciones interhumanas, éstas dejan de ser entre sujetos para convertirse en una relación desigual de sujeto a objeto, por la que ciertos individuos (o grupos enteros) quedan reducidos a mero medio, para que solo aquellos que son todavía sujetos puedan alcanzar sus fines. Se trata de individuos instrumentalizados desplazados de lo político, o que si son reconocidos en algún sentido, lo es solo en términos de su “funcionalidad social”, que prescinde de su singularidad; y si se puede hablar de inclusión, se trataría de una “falsa inclusión” que, en realidad, excluye (podemos pensar, por ejemplo, en la mano de obra inmigrante en nuestro país, que son “incluidos” no para ser tratados como semejantes, sino para desempeñar trabajos en condiciones precarias).

Ahora bien, los procesos de cosificación y la reducción de los sujetos a medio, inician procesos de desvalorización que conducen de su reducción a pura funcionalidad, a su completa prescindibilidad. De modo que encontramos en las reflexiones arendtianas una dimensión de la violencia que no es propiamente instrumental sino ontológica-existencial, que antecede (en el sentido de depreciación de la identidad) o trasciende (en el sentido carecer de una vida biográfica reconocida y recordada) al daño físico y que puede entenderse como exclusión radical o eliminación total del espacio político.

Cuando mencionaba que para Arendt hay una dimensión biológica de la vida humana, privada del aparecer en público y ligada a la uniformidad de las necesidades vitales, aludía a una lógica cíclico-procesual en la que no tienen cabida los inicios, pero tampoco la distinción entre medios y fines, en la que todo lo particular se desvanece en el ciclo incesante de labor y consumo. Pues bien, la violencia existencial alude a la reducción de los sujetos a esta única dimensión de su vida, introduciendo en las relaciones humanas una forma de violencia que no es instrumental en su racionalidad (ya que trasciende el modelo que concibe a la violencia como un medio para un fin), ni requiere de instrumentos (de los implementos que convierten a la violencia en fuerza bruta-física), sino que consiste en poner a los humanos bajo la coacción de sus vidas orgánicas y la abstracción de la vida de la especie, con la consecuente pérdida de la capacidad para interrumpir procesos e iniciar lo inesperado y, por tanto, de diferenciarse mediante la acción y el discurso como singularidades no intercambiables.

Y, como decía, se trata de una exclusión “radical”, porque no es ya la reducción instrumental del sujeto utilizado para desempeñar alguna función social subordinada, sino

de un individuo completamente desubjetivado, que forma parte de un proceso que lo excede. Es desechable porque no importa *quién* sea ni tampoco su funcionalidad, es él mismo irrelevante para el avance del proceso. La prescindibilidad consiste en ser superfluo que, como afirma Bauman, “significa ser supernumerario, innecesario, carente de uso [...] que te declaren superfluo significa haber sido desechado por ser desechable” (2005, p. 24). Actualmente, uno de los ejemplos más desoladores, en el marco de nuestra Europa amnésica obstinada en olvidar su propio pasado, es el de los refugiados, pero no solo ellos, también otros migrantes que en el contexto de la crisis de los refugiados están, si cabe, aún más invisibilizados. Sea directa o indirecta, instrumental u ontológica-existencial (o, por su puesto, ambas a la vez), podemos concluir que la violencia es para Arendt siempre interrupción-negación de la palabra, aquella que acompaña a la acción y revela el *quién* del agente de la acción.

En su intento por recuperar la “dignidad de lo político” como respuesta a las catástrofes políticas del siglo XX y de preservar este espacio de aparición libre de violencia, Arendt no solo parece restringir la noción de violencia a un espacio prepolítico desatendiendo el papel que desempeña en la esfera política, sino que, además, parece perder de vista que para comprender los procesos transformación –de desconfiguración, pero también de (re)-configuración– de la identidad individual, tan significativas son las relaciones no-violentas de comunicación como las relaciones de violencia y dominio. No obstante, marginalizar la violencia de la esfera política, no significa eliminarla y no considerar que funcione como tensión fundamental desde la que puede configurarse la identidad personal-colectiva. Frente a la aparente completa desarticulación entre identidad (intersubjetiva) y violencia, encontramos en el excluido resistente que se moviliza contra su exclusión, una figura paradigmática que pone en cuestión esta desconexión, dilatando los límites que separan la dimensión política de la configuración de la identidad y la prepolítica de la violencia.

A la pregunta de cómo soportar la violencia excluyente que, por su parte, nos expone a formas físicas de violencia, Arendt contrapone otra pregunta: “¿Hasta qué punto seguimos obligados con el mundo cuando nos han echado de él?” (Arendt, 1990, p.32). A pesar de la contraposición entre un espacio político de aparición y un espacio prepolítico en que los invisibilizados no pueden aparecer a la mirada de los demás, y a pesar también de que la violencia aparezca siempre como interrupción del discurso revelador de identidad, encontramos que en la obra arendtiana es precisamente en los “tiempos oscuros” marcados por la violencia, cuando la pregunta “¿*quién* eres tú?” interpela a los individuos con ímpetu, llevándolos a tomar una posición respecto al mundo, desde la inclusión pero también desde la exclusión. De modo que responder a la pregunta planteada nos conduce al excluido, al vulnerable ninguneado, pero que se moviliza contra la violencia e indiferencia y que lucha por acceder al espacio de aparición y ser reconocido como alguien, como figura política por excelencia, o mejor, repolitizadora de lo prepolítico.

Es paradigmática, por un lado, porque en tanto excluida del espacio de reconocimiento, es víctima de la violencia ontológico-existencial y se expone a relaciones de dominio, subordinación y, en última instancia, de violencia física. Sin embargo, desde la misma condición de víctima, reacciona y se moviliza contra ambas formas de violencia. Y en esa reacción actúa desde su condición precaria, esto es, toma una posición respecto al mundo (la de querer formar parte de él), y lo hace configurando-revelando desde la exclusión auténticas subjetividades resistentes, descentrando, de este modo, los espacios de la acción y en los que la identidad intersubjetiva puede configurarse. Por otra parte, es

paradigmática también, porque es precisamente desde esta exclusión y de la lucha por ser reconocido como sujeto de identidad no intercambiable, que puede surgir una "reacción violenta". Aunque defensora de las relaciones no violentas, Arendt no fue pacifista. De hecho, rechaza toda valoración moral *a priori* del uso de la violencia porque sabía que "bajo ciertas circunstancias, la violencia [...] es el único medio de reestablecer el equilibrio de la balanza de la justicia" (Arendt, 1999, p. 164). Pero siempre entendida como reacción acotada y, en ningún caso, glorificada como una forma de acción prolongada que permita sostener espacios de reconocimiento. Desde esta perspectiva, estaríamos ante una variante de la violencia en Arendt que entra en conexión con la política y, de este modo, descentra también el espacio prepolítico de la violencia.

Como se puede observar, la temática de la violencia en la obra de Arendt no es sencilla y no puede ser excluida sin más del espacio político, ni tampoco pueden entenderse sus reflexiones sobre la construcción de la identidad como basada exclusivamente en relaciones pacíficas, plenamente desvinculadas de la violencia. Hay puntos de encuentros que complejizan el análisis, como lo es la figura del excluido vulnerable y resistente. Sin embargo, ésta es solo una de las vías desde las que analizar las (des)articulaciones entre identidad y violencia en el pensamiento arendtiano, que siendo una temática compleja es, no obstante, un lugar privilegiado en su obra, todavía poco explorado. Privilegiado, porque permite acceder a espacios porosos de sus reflexiones, pero también repensar la violencia contemporánea y las condiciones de posibilidad de identidades intersubjetivas en apertura a la diferencia. En definitiva, permite repensar los confines de lo político, de lo humano y de las posibilidades de ser reconocidos como singularidades ante los demás, así como el encuentro en estos confines con la violencia, como forma de relación interhumana situada en las antípodas del reconocimiento mutuo que, si bien no es eliminable, coexiste con la obligación moral de reflexionar sobre ella, para intentar detenerla o prevenirla y, en todo caso, para generar formas de movilizarnos contra su (re)producción.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arendt, H. (1990). Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing, *Hombres en tiempos de oscuridad* (pp.13-41). Barcelona, España: Gedisa.
- Arendt, H. (1998). *La condición humana*. Barcelona, España: Paidós.
- Arendt, H. (1999). Sobre la violencia, *Crisis de la Republica* (pp.111-200). Madrid, España: Taurus.
- Arendt, H. (2005). Los huevos rompen a hablar, *Ensayos de comprensión 1930-1954* (pp.327-343). Madrid, España: Caparrós.
- Arendt, H. (2008). *La promesa de la política*. Barcelona, España: Paidós.
- Bauman, Z. (2005) *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Buenos aires, Argentina: Paidós.
- Maalouf, A. (2005). *Identidades asesinas*. Madrid, España: Alianza.
- Sánchez Muñoz, C. (2007). Hannah Arendt: Los caminos de la pluralidad, *Cuaderno Gris*, Época III (9), 221-237. Recuperado de <https://repositorio.uam.es/xmlui/handle/10486/375>.
- Sen, A. (2007). *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Buenos Aires, Argentina: Katz.