

Las formas de la violencia y la identidad personal en Hannah Arendt

Shapes of Violence and Personal Identity in Hannah Arendt

Agustina VARELA MANOGRASSO *

Universidad de Murcia

agustinavarelamano grasso@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2017.15.0011>

Recibido: 31/05/2016

Aprobado: 15/10/2016

Resumen: Este artículo estudia el tratamiento arendtiano de la violencia atendiendo a las actividades de la *vita activa* (labor, trabajo y acción) y sus respectivas tipologías de lo humano (*animal laborans*, *homo faber* y *zoon politikón*), desde su compleja vinculación a la (des)configuración de la identidad personal. Según atendamos a una u otra actividad, así como a la relación que se establece con el “mundo” y con “los otros”, descubriremos distintas formas de la violencia y conexiones con las posibilidades de constituir una identidad personal. Si en una primera instancia, la noción arendtiana de violencia parece estar restringida a la instrumentalidad del *homo faber*, este estudio se propone explorar ciertas ampliaciones que la misma obra de Arendt ofrece y que, no solo superan la dimensión físico-instrumental de la violencia, sino también flexibilizan los límites prepolíticos en los que, en principio, parece estar rígidamente acotada.

* Becaria del Programa de Formación del Profesorado Universitario (FPU) del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Referencia AP2012/00635. Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia. agustinabelen.varela@um.es

Palabras Clave: Arendt, violencia, identidad personal, mundo, acción, instrumentalización, prescindibilidad, vulnerabilidad, resistencia.

Abstract: This article examines Arendt's conception of violence by taking into account the activities of *Vita Activa* (labor, work and action) and their respective types of human beings (*animal laborans*, *homo faber* y *zoon politikón*), from its complicated connection to the (des)configuration of personal identity. Depending on whether we focus on one or another activity, as well as the relationship with the "world" and "the others", we will be able to find out different shapes of violence and its connections with the possibilities of shaping personal identity. If, at first sight, Arendt's notion of violence appears to be restricted to the instrumental mentality of *homo faber*, this paper aims to explore certain expansions offered by the same Arendt's work, and which not only transcend physical and instrumental dimensions of violence, but also they make flexible its prepolitical limits within which, initially, it seems to be strictly enclosed.

Keywords: Arendt, violence, personal identity, world, action, instrumentalization, disposability, vulnerability, resistance.

Introducción. Espacios de reconocimiento y espacios de violencia

Cuando en 1947 Arendt dedicaba unas palabras de agradecimiento a su maestro y amigo Karl Jaspers, destacaba su "actitud de escucha" y "libertad de juicio" que le habían enseñado a "orientarse en la realidad sin venderse a ella"¹. Un equilibrio difícil de alcanzar y mantener, especialmente, cuando la realidad está atravesada por el miedo y la violencia.

La figura de Hannah Arendt como pensadora de los acontecimientos de su tiempo, muestra el esfuerzo por reflexionar sobre el "suelo de los hechos" sin ceder a la aceptación acrítica del mundo que éstos han creado y sin huir tampoco al cobijo de la ficción perdiéndolos de vista, pues, como ella misma llega a afirmar, "nunca debería uno apartarse de ese suelo sin saber lo que hace y por qué lo hace"². Pero la alemana sabía lo que hacía y también por qué lo hacía. Si, por un lado, el totalitarismo había convertido el suelo en inhabitable, a su vez, incitaba la búsqueda de sentido en un contexto en que las antiguas categorías del pensamiento ya no podían guiar "el diálogo de comprensión". Así, se puede decir que toda su propuesta filosófico-política parte de una "decisión difícil de tomar", la de abandonar el suelo de los hechos sin perder de vista la realidad, animándose a "pensar sin barandillas".

Como judía y alemana, apátrida y refugiada, Arendt conocía de cerca la experiencia de la exclusión. Era consciente de la importancia que tenía la constitución de la comunidad política como esfera artificial de reconocimiento mutuo en que los individuos –iguales en su capacidad para distinguirse unos de otros mediante la acción y la palabra– pudiesen mostrarse en su singularidad y revelar su identidad personal, porque conocía la vulnerabilidad y la violencia a la que quedaban expuestos fuera de ese espacio político de aparición. Si bien no hay una única vía para acercarse al tema de la violencia en su obra,

¹ Arendt, H., "Dedicatoria a Karl Jaspers", *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005, p. 262.

² Ídem.

todas ellas pasan por la distinción entre los ámbitos político y prepolítico, así como la relación jerárquica que se establece entre ambos. Hacerlo, además, desde su compleja vinculación a los procesos de (des)configuración de la identidad personal, implica preguntarse qué es lo que convierte en prepolítica a la violencia y en propiamente política a la construcción de la identidad. La clave la encontraremos en el silencio coactivo que impone la primera y el diálogo activo que supone la segunda³.

Desde esta distinción de esferas, la público-política es concebida como auténtico ámbito de realización que emerge del encuentro intersubjetivo actualizado en la acción conjunta. Ésta –y el discurso como una forma de acción⁴– es la capacidad que los humanos tenemos de interrumpir procesos con el comienzo de otros nuevos, pero que, a diferencia de lo que en un principio podría esperarse, no puede llevarse a cabo en aislamiento. La concepción arendtiana de libertad, que coincide precisamente con esta capacidad de iniciar lo inesperado, rechaza la idea de soberanía y plena autonomía, porque toda acción repercute inevitablemente en los otros, pero también porque requiere de ellos para ser llevada a término⁵.

El espacio público-político aparece, de este modo, como “la condición para la posibilidad de estar juntos”⁶, de hacernos visibles y poder reconocernos unos a otros como sujetos únicos. Pero es esta una condición que no se da necesariamente ni es inherente a toda forma de convivencia humana. Se trata de un ámbito que debemos constituir y proteger, precisamente porque, en la medida que supone “la presencia de otros que ven lo que vemos y oyen lo que oímos”, implica mucho más que encuentro intersubjetivo, “nos asegura [dice Arendt] de la realidad del mundo y de nosotros mismos”⁷. Adquiere, en este sentido, una dimensión ontológica que, en tanto garantiza la realidad misma, así como configura, confirma y revela nuestra identidad personal, no puede restringirse al aparato institucional del Estado ni a los “políticos profesionales”.

Por su parte, aquello que queda fuera de ese ámbito de realización es el privado-prepolítico⁸ en el que domina la coacción de la vida biológica y la oscuridad de un espacio que debe permanecer fuera del alcance de la luz pública para no pervertir el sentido de ambas esferas. Se trata de un espacio de privación sin intersubjetividad, “en que la convivencia –si se da– es una forma de vida marcada por la necesidad”⁹, por el ritmo cíclico común a los cuerpos. Y, si bien Arendt lo concibió asimismo como contrapunto imprescindible de lo público –refugio desde el que mujeres y hombres pueden aparecer y al

³ Según Arendt, aunque “el descubrimiento de quién es alguien está implícito tanto en sus palabras como en sus actos, sin embargo, la afinidad entre discurso y revelación es mucho más próxima que entre acción y revelación”. Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 202. Si las palabras revelan a *alguien*, toda acción requiere ir acompañada de la palabra (relato) que revele al agente de la acción. De ahí la importancia del relato en su obra.

⁴ El discurso en sí mismo, así como el relato que acompaña (o debería acompañar) a toda acción, son concebidos desde una perspectiva performativa del habla.

⁵ Arendt recupera la noción de acción de la Grecia clásica. Es al mismo tiempo *archein* (comienzo -realizado por un sujeto) y *prattein* (llevar a término -del que participan muchos). Por ello no es soberana, requiere de los otros y esto la convierte en imprevisible. El problema, según ella, es que ambos conceptos se han separado y hemos perdido su auténtico sentido. Cuando esto sucede *archein* se convierte en acción solitaria y adquiere el significado de gobierno de unos sobre otros. Véase Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., p. 213.

⁶ Forti, S., *Vida del espíritu y tiempo de la Polis*, Madrid, Cátedra, 2001, p. 334.

⁷ Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., p. 60.

⁸ En realidad, debemos hablar de un doble exterior del espacio político: por un lado, este espacio privado prepolítico interno a una comunidad y, por otro, la dimensión internacional, la relación exterior entre las comunidades.

⁹ Arendt, H., *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 2007, p. 103.

que deben poder regresar–, se muestra siempre como un ámbito subordinado que en su forma más extrema (la de la pura actividad laboral) no distingue entre los diversos y, por tanto, no puede revelar la singularidad de los sujetos (en realidad, desubjetivados) ligados a él.

No hay, para la alemana, identidad personal previa al encuentro con los otros en el espacio público-político, porque no hay distinción en el ámbito privado¹⁰ y si encontramos algún tipo de identidad lo es solo en términos de uniformidad. Pero tampoco hay unicidad hacia el interior, una esencia predeterminada que nos permita aparecer como sujetos no intercambiables. La unicidad de cada individuo depende de la mirada de los otros, por eso para ella la subjetividad es siempre una construcción intersubjetiva, que requiere una esfera donde las palabras sean escuchadas y las acciones compartidas. Esto no quiere decir que Arendt pretenda negar la existencia de lo que Amin Maalouf denominó “identidades asesinas”¹¹ ni su inherente violencia, pero las va a desplazar fuera 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, “auténticas” identidades porque no revelan singularidades, sino que eliminan la diferencia-plural desde la que toda singularidad puede emerger.

Desde esta perspectiva, identidad y violencia parecen contraponerse en los mismos términos que lo político y lo prepolítico. La violencia muda, interruptora del discurso y, por tanto, destructora del espacio de aparición, aparecería como desconfiguradora de la identidad personal y ésta, por su parte, solo podría revelarse mediante las palabras y las acciones en una esfera política no violenta. En su intento por recuperar la dignidad de lo político como respuesta a “las catástrofes políticas de mitad del siglo XX” y de preservarlo como espacio de aparición libre de violencia, Arendt no solo parece restringir la noción de violencia a lo prepolítico, desatendiendo el papel que puede desempeñar en la esfera política, sino que además parece perder de vista que para comprender los procesos de transformación –de (des)configuración, pero también de (re)configuración– de la identidad individual, tan significativas son las relaciones “no-violentas” de comunicación como las de dominio y violencia.

Sin embargo, si bien no pueden pasarse por alto las distinciones binarias que conforman la red conceptual de su teoría filosófico-política, el tema de la violencia y su vinculación al desarrollo de la identidad personal tampoco puede ser reducido en la obra de Arendt a una relación de contrarios, sobre todo, si tenemos en cuenta que es precisamente en los “tiempos oscuros” y violentos cuando la pregunta “¿quién eres tú?” interpela a los sujetos con fuerza, llevándolos a tomar una posición en el mundo¹². Partiendo de la tesis de que la preocupación arendtiana por la violencia no puede ser pensada sin su compleja vinculación a los procesos de (des)configuración de la identidad personal, este trabajo tiene como propósito explorar las zonas más porosas de sus postulados, que permiten suavizar la rigidez de sus distinciones, así como ampliar los sentidos de sus nociones de violencia e identidad y, en última instancia, de las articulaciones que se dan entre ellas.

¹⁰ Y si podemos hablar de “identidad privada”, para ella, se trataría de aquello que nos es dado y nos iguala con otros sujetos (como, por ejemplo, ser mujer y ser judía).

¹¹ Aquellas que llegan a matar o apoyar a los que lo hacen por concebir la identidad desde la sesgada perspectiva de una única pertenencia. Véase Maalouf, A., *Identidades asesinas*, Madrid, Alianza, 1999.

¹² Sigo en este punto a Patricia 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 la violencia en general, que en la obra de Arendt supera ampliamente el marco de la guerra. Véase Owens, P., *Between War and Politics. International Relations and the Thought of Hannah Arendt*, New York, Oxford University Press, 2007, p. 3.

Para ello tomaré como referencia de análisis las tres dimensiones de la existencia humana que Arendt estudia en *La condición humana* (1958) en función de las conocidas actividades fundamentales de la *vita activa* y sus respectivos agentes. Si bien las tres se dan al mismo tiempo en cada sujeto, la priorización de una sobre las otras afecta también a las distintas “tipologías” del ser humano y de sus formas de vida. Así, la necesidad de la labor propia del *animal laborans*, la instrumentalidad del trabajo del *homo faber* y la capacidad de inicio-acción del *zoon politikón*, serán los tres ejes que me permitirán indagar en tres acepciones distintas de la violencia en conexión con la (des)configuración de la identidad personal, y atendiendo a 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)¹³. Una doble relación que repercute, asimismo, en el sentido que tenemos de nosotros mismos¹⁴.

Cuando en *La condición humana* Arendt aborda la categoría de violencia desde una perspectiva histórico-antropológica de las actividades de la *vita activa*, muestra su preocupación por las transposiciones que se han dado entre ellas, invirtiendo el orden de su relación jerárquica que va de la libertad de la acción a la necesidad de la labor. Y si bien, como veremos, en una primera instancia parece estar restringida al *homo faber* y su lógica instrumental –esto es, a la construcción-destrucción del mundo artificial, a la muerte física de los individuos o a la objetivación de las relaciones interhumanas–, un estudio atento también a las perspectivas del *animal laborans* y del *zoon politikón*, permite ampliar el sentido restringido de la violencia (físico-instrumental respecto a sus herramientas y racionalidad), así como flexibilizar los límites prepolíticos en los que, en principio, parece estar rígidamente acotada.

La violencia instrumental: mundo artificial e instrumentalización

La primera alusión a la violencia que encontramos en su estudio crítico de la época moderna es aquella con que se inicia toda fabricación. Se trata de la violencia que el *homo faber* ejerce sobre la naturaleza para obtener de ella la materia prima con que construye el “mundo artificial” de objetos durables y da estabilidad a la vida humana y a la naturaleza que la sustenta. Este carácter reificador intrínseco a toda fabricación, está enraizado en su racionalidad teleológica-instrumental que permite al hombre productor 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 autoconcibe “señor y dueño” de los objetos que produce con plena autonomía respecto a su creación y destrucción.

¹³ 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, S., *Vida del espíritu y tiempo de la Polis*, op. cit., p. 338. Ahora bien, aun siendo ambas relaciones características del vínculo del sujeto con el espacio político, cuando las actividades prepolíticas de la labor y del trabajo trascienden sus ámbitos de actuación, establecen sus propias vinculaciones, configurando ciertos sentidos de identidad que derivarían en distintas formas de violencia.

¹⁴ Si bien Arendt no pretende desarrollar una teoría del “yo”, su vindicación de la singularidad en la pluralidad obliga a repensar la relevancia de ese singular en relación con el mundo y otros singulares, así como las posibles relaciones de violencia.

En la medida en que la fabricación y su inherente violencia es el modo en que los humanos construyen un espacio estable que les permite encontrarse y actuar conjuntamente, Arendt no duda en otorgarle un triple sentido positivo. Por un lado, como acabo de adelantar, permite superar el incesante movimiento de la naturaleza y las necesidades vitales. De modo que la misma artificialidad de los objetos del mundo, pero también la construcción de medios que facilitan el tedioso proceso laboral, libera a los humanos de la compulsión de la vida biológica.

Además, este primer espacio “propiamente humano” –que Arendt no duda en llamar “nuestro hogar”¹⁵–, sin ser todavía una esfera de aparición (de acción y discurso), es, no obstante, requisito para que dicho encuentro sea posible y que sus efectos puedan perdurar en el tiempo. La filósofa ve en la obra de arte la actividad productiva más elevada que permite atenuar la futilidad de la acción materializándola y haciendo posible su recuerdo. De ahí que los productos del *homo faber*, además de aliviar el pesar de la labor y convertir a la naturaleza en un mundo habitable, permitan 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 tangiblemente presente para brillar y ser visto, para resonar y ser oído, para hablar y ser leído”¹⁶.

El tercer sentido positivo alude al marco de referencia permanente que el mundo artificial –como decía antes, sin ser todavía un “mundo común”¹⁷–, da a los sujetos para constituir y revelar su identidad personal preservando cierta continuidad. En este punto, debemos tener presente que si bien, por un lado, Arendt insiste en que la actividad productiva, atravesada por la relación productor-producto, requiere de aislamiento y carece de una genuina relación interhumana¹⁸, a su vez sostiene que la fabricación de objetos durables permite a los humanos ser algo más que un proceso repetitivo de necesidades biológicas y algo más que la revelación de una identidad distinta con cada nueva acción. De modo que la alemana encuentra en el mundo artificial (de objetos de uso y obras de arte, pero también del mundo cultural que deriva de ellos y que heredamos) uno de los elementos¹⁹ que permiten 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. Y ello es así porque, si bien para ella “la identidad no es un *sí mismo* permanente, [...] hay una individualidad”²⁰ que requiere cierta continuidad.

¹⁵ “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, H., *La condición humana*, op. cit., p. 141. En otros textos, sin embargo, 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”. Véase Arendt, H., “Labor, trabajo, acción. Una conferencia.” Arendt, H., *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 89-107.

¹⁶ Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., p. 185.

¹⁷ Como se puede observar, Arendt diferencia analíticamente entre “mundo artificial” (de objetos) y “mundo común” (de acciones y palabras) y prioriza este último como el más humano. No obstante, hay una vinculación inseparable entre ambos: “vivir juntos en el mundo significa, en esencia, que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común”. Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., p. 62.

¹⁸ 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.

¹⁹ Junto a la facultad de hacer promesas y mantenerlas, así como la conciencia de sí, la experiencia directa del “yo” que acompaña a todas las actividades. Véase Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., p. 257 y Arendt, H., *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2012, p. 97.

²⁰ Campillo, N., *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, Valencia, Universitat de València, 2013, p. 121.

Como se puede observar, el *homo faber* colabora tanto con la labor del *animal laborans* como con la acción del *zoon politikón* y funciona como bisagra en la jerarquía de la *vita activa*, eso sí, siempre mediada por el uso de herramientas. No hay fabricación sin instrumentos, pero tampoco sin una lógica instrumental que permita justificar el uso de determinados medios para alcanzar el fin proyectado. En este punto radica su diferencia con las otras dos actividades, entre la compulsión cíclica de la subsistencia o la imprevisibilidad que supone el comienzo de toda acción y el pleno control del *homo faber* sobre su producción; y en este punto radica también su vinculación con la violencia. Por ello, cuando en su ensayo *Sobre la violencia* (1970) se dispone a definirla, lo hace aludiendo a su “naturaleza instrumental” en dos sentidos plenamente conectados²¹: 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)”²²–, 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”²³.

Que el fin justifica los medios parece aceptable (hasta cierto punto) si atendemos a la violencia intrínseca a toda fabricación, esto es, a la relación del sujeto con el objeto en el marco del mundo artificial en que el *homo faber* puede controlar y revertir el proceso de producción. Sin embargo, no sucede lo mismo cuando la violencia con sus medios –y la violencia como medio– irrumpe en las relaciones interhumanas. Ahora bien, esta caracterización de la violencia entre los individuos, ligada antropológicamente al *homo faber* y pensada en términos exclusivamente instrumentales, presenta sus propias limitaciones.

Respecto a su racionalidad instrumental, se pueden resaltar al menos dos. Por un lado, destaca la dificultad que introduce la famosa contraposición conceptual que Arendt establece entre violencia (prepolítica y medio para un fin) y poder (político y fin en sí), concebido siempre en términos de acción concertada²⁴, para analizar el modo en que efectivamente se articulan en la realidad. Hacia 1976, Habermas llevaba a cabo una dura crítica a la teorización arendtiana de ambos conceptos. Al concebir el poder como sustento de un espacio político intersubjetivo sin violencia y sin estar mediado por ningún fin fuera de sí, y la violencia en términos estratégico-instrumentales y destructora de lo político, Arendt perdía de vista todo elemento estratégico intrínseco a la lucha por el poder político²⁵. Según el alemán, esta restricción conceptual del poder no sólo empobrecía el alcance de su comprensión, sino que también ponía en evidencia la ceguera arendtiana para detectar formas estructurales de violencia en el seno del espacio político. Arendt, preocupada por la “dimensión comunicativa del momento constitutivo del poder” –y,

²¹ Véase Bar On, B., *The Subject of Violence. Arendtean Exercises in Understanding*, Nueva York, Rowman & Littlefield Publishers, 2002, pp. 153-158.

²² Arendt, H., “Sobre la violencia”, en *Crisis de la Republica*, Madrid, Taurus, 1999, p.148.

²³ *Ibid.*, p. 153.

²⁴ No puedo centrarme en la contraposición arendtiana entre poder y violencia. Sólo mencionaré que defiende una noción no convencional de poder, opuesta tanto a la violencia como al dominio, que requiere de la pluralidad humana y que “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” Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., p. 223.

²⁵ “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, J., “Hannah Arendt”, *Perfiles filosóficos*, Madrid, Taurus, 1975, p. 217.

podríamos añadir, del momento constitutivo de la identidad de los sujetos que participan en el espacio político— ignoraría 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 de otras—.

Por su parte, también habría una limitación inherente a la definición instrumental de la violencia, sobre todo cuando entra en conexión con la acción. Frente al conocido 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 solo no puede asegurar el fin para el cual ha sido empleada, sino que incrementa el peligro intrínseco a toda acción, el de la imprevisibilidad e irreversibilidad, atándonos a la “espiral de violencia”. De este modo, parece no encontrar el modo de resolver la tensión entre el carácter instrumental de la violencia y su tendencia a trascender su propia condición de ser un medio, para convertirse en un fin en sí. Y esto no solo porque cuando entra en conexión con la acción se torna imprevisible, sino también debido a su carácter generativo²⁶ enraizado en su misma racionalidad instrumental, por la cual todo fin no tardará en convertirse en un medio para otro nuevo fin, y que se muestra evidente en la esfera de lo que ella concibe concretamente como política, en la que las acciones provocan reacciones y éstas inician otras nuevas.

En lo que respecta a los implementos de la violencia, la filósofa llega a definir a la violencia interhumana como un tipo de “acción” que “incorpora al contacto entre los hombres instrumentos que sirven para coaccionar o matar”²⁷. Desde una primera aproximación, esta perspectiva no parece concebir otro tipo de violencia más que aquella vinculada al daño físico, a la visibilidad directa del cuerpo herido y del mundo artificial destruido. Arendt entendería la violencia en términos de “silencio coactivo” debido su capacidad de interrumpir la palabra, así como su incapacidad para restituirla o generarla²⁸.

Ahora bien, precisamente porque la violencia es pensada en términos de interrupción de la palabra y destrucción del espacio de los discursos a través de los cuales los sujetos pueden revelar *quienes* son y mantener la cohesión del grupo (esto es, la identidad colectiva, en ningún caso homogénea, sustentada siempre en la pluralidad de singularidades), la noción arendtiana de violencia no puede restringirse al uso de instrumentos. Si, como afirma Finlay, “la cualificación más significativa desde la perspectiva de Arendt, surge de la tensión que percibe entre dos posibilidades morales opuestas: acción, por un lado, como medio de revelación del ‘yo’ en un mundo visible circunscrito por el espacio público-político; y la violencia, por otro, como una instrumentalización que disminuye la capacidad de ambos, las personas y el lenguaje, para lograr la revelación del yo”²⁹, entonces, la violencia en su obra debe ser concebida más allá de la dimensión físico-instrumental porque antecede y trasciende al momento físico de la violencia.

²⁶ Véase Owens, P., *Between War and Politics. International Relations and the Thought of Hannah Arendt*, op. cit., p. 57.

²⁷ Arendt, H., *La promesa de la política*, Barcelona, Paidós, 2008, p. 217.

²⁸ “Allí donde la violencia es señora absoluta, como por ejemplo en los campos de concentración de los regímenes totalitarios, no sólo se callan las leyes [...], sino que todo y todos deben guardar silencio. A este silencio se debe que la violencia sea un fenómeno marginal en la esfera de la política [...]. Lo importante aquí es que la violencia en sí misma no tiene la capacidad de la palabra y no simplemente que la palabra se encuentre frente a la violencia” Arendt, H., *Sobre la Revolución*, Madrid, Alianza, 1988, p. 19.

²⁹ La traducción es mía. Finlay, C., “Hannah Arendt’s Critique of Violence”, *Thesis Eleven* 97, 1, 2009, p. 29.

La inaccesibilidad o exclusión del espacio político, es ya una forma de violencia que puede medirse desde lo que Philippe Braud denomina “depreciación de la identidad” y “desestabilización de los puntos de referencia”³⁰, dos aspectos básicos de la violencia simbólica que, considero, están presentes en las reflexiones arendtianas desde sus escritos de juventud, incluso, a pesar de que cuando se dispuso a definirla lo hizo en términos exclusivamente instrumentales. Si, como dice Arendt, “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”³¹, podemos concluir que la misma extensión de la racionalidad-mentalidad del *homo faber* a otras esferas de la vida humana inicia procesos de desvalorización que superan la dimensión física de la violencia. Por ello, si bien Arendt no rechaza su uso ni le otorga un sentido intrínsecamente negativo, éste aparece siempre que la acción (*praxis*) es concebida en términos de fabricación (*poiesis*).

Cuando el “mundo artificial” deja de ser sostén del “mundo común”, y en cambio 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 y el mundo artificial deja de ser condición de posibilidad para el encuentro con los otros, las relaciones con ellos dejan de ser entre sujetos para convertirse en una relación de sujeto a objeto. Así, ciertos individuos, y grupos enteros, quedan reducidos a medios, relegando el reconocimiento de su identidad personal a mera 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. Pero los procesos de cosificación inician procesos de deshumanización que, como veremos a continuación, conducen de la reducción de los humanos a pura funcionalidad, a su completa prescindibilidad.

Más allá de la violencia instrumental: amundanidad y prescindibilidad

Mucho antes que en *Los orígenes del totalitarismo* (1951), Arendt daba cuenta del peligro que suponía convertirse en “mero ser humano”³², sin el respaldo de una comunidad política. No le hizo falta conocer la existencia de los campos de exterminio para percatarse de que “ser humano en general” nos deshumaniza porque nos expulsa del espacio de reconocimiento, arrojándonos a la abstracción de la “especie humana”. Su propia experiencia de exclusión de la comunidad política le permitió comprender que quedar fuera de ella suponía algo más que la pérdida de ciertos derechos, conducía a la expulsión de la “comunidad humana”³³ y, en este sentido, lo “propriadamente humano” no podía ser concebido como algo natural e inalienable.

³⁰ Véase Braud, P., *Violencias políticas*, Madrid, Alianza, 2006 pp. 178- 206.

³¹ Arendt, Hannah, “Los huevos rompen a hablar”, en *Ensayos de comprensión 1930- 1954*, Caparrós, Madrid, 2005, p. 342.

³² Arendt, H., “Nosotros los refugiados”, *Tiempos presentes*, Barcelona, Gedisa, 2002, p. 21.

³³ Véase Butler, J., *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 121.

Precisamente por ello, en lugar de la noción de “naturaleza humana”, la filósofa preferirá recurrir a la de “condición humana”, que niega todo esencialismo y no nos determina por completo. De este modo, Arendt puede historizar la naturaleza humana³⁴ y vindicar un sentido de lo político que rechaza como sustento tanto las diferencias naturales (contra los nacionalismos), como la idea de una igualdad humana innata (tal y como había defendido el liberalismo), pues, como ella llega a afirmar, “no nacemos iguales; llegamos a ser iguales como miembros de un grupo por la fuerza de nuestra decisión de concedernos mutuamente derechos iguales”³⁵.

Ahora bien, siendo la vida humana potencialmente política, es de por sí vida biológica. Si en el apartado anterior me centraba en la dimensión arendtiana del “trabajo” como actividad intermedia entre la labor y la acción, y del mundo artificial como primer espacio humano, la labor es para ella la actividad prepolítica menos humana que liga a los individuos a las necesidades, esto es, a lo que los griegos denominaban *ananké*, con su compulsión y fatalidad, su carácter acuciante y restrictivo. Esta dimensión de la existencia humana se corresponde con la figura antropológica del *animal laborans*, cuyo único ámbito es el natural no mundano, precisamente porque carece de artificialidad y de toda referencia exterior (sea la de los objetos o la de los sujetos). La misma Arendt nos habla de la “no-mundanía” de la labor, ya que consiste en la vida privada e interna de los cuerpos centrados en su propio mantenimiento³⁶.

Como apuntaba al comienzo, la distinción entre lo político y lo prepolítico, ahora reflejada desde la distinción entre mundo y naturaleza (entre vida política-*bios* y vida natural-*zoe*), adquiere una dimensión ontológica que diferencia aquello que es comunicable y puede aparecer, de lo que no se muestra y, por tanto, no se distingue ni singulariza. Con el objetivo de indagar en la especificidad de cada uno de estos espacios, Arendt recupera de la Grecia Antigua la distinción entre *oikos* y *polis*. Sin embargo, ello no significa que sea una pensadora nostálgica (como, de hecho, se la ha reprochado), ni que pretenda reproducir este modelo, sino que lo utilizará como recurso para analizar críticamente la época moderna y sus mutaciones, que, según ella, acaban por borrar toda delimitación entre ambas esferas, pervirtiendo sus sentidos.

Siendo la naturaleza el ámbito de la vida biológica y el fin de ésta “y de todas las tareas relacionadas con ella, [...] el [mismo] mantenimiento de la vida”³⁷, no puede ser ya 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 [mismo] proceso

³⁴ No puedo centrarme en la complejidad del concepto arendtiano de “naturaleza humana”, que no puede ser reducido a su mera dimensión biológica. Me limitaré a aclarar que, si bien en *La condición humana* se centra en una perspectiva fundamentalmente biológica (ligada a la dimensión laboral), en otros textos (como en *Los orígenes del totalitarismo*) lo hace desde una “perspectiva normativa, más que esencialista”. En esto sigo a Dana Villa, que considera que “debemos pensar en el ser humano como un *flexing being*, capaz de reconocer su naturaleza y olvidarla”. Villa, D., *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*, New Jersey, Princeton University Press, 1999, p. 34.

³⁵ Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 2010, p. 426.

³⁶ Tampoco puedo desarrollar las críticas que le han planteado (sobre todo desde el feminismo) a esta noción restringida del cuerpo, centrado en la relación introspectiva consigo mismo, ligado a la compulsión del proceso vital y relegado a la esfera privada-prepolítica. Desde esta perspectiva, Arendt perdería de vista: la dimensión plural de los cuerpos vivientes que conviven, que el cuerpo no puede ser reducido a mero proceso vital y que lo “privado-personal también es político”. Aun así, considero que hay elementos en su obra que permiten repensar y, en algunos sentidos, trascender estas limitaciones. Véase Collin, F., “Hannah Arendt: la acción y lo dado”, *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad*, Barcelona, Icaria, 2006, pp. 127- 150.

³⁷ Arendt, H., *¿Qué es la política?*, op. cit., p. 82.

vital que nos fuerza a laborar como nos obliga a comer”³⁸. 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”³⁹. Reflexionar en qué consiste y cuáles son sus implicaciones nos lleva a explorar un segundo sentido de la violencia en su obra, que tiene como epicentro la “amundandad del *animal laborans*” y que debe ser analizado en función de su propia dinámica y temporalidad procesual.

Se pueden destacar dos formas en que la violencia entra en conexión con este espacio privado: por un lado, la compulsión de la necesidad que puede entenderse como violencia en tanto negación de la acción y la libertad, esto es, la “violencia” propia de la labor padecida por el ser humano en tanto ser vivo que tiene que subsistir; y, por otro, la violencia instrumental, de la que hemos hablado antes, y que los hombres introducen en la esfera privada para dominar dicha necesidad, es decir, una violencia interpersonal empleada no ya para dar muerte, sino para trasladar a otros la coacción de las necesidades vitales y así poder acceder a la esfera política. Por ello, cuando Arendt estudia la progresiva disminución de la violencia instrumental imperante en el ámbito privado como resultado del desarrollo tecnológico moderno y de la consecuente emancipación de las clases laborantes, no duda en celebrarlo como uno de los avances más importantes de la época. No obstante, tampoco duda en advertir de los nuevos peligros que introdujo la expansión de lo que podríamos denominar la “violencia despótica de la necesidad”⁴⁰, pues, “en la sociedad moderna [...] la necesidad ocupa el lugar de la violencia y la pregunta es cuál de las dos coerciones podemos resistir mejor”⁴¹.

Desde esta perspectiva, la noción arendtiana de “amundandad” trasciende el carácter descriptivo de un ámbito dedicado al sostenimiento de la vida, para explicar el desarrollo de la época moderna como pérdida u olvido del mundo o, en otras palabras, como “crecimiento no natural de lo natural”⁴². Este crecimiento, que coincide con el avance del capitalismo moderno, es analizado en términos de “segunda gran inversión” de la jerarquía de la *vita activa*, que va de la sustitución de la acción por el trabajo, al ascenso de la labor como actividad fundamental. Inversión que, según la filósofa, supuso el ascenso de una nueva mentalidad, la del *animal laborans* y, con ella, el de la vida como valor supremo, así como la ampliación de su dinámica y temporalidad procesual a las relaciones con el mundo y con los otros.

Sería insuficiente restringir el análisis del tratamiento arendtiano de la violencia a la instrumentalidad del *homo faber* y al resultado que deriva de contener y trascender la necesidad creando un mundo artificial. Más que una separación entre necesidad y violencia (o una relación restringida al uso de la violencia como único modo de dominarla), Arendt no deja de aludir a una conexión fundamental⁴³ basada en poner a los hombres y las mujeres bajo la compulsión de sus cuerpos, esto es, bajo la “monstruosa igualdad sin fraternidad ni humanidad” del proceso vital⁴⁴. Cuando los individuos son concebidos en

³⁸ Ídem.

³⁹ Arendt, H., *Sobre la Revolución*, op. cit., p. 114.

⁴⁰ Birulés, F., *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Herder, Barcelona, 2007, p. 120.

⁴¹ Arendt, H., *¿Qué es la política?*, op. cit., p. 95.

⁴² Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., p. 58.

⁴³ Nexo fundamental que no significa, en absoluto, concebir a la violencia como necesaria-innata. En *Sobre la violencia* se muestra especialmente crítica con la tradición del pensamiento orgánico que la entiende en términos biológicos, legitimándola como fase inevitable del proceso natural en la lucha por la supervivencia (tal como lo hizo el nazismo). Véase Arendt, H., “Sobre la violencia”, op. cit., p.175.

⁴⁴ Arendt, H., “La imagen del infierno”, *Ensayos de comprensión 1930-1954*, op. cit., p. 246.

términos de su exclusiva dimensión laboral, se introduce en las relaciones humanas una violencia que no alude a una racionalidad propiamente instrumental ni requiere de instrumentos, sino que reduce a los humanos a la abstracción de “la vida de la especie”, con la consecuente pérdida de su capacidad para interrumpir procesos e iniciar lo inesperado y, por tanto, de diferenciarse como singularidades no intercambiables. Es la desintegración de la unicidad, de la identidad personal, así como la imposibilidad de (re)configurarla, lo que aquí está puesto en cuestión, porque sin voz y sin capacidad de acción e invisibilizados en un proceso sin fin, los sujetos y el mundo común –o mejor, el mundo común y, por tanto, los sujetos que adquieren subjetividad en él–, pierden realidad para los demás.

En este sentido, podemos decir que se trata de una violencia ontológica-existencial⁴⁵ que, en términos arendtianos, coincide con la exclusión radical o eliminación total del espacio político. Y digo 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 la completa desobjetivación del individuo que forma parte de un proceso que lo excede, es decir, es él mismo, en su singularidad, irrelevante para ese proceso. Es desechable porque no importa *quién* sea ni qué función pueda cumplir, es siempre susceptible de sustitución: “ser «superfluo» [dice Zygmunt Bauman] significa ser supernumerario, innecesario, carente de uso [...]. Que te declaren superfluo significa haber sido desechado por ser desechable [...]”⁴⁶.

Son numerosas las alusiones de Arendt a esta violencia que antecede y trasciende al daño físico (en el sentido de depreciación de la identidad, así como no tener una historia reconocida) y, desde luego, los campos de exterminio aparecen en su obra como la materialización más extrema de esta violencia ontológico-existencial y de su confluencia con una violencia física industrializada⁴⁷. Sin embargo, no detiene su análisis en los casos extremos de esta deshumanización en masa, por la que mujeres y hombres desposeídos de sí mismos morían indistintos en los *lager*, y ofrece numerosas herramientas para pensar formas de destrucción personal en contextos cotidianos de las sociedades democráticas contemporáneas. De hecho, está especialmente preocupada por las condiciones de la sociedad de masas posttotalitaria (que analiza desde las condiciones modernas pretotalitarias), en las que los sujetos rebajados “al mínimo común denominador de la propia vida orgánica”⁴⁸, se habitúan a la desobjetivación de los otros y de ellos mismos⁴⁹.

⁴⁵ Véase Cavarero, Adriana, *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, Barcelona, Anthropos, 2009 y McGowan, J., “Must Politics Be Violent? Arendt’s Utopian Vision”, Calhoun C., y McGowan J., (ed.), *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

⁴⁶ Bauman, Z., *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Buenos aires, Paidós, 2005, p. 24.

⁴⁷ Aunque mantiene el uso de instrumentos, pierde la racionalidad instrumental, sin convertirse por ello en irracional. La violencia totalitaria está vinculada a la incapacidad de pensar y no es ya un medio, sino un fin en sí. En términos arendtianos, se convierte en “terror total”: “una 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.” Arendt, H., “Sobre la violencia”, op. cit., pp. 156-157.

⁴⁸ Arendt, H., “La imagen del infierno”, *Ensayos de comprensión 1930-1954*, op. cit., p. 246.

⁴⁹ Ello no significa que esta forma de vida deshumanizada-deshumanizante y la violencia ontológica-existencial sean exclusivamente modernas, pero, según la alemana, con el ascenso de la labor se convierten en la forma de vida y de relación inter-“humana” predominante. Algo que, podríamos decir, continúa vigente porque vigente es el predominio de la mentalidad-temporalidad procesual: “It certainly does not take as murderous a shape as it has taken in Nazism and Stalinism insofar as it is not directed at the production of one new single mankind and does not use terror as its main instrument. However, to the extent that human activities are qualified and treated as mere means to feed an automatic, relentlessly proceeding paramount process, whether it is named progress or globalization, we are still under the spell of processual thought”, Braun, K., “Biopolitics and Temporality in Arendt and Foucault”, *Time & Society*, 16, 1, 2007, p. 17.

De ahí que, ante la perplejidad que genera la coexistencia de la elevación de la vida a bien supremo y la proliferación de los genocidios en la época moderna, Arendt enfatice las nefastas consecuencias del ascenso de la vida biológica y su lógica procesual.

Vivir una vida laboral (sea por conformismo o por ser obligado a ello), supone carecer de un mundo en el que poder aparecer. Es esta una forma de vida en la que, desde la óptica arendtiana, no hay espacio *entre* los humanos, así como tampoco parecería haber propiamente “humanos”, porque desprovistos, “no de la facultad de discurso, sino de una forma de vida basada en el discurso”⁵⁰, no pueden distinguirse unos de otros y revelar *quiénes* son. La uniformidad es el sello de la vida laboral. Uniformidad que está intrínsecamente ligada a la prescindibilidad, puesto que lo particular “ya no se muestra, sino que es consumido constantemente, es *processed*”⁵¹.

En uno de sus más bellos y desoladores textos, “Nosotros, los refugiados” (1943) –y que a la luz de los acontecimientos presentes adquiere extrema actualidad–, Arendt aludía a dos peligrosas distorsiones, la de la vida como máximo bien y la de la muerte máximo mal, ambas en sentido biológico: “Crecimos con la convicción de que la vida es el bien más alto y la muerte el horror más grande y hemos sido testigos y víctimas de horrores peores que la muerte sin poder descubrir ideal más elevado que la vida”⁵². Sus reflexiones vienen a demostrar que ni la muerte física era el peor horror, pues había una forma de morir que destruía ontológicamente a los sujetos; ni la vida era el bien más alto, pues no es ésta, sino el mundo que emerge entre los humanos y en el que pueden aparecer como singularidades ante la mirada de los demás, el mayor bien. Y es precisamente la responsabilidad por salvaguardar el 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 cómo responder a la violencia (sea físico-instrumental u ontológico-existencial) Arendt parece replicar con otra pregunta, “¿hasta qué punto seguimos obligados con el mundo cuando nos han echado de él?”⁵³. Su respuesta conduce al último sentido de la violencia que quería mencionar, y que entra en vinculación con la política porque consiste en resistir a la destrucción del mundo común en que la singularidad de cada cual puede (re)aparecer.

Violencia y (re)acción. Mundo común, vulnerabilidad y resistencia

Como se ha mencionado a lo largo del texto, la apuesta de Arendt consiste en la vindicación de la esfera política como mundo común en la que sitúa a la vida más allá de su sentido biológico, aquella que requiere la presencia de los otros y que muere cuando se mata al humano *qua* humano. Vivir una vida política significa adquirir realidad en un espacio entre interlocutores pacíficos, que emerge de –y se mantiene con– sus discursos y acciones compartidas, mediante las que, a su vez, los humanos “revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición [...]”⁵⁴. Pero esta forma de vida no natural, que la filósofa concibe en términos de “segundo nacimiento”, implica abandonar el confort

⁵⁰ Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., p. 41.

⁵¹ Arendt, H., *Hannah Arendt. Diario filosófico, 1950-1973*, Barcelona, Herder, 2006, Cuaderno XXII [3], p. 546.

⁵² Arendt, H., “Nosotros los refugiados”, op. cit., 12.

⁵³ Arendt, H., “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing”, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 32.

⁵⁴ Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., p. 203.

de lo privado, para entrar en un ámbito en el que reina la imprevisibilidad y “lo que se juega no es la vida sino el mundo”⁵⁵. Por ello, convertirse en sujeto político requiere coraje, así como coraje requiere proteger su espacio cuando está en peligro, pero también reclamarlo cuando es bloqueado su acceso.

Si, como hemos visto, por un lado, en la obra de Arendt la violencia se presenta como silencio, interrupción de la palabra reveladora de identidad (sea a través de los medios físicos de la violencia u otros simbólicos), por otra parte, la pregunta “¿quién eres tú?” reaparece con ímpetu en los tiempos atravesados por la violencia, interpelando a los sujetos y llevándolos a tomar una posición respecto al mundo, no sólo desde la inclusión sino también desde la exclusión. De modo que para responder hasta qué punto seguimos obligados con el mundo cuando somos expulsados de él, debemos mirar no tanto al ciudadano que puede participar en el espacio político y ser reconocido como *alguien*, sino al excluido ninguneado, al vulnerable invisibilizado y que, no obstante, se moviliza contra la indiferencia y la violencia desde la exclusión.

En las páginas de *La condición humana* en las que Arendt reflexiona sobre el “poder” en términos de acción concertada, siempre potencial, y sustentador del espacio político de aparición, la resistencia no violenta 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”⁵⁶. Sin duda, el recurso a esta resistencia sin violencia, es para la filósofa alemana la forma política más distinguible de hacerle frente. Sin embargo, es consciente de que no siempre puede llevarse a cabo y que, en ocasiones, tomar las armas para resistir se convierte, incluso, en un “deber moral”⁵⁷.

Y es que Arendt no fue pacifista, porque sabía que “bajo ciertas circunstancias, la violencia [...] es el único medio de reestablecer el equilibrio de la balanza de la justicia”⁵⁸. Era consciente de que la movilización del vulnerable resistente –contra la violencia ontológica que lo excluye de lo político y no le permite aparecer como un *quién*, así como contra las formas de violencia física a las que queda expuesto–, podía comportar ella misma violencia. Pero es esta una variante de la violencia física que no debía prolongarse en el tiempo y que en ningún caso es concebida como fundadora de lo político, sino como una reacción concreta que “brotó a menudo de la rabia [...], allí donde existen razones para sospechar que podrían modificarse [las] condiciones y no se modifican”⁵⁹. Se trataría, por tanto, de una violencia que sin identificarse con el ámbito de lo político entra en conexión con él para protegerlo o hacerlo accesible⁶⁰. En todo caso, es este un nuevo sentido que descentra su lugar propiamente prepolítico.

⁵⁵ Arendt, H., *Entre el pasado y el Futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, España, Península, 2003, p. 169.

⁵⁶ Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., p. 223.

⁵⁷ Owens, P., *Between War and Politics. International Relations and the Thought of Hannah Arendt*, op. cit., p. 23

⁵⁸ Arendt, H., “Sobre la violencia”, op. cit., p. 164.

⁵⁹ Arendt, H., “Sobre la violencia”, op. cit., p. 163.

⁶⁰ El incluido disidente funciona en la obra de Arendt como figura complementaria. Como ella misma llega a afirmar, “esta reacción no refleja necesariamente en absoluto una ofensa personal”, por lo que no sólo proviene del excluido ninguneado, sino también del incluido que se convierte en “ciudadano juicioso” y ve igualmente ofendido su sentido de la justicia.

En más de una ocasión, el excluido vulnerable y resistente aparece en los textos de Arendt como la figura política por excelencia, o mejor, como repolitizadora de lo prepolítico. Ello es así porque desde su misma condición de víctima de la violencia reacciona movilizándose contra ella. Y en esa re-acción, actúa tomando una posición respecto al mundo (la de querer participar en él), configurando auténticas subjetividades resistentes y, por tanto, descentrando asimismo los espacios en que la identidad puede constituirse⁶¹. De ahí que, por ejemplo, encontremos en el prefacio de *Entre el pasado y el futuro* una defensa de la resistencia francesa como creadora de espacios políticos desde la exclusión, recuperando frases del poeta francés René Char como la que afirma que “quien se unió a la resistencia, se encontró a sí mismo”⁶².

Esto plantea, por un lado, que hay una violencia que entra en estrecha vinculación con la política, por otro, que hay identidades marginalizadas de lo político pero resistentes que funcionan como repolitizadoras de lo prepolítico y que, por tanto, esta “subversión que se produce desde la exclusión del espacio público”⁶³ amplía el sentido tanto de la construcción de la identidad intersubjetiva y de los espacios de la acción, como el de la violencia (pre)política. Así, los rígidos contornos que distinguían entre lo político y lo prepolítico, entre la configuración de la identidad personal y la violencia despolitizadora y desconfiguradora de la misma, se flexibilizan abriendo novedosas vías para analizar las aportaciones de las reflexiones arendtianas al debate actual sobre las complejas articulaciones entre identidad y violencia.

Conclusión

Como se ha esbozado a lo largo de estas páginas, vivir la vida desde la mentalidad del *animal laborans*, *homo faber* o *zoon politikon*, supone distintas formas de relacionarnos con el mundo y con los otros, que derivan en tres acepciones diversas de la violencia, así como distintas posibilidades de configurar-revelar la identidad personal. Si, para la filósofa alemana, vivir una vida centrada en el hacer, y no en la acción, suponía la instrumentalización de las relaciones interhumanas, y vivir una vida laboral las convertía en desechables, la forma de vida política se mostraba, en principio, como la única en que los hombres y las mujeres podían relacionarse libres de toda forma de violencia mediante el habla y las acciones, revelando el sentido de sus identidades intersubjetivas. Sin embargo, también hemos visto que es precisamente en los tiempos violentos, de pérdida de espacios de libertad y de reconocimiento mutuo, cuando la pregunta por el *quién* de cada cual se impone con fuerza, acelerando la toma de posición respecto al mundo, aunque ésta sea desde la exclusión de él. La misma Arendt defendió que sólo manteniendo viva nuestra facultad de sufrir, podía seguir vigente nuestra “virtud de resistir” y que, como se ha visto, en “situaciones-límite” también podía comportar violencia.

⁶¹ Véase Honig, B., “Toward an agonistic Feminism: Hannah Arendt and the politics of identity”, Honig, B., (ed.) *Feminist interpretations of Hannah Arendt*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1995, p. 155.

⁶² Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*. op. cit., p. 10.

⁶³ Sánchez, Muñoz, Cristina, “Hannah Arendt: Los caminos de la pluralidad”, *Cuaderno Gris*, Época III, 9, 2007, p. 234.

Estas tensiones revelan 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 *esperanza* de buscar respuestas que frenen su ciclo incesante. Pero también revelan que el análisis de la temática de la violencia en su propuesta ético-política, y la articulación con la teorización de la identidad personal, es un lugar complejo y, al mismo tiempo, privilegiado en su obra, porque permite acceder a espacios porosos de sus reflexiones que suavizan sus rígidas distinciones (entre lo político y lo prepolítico, en general, y entre lo político de la configuración de la identidad y lo prepolítico de la violencia, en particular) y amplían su contribución al desarrollo de nuestro propio “diálogo de comprensión” en el mundo violento contemporáneo.

Repensar la violencia desde su vinculación con la identidad personal, no debe hacernos perder de vista que no es tanto el “yo” como el mundo común y la pluralidad que lo atraviesa lo que le preocupa a la pensadora, precisamente, porque sin un mundo intersubjetivo en el que aparecer, toda singularidad pierde realidad. A ello se debe la responsabilidad de actuar en él y, en tiempos sombríos, de responder a su destrucción o de vindicarlo si hemos sido expulsados, ya que, como hemos visto, el mundo, y no la vida, es para Arendt el mayor bien.