

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



BORDEAR LA PAZ. SINGULARIDAD Y PODER EN EL PENSAMIENTO
POLÍTICO DE HANNAH ARENDT.

Tesis
para optar por el grado de
Doctora en Filosofía
con acentuación en estudios de la cultura

Presenta
Heidi Alicia Rivas Lara

Asesor: Dr. Rolando Picos Bovio
Co-Asesora: Dra. Dora Elvira García González

Diciembre de 2018

DEDICATORIA

A mis hijos que día a día son la mayor motivación y el más grande reto.

A Jerónimo, mi compañero de todos los días, por sus cuidados y apoyo permanente.

A mi madre, por su fuerte presencia.

A mi querida amiga, Bertha Falomir, *In memoriam*

AGRADECIMIENTOS

A mi madre por estar ahí siempre, dispuesta a escuchar y alentar, por cada minuto de atención robado por estar pensando en lo imposible. A Jerónimo por los desvelos regalados y por cada preposición cambiada, gracias por estar ahí cuando el nerviosismo se apoderaba de mí y tú como roca continuaste. A Humberto, mis hermanas por los domingos de agotamiento en que, a pesar de todo, querían saber cómo me encontraba, por los mensajes y los buenos deseos que siempre me devolvían un poco de confianza. A Lucas por tus ratos de sensibilidad y comprensión, cuando tomabas consciencia de mis apremios, por ser ese chico gracioso lleno de dudas; a Alejo por llegar a mi vida justo cuando empezaba este proyecto que se hizo complicado y dulce a tu lado acordonada por tus risas. Ambos alumbran mi vida y me dan esperanzas. A todo ustedes, gracias por tanto amor.

A mi asesor de tesis, el Dr. Rolando Picos Bovio, por su suave presencia, por el apoyo continuo en aspectos mínimos y mayores; por creer en mi proyecto y por la confianza entregada. Aprecio muchísimo su calidez y dirección. Gracias por aceptar acompañarme en este sinuoso camino lleno de matices.

A mi co-asesora, la Dra. Dora Elvira García González, por ser una voz fuerte y permanente en mi cabeza, por su suave guía y las constantes motivaciones. Gracias por el apoyo en esos enredos que me sobrepasaban y por estar ahí, jugando muchos roles y muchos intereses. Gracias infinitas por aceptar estar en este proyecto que sufrió tantas metamorfosis, pero que usted acogió y apreció conmigo.

Agradezco a cada uno de los lectores, a la Dra. Sañudo por la lectura crítica y concienzuda que realizó de mi trabajo, aún en las imperfecciones iniciales. Al Dr. Ibarra por sus cuestionamientos. Finalmente, al Dr. José Luis Cisneros, aprecio su lectura tan detenida y con interés, por sus honestos aportes y la bibliografía sugerida. Gracias a los tres por su tiempo.

Quiero agradecer a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Chihuahua, por todo el apoyo recibido por parte de sus directivos, al M.E. Luis Alberto Fierro Ramírez porque durante su gestión como director se llegó a la firma del convenio para cursar este posgrado. Al Dr. Armando Villanueva por dar continuidad al proyecto iniciado. Mi agradecimiento por todo el apoyo y el seguimiento.

Al consejo Nacional de la Ciencia y la Tecnología (CONACYT) por otorgarme de la ‘Beca Nacional’ para cursar este posgrado y realizar mi investigación doctoral.

RESUMEN

La tesis tiene por objetivo proponer el pensamiento de Hannah Arendt como una contribución a las filosofías para la paz centrada en las categorías de poder y singularidad. La investigación se realiza partiendo del supuesto que, de manera indirecta, Arendt pensó la política en términos de paz, debido a la reiterada crítica que realiza a la elección de la violencia como medio de la política y la superfluidad humana como modo de ser del mundo actual tras el movimiento totalitario.

La tesis aborda los trazos de pacificación que Arendt dejó a lo largo de sus obras principales y que serán exploradas en el curso de esta investigación. Proponemos una lectura a partir de las terminologías y perspectivas de los estudios de paz, retomamos principalmente la tipología de la violencia que nosotros caracterizamos como comportamiento fractal y la paz neutra como paradigma pacífico de resolución de conflictos.

Nuestras pautas son: Arendt ha presentado una interpretación del ser humano plural que requiere del encuentro con el otro para la vivencia y realización de su dignidad; no obstante, el encuentro no ocurre a la manera de la alteridad pues no se trata de un encuentro entre 'yo-tu', sino de la perspectiva de voces plurales que se confrontan en opiniones y acciones, la condición ontológica de la pluralidad es rasgo de conflictividad humana. A pesar de ello, el encuentro de la pluralidad debe privilegiar el acuerdo que conforma la concepción del poder como capacidad de actuar concertadamente; así, el conflicto de las opiniones es trascendido por la capacidad del acuerdo para la ordenación y fundación del Estado. El poder colectivo privilegia las condiciones de reconocimiento y libertad para que el ser humano aparezca frente a otros como singularidad política. De aquí la importancia de los derechos y la dignidad para la satisfacción de las necesidades humanas.

En esta investigación se ubica el pensamiento de pacificación de Hannah Arendt en dos momentos: el primero, el pacifismo como una propuesta política enfocada en la transformación positiva del conflicto, como lo hemos explicado líneas atrás, la explicación aquí es que el pacifismo descansa en que se mantenga intacta la comunidad de seres humanos fundados en la espontaneidad de la singularidad política. Pero, los acontecimientos políticos que testimonió la autora judía nos han mostrado que puede flagelarse la identidad del ser humano y comprometer la realización de pactos y promesas. En esos casos, registramos un segundo momento en el pacifismo de Arendt que reconocemos como crítico.

Concebimos que el pacifismo político puede fallar y que es una tarea inconclusa, por ello, Arendt admite capacidades para pacificar tras el conflicto cuando el poder de negociación ha fallado en el pacifismo político, la autora se cuestiona acerca de cómo podemos continuar habitando el mundo y amando a los otros, ¿cómo recuperarnos del fracaso del sentido común? Para atender estas preguntas, recuperamos las capacidades de la comprensión y la narración como procesos de recuperación de la identidad lacerada con el fin de reincorporar el sentido común y los juicios a favor de la contribución del bien y la paz, así como el derecho de vivir en armonía.

ÍNDICE

DEDICATORIA	III
AGRADECIMIENTOS	IV
RESUMEN	V
INTRODUCCIÓN	1
1. LOS ESTUDIOS DE PAZ: PLATAFORMA PARA LA TRANSFORMACIÓN DEL PARADIGMA DE LA VIOLENCIA	22
1.1 Bosquejo de los estudios de paz: resistencias ante la unilateralidad de la violencia.	23
1.2 Rostros de la violencia y su tipología.....	31
1.2.1 La violencia como rasgo cultural	31
1.2.2 La fractalidad de la violencia y su tipología.....	39
1.3 Las teorías del conflicto y los actos de transformación.....	46
1.3.1 Neutralizar el conflicto: la paz o la violencia como acciones para enfrentarlo	46
1.3.2 La paz neutra: un revés a la cultura de violencia.....	51
1.4 Conclusión.....	60
2. IDENTIDAD Y SINGULARIZACIÓN: LA APARICIÓN EN EL ESPACIO PÚBLICO Y LAS CONDICIONES DE EXCLUSIÓN	62
2.1 El nudo de la política: la antropología de la mismidad	64
2.1.1 Natalidad, mismidad y apertura a la novedad.....	81
2.1.2 Pluralidad, singularización y reconocimiento	89
2.2 El espacio público y sus márgenes	97
2.3 Conclusión.....	108
3. REINTERPRETAR EL PODER: ESCENARIOS Y CONDICIONES DE PACIFICACIÓN	111
3.1 La pluralidad del poder frente a la unilateralidad de la violencia.....	112
3.1.1 Alergia al conflicto o la desaparición del espacio público para la concertación.	114
3.1.2 El poder colectivo y el golpe mudo de la fuerza	119
3.2 Del poder discursivo al poder fundacional: el contrapoder como acción transformadora	132
3.2.1 Hacia una tipología del poder	145
3.3 Conclusión.....	158

4. CONDICIONES ESTRUCTURALES E IDEOLÓGICAS EN LA CONFORMACIÓN DEL TOTALITARISMO: ANTE EL TRAUMA Y LA IMPUTACIÓN.....	160
4.1 El totalitarismo sobre la base de la violencia estructural: negación de la singularidad política en el antisemitismo y racismo europeo.	162
4.1.1 Puntualizaciones terminológicas	162
4.1.2 El asimilado y el paria: estructuras y déficits de las necesidades identitarias.	165
4.1.3 La construcción cultural del racismo.....	178
4.1.3.1 Los panmovimientos: desarraigo, inmunidad y la expulsión masiva	190
4.1.3.2 ‘El derecho a tener derechos’ como el derecho a vivir en paz.	204
4.2 La disolución de la identidad: la superfluidad y la desaparición del espacio común.	208
4.3 Conclusión.....	214
5. LA REHABILITACIÓN DE LA HUMANITAS: COMUNICAR EL SUFRIMIENTO Y LA ESPERANZA.....	217
5.1 Revelar el mal: la comprensión y el juicio	222
5.2 Hacia la humanitas: comunicabilidad y amor mundi	228
5.3 Narrar el mal: redimir la singularidad e reinstalar el juicio.....	232
5.3.1 Recuperar la singularidad a través de la narración	238
5.4 Conclusión.....	242
CONCLUSIONES.....	244
BIBLIOGRAFÍA.....	254

INTRODUCCIÓN

Encarecimos la generosidad de la acción y las virtudes de la violencia, y luego en nombre de esa afirmación se hace la apología de la crueldad, de la violencia sin propósito. Dijimos que la razón no es el único ni el mejor camino del conocimiento y pronto se ha llegado a considerar “reaccionario” todo intento de lógica y racionalización.

‘1915’ Manuel Gómez Morín

Las lecturas que la obra de Hannah Arendt ha provocado desde la publicación de *Los Orígenes del Totalitarismo en 1951*, han intentado reflexionar sobre los acontecimientos políticos y las capacidades humanas para atender los asuntos de la comunidad política. Ellas han reposado en muy diversos soportes que la han convertido en una de las pensadoras contemporáneas más relevantes para la filosofía, sea para continuar sus rutas de pensamiento o para recurrar con ella los límites de su interpretación.

Los estudios en lengua española tienen, no obstante, poco tiempo de realizarse. Gracias a valiosas traducciones de Fina Birulés y Agustín Serrano de Haro se ha ido conformando una tradición interpretativa en torno a las temáticas más filosóficas de la autora alemana, lo cual ha generado una vasta producción de artículos y libros en habla hispana.¹ El juicio, el mal o la natalidad, son algunos de los asuntos que han servido como base para la reinterpretación de su política.

Por otra parte, las tradiciones italiana y francesa han asumido de Arendt otras problemáticas asociadas más con su obra monumental *Los orígenes del totalitarismo* (2006). Giorgio Agamben (2003), encontró en esta obra las categorías básicas de la que sería su propuesta política: a saber,

¹ Para una visión más amplia de la producción académica en torno a la obra de Hannah Arendt recomendamos el texto de García-González, Dora Elvira (2013) “Respecto a la recepción del pensamiento de Hannah Arendt en México” publicado en *Zeitschrift für politisches Denken* (Journal for Political thinking) Volumen 7 (1). En línea www.hannaharendt.net

la biopolítica, en la cual propone los conceptos de *nuda vida* y *estado de excepción* nutriéndose del análisis sobre la reducción a la *zoé* de la vida humana en los campos de concentración, descritos y analizados por Arendt veinte años antes de la publicación de Michel Foucault respecto al biopoder. En esa misma exploración se encuentran los textos de Simona Forti (2008), para quien Arendt es la figura más emblemática y el parteaguas de las interpretaciones acerca del totalitarismo y el poder, principalmente porque de ella se desprende el asunto fundamental: la posibilidad de que la filosofía todavía tenga algo que decir respecto al estado moral de nuestras sociedades, idea que creemos está también presente en la lectura que Roberto Esposito (2006) realiza de la autora judía y su recuperación de la natalidad y la pluralidad como categorías impolíticas, es decir, como resistencias ante la ruina de una teología política que se consume a sí misma.

Por su parte, la recepción que ha tenido en el pensamiento francés ha variado en relación a la época y las tradiciones que la han recuperado. La obra *La condición humana* (2005a) fue introducida y prologada por Paul Ricoeur en 1983, en ella, el autor hizo énfasis en la identidad narrativa, si bien, coincidimos con él en que la narratividad es fundamental en el pensamiento de Arendt, debemos advertir que no sólo lo es para el recurso de la identidad, sino que debe considerarse como un método particular de interpretar los tiempos presentes. Ricoeur dedicará varios textos y referencias a lo largo de sus obras a el ‘poder’, la ‘identidad’ (1991), la ‘narratividad’, el ‘perdón’ o la ‘promesa’, que son algunas de las categorías que sirven al filósofo francés para presentar sus propias interpretaciones.

Arendt inaugura con sus reflexiones tiempos de crítica a la filosofía política tradicional, ya que dedicó gran parte de sus textos a comprender la ruta y el proceso a través de los cuales ocurrió la disociación entre filosofía y política, la cual permitió la abstracción de la política y el quietismo de la filosofía. Resulta, por lo tanto, sospechoso, que se piense en Hannah Arendt como una de **las**

filósofas de la política más importantes del siglo XX a pesar de la fuerte crítica que ella realiza a su tradición.

En la diversidad de recepciones, puntos de crítica y análisis puntuales, observamos que dentro de la filosofía política, en perspectivas tradicionalistas de recuperación o de rompimientos tajantes, Arendt ha puesto en marcha una importante producción en política y es por ello que se ha convertido en referencia obligada, aunque también nos coloca en la situación de meditar acerca de hasta dónde es posible continuar por las sendas de la filosofía política ya que, justamente, fracasó en advertir las crisis del siglo pasado. A pesar de la crítica que ella desarrolla, los filósofos de habla francesa en la actualidad se han propuesto recuperar la filosofía política partiendo críticamente de las enunciaciones de Arendt, de esta manera, las referencias en Badiou (1999) representan cuestionamientos para retomar la filosofía política, su tradición y su institucionalidad, contra posicionamientos arendtianos como una cuestión de sentido común, como una suerte de relatividad de la verdad.

Incluso, las posiciones críticas, las interpretaciones dedicadas en pensar a la autora judía, se han concretado en ubicarla dentro de una tradición que ella misma considera rota, como si, al interpretar la tradición con o a pesar de ella, esa brecha, que la autora reconoce en la modernidad y que se vuelve abismal en tiempos de totalitarismo, no existiera más que como una abstracción. Esto quiere decir, que a pesar de las críticas que la autora encaja en la interpretación tradicional, ella misma termina por ser insertada en la filosofía política e interpretada como una gran exponente.

El problema de esta lectura se debe básicamente a dos razones; la primera, porque dejan de lado el relato personal que Arendt cuenta respecto a su propia vida y la negativa a integrarse a un gremio que no la admitiría como parte de sus representantes (2016b); segundo, porque los análisis que ella realiza de la tradición política se van cerrando hasta hacer imposible continuar por esa línea. Ciertamente, que la composición de la disciplina 'filosofía política' ya contiene la oposición que

desde Platón se ha hecho más evidente, esto es, la distancia y confrontación entre la filosofía y la política. ¿Cuál puede ser, entonces, la ruta por seguir en una tradición que ya ha agotado todo su potencial en la renuncia al mundo y a la colectividad? No en vano, Arendt optó por pensar las situaciones de las que fue testigo de la mano de los teóricos de la política: Maquiavelo, Montesquieu, Tocqueville, son algunas de las luces de las que ella se sirve para categorizar; de Jaspers, el filósofo de poca fama, como ejemplo moral y de las obras literarias como ejercicios permanentes de imparcialidad y juicio reflexionante. No continuaremos explorando las posibles razones por las que se insiste en incorporarla a una tradición *descontinuada*, ni tampoco intentamos seguir la ruta para crear puentes comunicativos entre una filosofía política enmudecida con la necesidad contemporánea de seguir filosofando desde otra ruta que no sea la tradicional. Contrario a ese esfuerzo, nosotros pretendemos argumentar siguiendo la línea de Miguel Abensour (2007; Yáñez Godoy, 2015), que Arendt es una figura de resistencia y que se mantiene, a toda prueba, por encima de la tradición que cuestiona.

El trabajo de Arendt, aunque es, principalmente, una denuncia y exigencia de la responsabilidad de los filósofos es también un desmontaje, proceso que emergió de una incomodidad existencial, no existencialista, que afectó no sólo sus espacios de singularización, sino que obnubiló las fuentes y resultados del *pensar*. Con el término ‘desmontar’ pretendemos hacer alusión, más allá del acto deconstructivo de separar y aislar los componentes de la ‘institución filosofía política’, al acto de ‘limpiar’ y preparar el terreno para erigir una nueva construcción. Advertimos que no se trata de proponer una nueva institucionalidad, pues Arendt no busca crear una nueva tradición, sino que busca poner en el centro un concepto de política basado en la libertad y la espontaneidad.

Ahora bien, la lectura de Abensour que hace de Arendt una figura de la resistencia, considera precisamente esta negativa de ser incluida en la institucionalidad de la filosofía política

y abre, por tanto, enfoques interpretativos distintos que exceden dicho horizonte, ejemplo de lo anterior puede observarse en los textos de Fernando Bárcena quien presenta a Hannah Arendt como una filósofa de la natalidad o filósofa de la educación. Yáñez Godoy comentando la lectura de Abensour señala: “Bajo esta perspectiva —de resistencia—, la alemana lograría despertar, a partir de su trabajo sobre estos momentos “impensados” de la tradición, “horizonte[s] insospechable[s]”, inéditos, sentidos de lo político que tensan las categorías y conceptos del pensamiento político más allá de su límite tradicional, destilando para ellos una significación novedosa. (p. 150, los guiones son propios) Posibilidades que se hacen efectivas al reconocer que el centro del pensamiento de la autora judía no es el Estado o la dominación, sino la permanente preocupación por las condiciones que nos permitan *vivir juntos sin violencia*. ¿Cuáles serían las condiciones que nos permitan conformar espacios de convivencia humana que motive, en cada uno, la expresividad de la libertad y la espontaneidad política?

Nosotros intentamos seguir uno de esos posibles horizontes inéditos en la obra de Hannah Arendt, puesto que reconocemos en la crítica que ella realiza de la política y en el gesto de poner al centro de sus especulaciones las posibilidades de la vida colectiva, una profunda preocupación por la **paz**. Si bien, nuestra autora no manifiesta explícitamente ninguna pretensión de esta naturaleza, nosotros observamos que en cada juego de desmontaje-montaje Arendt articula las posibilidades para la paz.

La política de la dominación se convierte en la tesis a desarticular, el tema es transversal a sus variadas obras, pero, es desarticulada principalmente en *La condición humana* y luego puesta en marcha para los análisis de los muy diversos acontecimientos políticos que ella testimonió. Su principal categoría transformadora es la del poder, el cual es liberado de la conexión con la violencia y colocada en su lugar la capacidad de humana de actuar concertadamente; con ello, Arendt

desarrolla la posibilidad de relaciones humanas no subscritas en el conflicto negativo, sino por medio del reconocimiento y la solidaridad.

No obstante, reconocemos los riesgos de presentar a Arendt como una filósofa de la paz, lo cual es atribuible, básicamente, a que hay muy pocas declaraciones explícitas del problema, el tema aparece enunciado someramente en *Los Orígenes del totalitarismo* y no le merece ningún tipo de análisis específico. Las referencias que ella realizó circunscriben al tema del armisticio o el tratado, y se concreta a señalar que con los tratados de paz se dio paso a la desnacionalización y a la vulneración de los derechos, haciendo que estos grupos desnacionalizados ingresaran al estado de excepción. (2006, p. 387). Creemos también, que este acercamiento no nos desautoriza para sostener que Arendt es una pensadora de la paz debido a que entrevemos en los problemas más atinentes de su pensamiento una idea mucho más compleja de paz que la reducida a la relación con la guerra, pero, que, dada la tradición en la que se instalaban sus preocupaciones, ella bordeó la paz a través del montaje de sus categorías centrales. Recurriendo de nuevo a la imagen arquitectónica del desmontaje, Arendt no podría postular explícitamente la paz como su mayor inquietud al interior de una tradición en la que la dominación, engulle todas las lecturas alternativas. Por ello, **pensar la paz por el borde de la política es también un modo de resistencia.**

Estamos conscientes de los pocos estudios que se han realizado respecto a la temática que nos hemos propuesto indagar, conocemos el artículo de Verona Stolcke (2004) titulado “Lo espantosamente nuevo: guerra y paz en la obra de Hannah Arendt” y reeditado en 2010 bajo el título resumido: “Guerra y paz en la obra de Hannah Arendt”. En ambos artículos la autora intenta mostrar que las inquietudes de Arendt provienen de su experiencia personal del desarraigo y que, como un acto confesional, en muchas de sus obras y entrevistas advierte que sus especulaciones obedecen a la profunda intención por *comprender* cómo pudo ocurrir Auschwitz. (2016, p. 29) Esto es de suma relevancia debido a que para ella la experiencia límite (Forti, 2008) de la que emerge

la profunda preocupación por el totalitarismo, proviene precisamente de ese evento del que Arendt supo en 1943. Stolcke asume entonces que la preocupación por la paz en Arendt no se inscribe en una inquietud polemológica, dicho con otras palabras, en una mayor comprensión por limitar la guerra, sino en la dura experiencia del sin sentido.

Arendt comenta a propósito de los campos de exterminio: “*Esto no debería haber ocurrido.* Y no me refiero sólo al número de víctimas: hablo del método, del uso de cadáveres para un proceso de producción industrial, etc. No es necesario entrar en detalles. Esto no debería haber ocurrido y nunca lograremos asimilarlo.” (2016b, p. 33)² El escándalo que trata de poner en evidencia Arendt no proviene entonces de una consciencia de la guerra, de una necesidad de limitarla o mostrar condiciones, su verdadera denuncia está dirigida a actuar en consecuencia contra el mal radical que consiste en la reducción del ser humano a un cuerpo desnudo de cualidades. Stolcke comenta: “El pacifismo de Hannah Arendt se distinguía del pacifismo de posguerra al surgir de su propia experiencia de la guerra en lugar del miedo a la guerra en general.” (2010, p. 174)

El deseo profundo de que Auschwitz no vuelva a ocurrir es una suerte de vigilia frente al mal cuando este está a punto de hacerse presente. Así, lo que Stolcke llama el pacifismo de Arendt se expresa en términos de comprensión, acto que tiene la particular característica de permitirnos seguir adelante, de esta manera Arendt vincula comprensión con imaginación, entendida ésta como una cierta clarividencia, como un asomo de algo de verdad en medio de una política que arrebató el asilo. En “Comprensión y política” (1999) Arendt comenta: “Sólo la imaginación nos permite ver las cosas con su verdadero aspecto, poner aquello que está demasiado cerca a una determinada

² Las palabras aquí transcritas pertenecen a la entrevista realizada en 1964 por Günter Gaus, titulada posteriormente como: “¿Qué queda? Queda la lengua materna”. Fue traducida al inglés e incluida en *Essays on Understanding* por Joan Stambaugh. El libro completo, *Ensayos de comprensión*, fue traducido por Agustín Serrano de Haro y publicado en 2005. En 2016 esta entrevista apareció compilada en *La última entrevista y otras conversaciones*, traducida por Ana González Castro y Diego Ruíz Oliveira. En este trabajo hacemos uso de esta traducción reciente.

distancia de tal forma que podemos verlo y comprenderlo sin parcialidad ni prejuicio, colmar el abismo que nos separa de aquello que está demasiado lejos y verlo como si nos fuera familiar.” (p. 45)

El pacifismo que nos advierte Stolcke es aquel que se detiene a pensar la guerra, pues señala: “para fraguar el pacifismo, la no violencia, era preciso, además, *comprender* la guerra.” (p. 174) Nos parece que esta afirmación es cierta, en la medida en que es imposible presentar una perspectiva en torno a la paz sin abordar la guerra que a ella le toca vivir, pero no le inquieta tanto la guerra en general como los cambios que en la práctica ha sufrido el conflicto bélico, es decir, Arendt observa que las prácticas bélicas tradicionales se han transformado y se han vuelto más letales, incluso comenta Arendt en “Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración” (2005b), que para Hitler parecía más apremiante administrar los campos que ganar la guerra (p. 284). Por ello, es importante señalar que comprender el totalitarismo no es necesariamente comprender la guerra, y menos aún, la segunda guerra mundial, debido a que ella sólo expresa un acontecimiento: la explosión de violencias anteriores que forjaron las estructuras para la decisión final.

Observamos entonces que la lectura en estos artículos está fundamentada en *Los Orígenes del totalitarismo*, no obstante, nosotros afirmamos que muchas de las interrogantes expresadas en la primer gran obra de Arendt se responden propiamente en sus textos posteriores, principalmente en la perspectiva antropológica desarrollada en *La condición humana*, como la natalidad como forma de resistencia, pues si bien, el totalitarismo se instala en nuestra manera de comprender la política, también cabe pensar que la historia mantiene latente la potencialidad del cambio y la transformación que Arendt concibe como natalidad, Stolcke retoma de las conclusiones que Arendt desarrolla en *Los Orígenes el totalitarismo* la esperanza que otorga a cada nacimiento, esperanza

de un mundo que comienza de nuevo y abre de nueva cuenta la politización del ser humano que le permita actuar en libertad. (p. 186)

En estos ensayos, la autora privilegia los elementos que se ponen en juego frente a la guerra y sólo de manera secundaria se conceptualiza una actitud pacifista. Por nuestra parte, aspiramos a ir más allá de esta dicotomía debido a que pretendemos reconocer en el impulso de Arendt por comprender la guerra no sólo una actitud pacifista, sino una descripción de las condiciones que se requieren para vivir en paz y que pueden articular una propuesta de pacificación.

Además de los textos mencionados no hallamos más referencias que aborden la temática de manera directa, no obstante, siguiendo los argumentos planteados acerca de que Arendt incorpora condiciones y capacidades de pacificación, su nombre ha empezado a aparecer en los estudios de paz y ha contribuido a enriquecer el trabajo de los investigadores de la paz. Un ejemplo de ello es la propuesta de Vincent Martínez Guzmán en España, quien ha trabajado desde finales de los noventa en la construcción y proyección de la filosofía para la paz (Cortés Gómez, 2014). Esta corriente tiene como principal objetivo contribuir a la formación de una cultura de paz, para ello el autor ha pretendido recuperar algunas propuestas filosóficas de autores como Arendt, Habermas y Foucault (Martínez, 2000), y con ellos, desarrollar su tesis acerca de las capacidades para la paz que sirven como estrategias en la resolución de conflictos por medios pacíficos. Cabe indicar que Vincent Martínez concibe a la filosofía con un carácter teórico-práctico, pues advierte que la paz no es un asunto que pueda resolverse de manera meramente teórica, por el contrario, el llamado a la paz siempre tiene un carácter normativo: *No cometer violencia*. Es más importante aún, que, en escenarios convulsionados por la violencia, la filosofía pueda todavía contribuir en la transformación y en la mayor comunicabilidad de nuestro profundo deseo por vivir en paz. Asumiendo la tarea de recuperar una cierta racionalidad que nos permita afrontar el futuro y redimir

el sentido de la humanidad utiliza la expresión husserliana: *el filósofo es un funcionario de la humanidad* (Husserl, 2008; San Martín, 2010):

Esta autocomprensión de la racionalidad comprometida con el reconocimiento de todos los seres humanos como seres humanos es la que nos hace, a quienes nos dedicamos a la filosofía, *funcionarios de la humanidad*. Como filósofos del presente no somos sólo filósofos-literatos, sino que estamos *comprometidos* con la tarea de la refundación de la racionalidad universal para todo ser humano. (Martínez, 2009, p. 21. Las cursivas son propias)

Martínez concibe que la filosofía es transformadora y que su mayor importancia recae en contribuir en la comprensión de las condiciones de pacificación, así mismo, ofrece una teoría de las capacidades para hacer las paces (propuesta de resolución de conflictos), este es el carácter práctico de la filosofía, Martínez comenta: “Lo que llamamos académicamente el estatuto epistemológico de los Estudios para la paz constituiría en las múltiples y diversas competencias humanas para transformar los conflictos, desaprender las guerras y todo tipo de violencias, (...)” (p.121) desde esta perspectiva, podremos construir paz en la medida en que la filosofía contribuya en la construcción y resignificación de las competencias humanas.

En este marco es pensada Hannah Arendt, de quien recupera dos enfoques: uno antropológico y el otro político. El primero es el de la ‘fragilidad humana’ y el segundo el ‘poder’. Martínez supone que la cultura de violencia fundamentada en la masculinidad y la fuerza impide reconocer la fragilidad y vulnerabilidad de la existencia humana, de ahí que en el momento de algún conflicto la tentativa sea enfrentarlo con violencia; Arendt observa en *La condición humana* que:

la creencia popular en «un hombre fuerte» que, aislado y en contra de los demás, debe su fuerza al hecho de que estar solo es pura superstición, basada en la ilusión de que podemos

«hacer» algo en la esfera de los asuntos humanos (...) o consciente desesperación de toda acción, política y no política, redoblada con la utópica esperanza de que cabe tratar a los hombres como se trata a otro «material». (p. 217)

En estas líneas Arendt pretende mostrar que la creencia en la fuerza como principio de acción, sólo puede concebirse al interior de un intento por reducir las relaciones humanas (la política) en instrucciones y materiales moldeables, anulando con ello la expresión de toda singularidad. No obstante, Arendt advierte que es posible actuar en soledad, pero las consecuencias de las acciones nunca quedan reducidas al agente, sino que se extienden a un sin número de pacientes, algunos previstos y otros no, por ello, la autora observa bien que la acción humana tiene el carácter de la iniciativa, el poner en marcha algo: “Hacer y sufrir son como las dos caras de la misma moneda, y la historia que un actor comienza está formada de sus consecuentes hechos y sufrimientos.” (p. 218) Podemos observar que la fragilidad de los asuntos humanos radica precisamente en que la acción de cada uno tiene un carácter ilimitado de consecuencias, que, siendo mal abordado, puede desencadenar en variados conflictos. Si negamos el carácter de la fragilidad, la acción que se pone en marcha con la violencia desembocará en consecuencias y pacientes violentados, de ahí la importancia de que la acción sea lo más prudente posible, pues: “el acto más pequeño en las circunstancias más ilimitadas lleva la simiente de la misma ilimitación, ya que un acto, y a veces una palabra, basta para cambiar cualquier constelación.” (p. 128)

Martínez interpreta bien a Arendt, él reconoce en este rasgo antropológico la fuente de la pacificación, pues, consciente de que medios violentos sólo conllevan a más violencia, considera necesario entonces hacer frente a las condiciones de fragilidad que, además de desatar consecuencias funestas, también abren la posibilidad de replantear constantemente el orden político (refundar el orden político), pues la fragilidad de los asuntos humanos se hace evidente en la fragilidad del Estado, de las leyes, de las instituciones, por ello es necesario transformar

pacíficamente los órdenes que rigen la convivencia humana. Podemos reconocer en lo anterior que en Arendt hay una sutil interpretación de la paz como proceso y no como estado, esta es la razón para despreciar la paz negativa entendida como tratados de paz o armisticios. Martínez comenta: “Hanna (sic) Arendt de quien aprendemos que para hacer frente a la fragilidad que puede desencadenar conductas violentas que lleven a acciones imprevisibles, tenemos que construir espacios públicos de comunicación como una prolongación de la *polis* griega.” (2000, p. 90) Aquí introduce Martínez la siguiente categoría recogida del pensamiento de Arendt, *el espacio público comunicativo*: “El poder es la capacidad no sólo de actuar, sino de actuar concertadamente, tratando de llegar a acuerdos que son los que legitiman precisamente ese poder.” (p. 90) De esa manera, la palabra ‘legítima’ resulta de suma importancia ya que la violencia, frente al poder, carece de legitimidad, puede justificarse desde diferentes proyectos, pero siempre carecerá de la legitimidad otorgada únicamente por quienes participan de la esfera pública, quienes, establecen su acuerdo como cláusula de poder. La idea principal es, que cuando el «ser humano fuerte» prescinde del espacio público y de la legitimación del consenso tiende a hacer uso de la violencia. Cuando el poder le es retirado entonces la violencia es el recurso para contenerlo, esto es reconocible comúnmente en la respuesta que da el sistema a los movimientos no-violentos o movimientos sociales en general.

La lectura que Martínez realiza del poder lo llevó a pensar en las condiciones de comunicabilidad, para ello recurrió a Habermas y la ética discursiva y así completar el desarrollo de la acción concertada, misma que servirá de base para la filosofía de los conflictos desarrollada por Sonia Paris Albert (2009) esencialmente en el desarrollo de la idea de la solidaridad comunicativa. (p. 49) Creemos que la interpretación es bastante acertada, aunque consideramos que no sigue la línea de Arendt y la aplicación que ella misma hace de sus propias teorías, por ejemplo, en la valoración de la Revolución Americana, en la recepción de los movimientos

estudiantiles y en la oposición a la guerra de Vietnam. En estos ejemplos quedaría mucho más claro el carácter práctico de la filosofía, y, más aún, si hubiera considerado la promesa como capacidad humana para remediar la fragilidad.

Siguiendo con la aplicación de los conceptos por las teorías de pacificación reconocemos el texto: *Conciliación y conflicto. Análisis sobre los lineamientos filosóficos en la obra de John Rawls y Hannah Arendt, que fundamentan la figura de la conciliación como método alternativo para la solución de conflictos* (2010) de Sandra Rodríguez Plazas. Este texto merece una mención especial debido a que no proviene de las filas de los filósofos, sino que, desde el ámbito de la justicia alternativa hallaron en el pensamiento de Hannah Arendt lineamientos para argumentar a favor de la práctica de conciliación pre-sentencial. La autora comenta: “La estrategia de conciliación fue creada con el ánimo de romper con un culto ciudadano por lo judicial en el ámbito de la resolución de conflictos y también para crear una cultura de la autogestión en la construcción del acuerdo ciudadano.” (p. 13) Nuevamente en la línea de pacificación, la resolución de conflictos pretende contribuir en la cultura de paz por medio de la valoración de los acuerdos ciudadanos, pero no es ahora el poder la categoría base de la propuesta, sino la de pluralidad, sin la cual, el poder no tiene sentido. Arendt es considerada como conciliadora, pues promueve el acuerdo con base en el intercambio público de ideas, y mediante la racionalidad comunicativa que exige y rinde cuentas, y no sólo motiva un discurso catártico. Rodríguez Plazas observa que a la doctrina de la conciliación le hacen falta lineamientos filosóficos que contribuyan a una idea más clara sobre las competencias y reglas de la conciliación, pues, según advierte: “la inclusión de referentes del tipo filosófico, cuya función primordial es la de fundamentar acciones concretas, leídas en términos de capacitación, como adquisición de habilidades básicas para alcanzar la conciliación.” (p, 14) La autora propone que los nuevos métodos de resolución de conflictos deben estar cimentados en competencias ciudadanas que tengan un carácter preventivo y resolutivo del conflicto, para evitar

la perpetuación de la injusticia en marcos en los que la sentencia no favorece a la recomposición del tejido social, cuanto más en casos donde no ha tocado espacios judiciales.

Las competencias ciudadanas tienen por basamento el reconocimiento de la diversidad de opiniones y expresiones que deben ser escuchadas en ámbitos democráticos para la construcción de acuerdos. Se trata por un lado del ejercicio del poder como posibilidad de acuerdo, pero sobre todo de la expresión de la pluralidad, ya que en los marcos de conciliación se expone una subjetividad particular que consiste en la exposición de la individualidad como ejercicio de libertad y espontaneidad de participación colectiva. Sandra Rodríguez enfatiza la dimensión ética que se desprende de este nuevo método y señala: “El ejercicio político se ve inmerso en un espacio ético por excelencia, en tanto que este reconocimiento de su identidad está sujeto al reconocimiento de su racionalidad y capacidad de reflexión.” (p. 44) Podemos ver que la pluralidad se entiende claramente como la singularidad de cada uno reconociendo su diferencia y su semejanza en el discurso, por ello afirma Arendt: “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 y existirá, no necesitaría del discurso ni la acción para entenderse.” (2005a, p. 205)

De la lectura de Arendt, Sandra Rodríguez extrae los lineamientos para la construcción de acuerdos con base en la negociación, acuerdos que son posibles cuando las personas hacen uso de su derecho a expresar sus opiniones con respeto y reconocimiento de las opiniones de los otros. A propósito de ello la autora comenta: “de ahí que este reconocimiento de la diferencia de la pluralidad, presupone la necesidad y la posibilidad de la generación del acuerdo a través del intercambio de disensos contundentes, a través del ejercicio argumentativo a la construcción de consensos de acuerdos relevantes para los individuos que conforman la pluralidad.” (pp. 85-86) Evidentemente la autora está apelando a la noción de poder, pero nos parece que no la enfatiza

tanto porque la relevancia está en el intercambio de la singularidad por medio del reconocimiento y la escucha. Retomando los planteamientos de Sonia Paris Albert, comentados en páginas anteriores, diremos que los métodos de justicia alternativos tienen en mente esfuerzos de transformación de conflictos con base en la solidaridad comunicativa, espacio de resolución a través del cual los disensos pasan por el proceso transformativo de reconocimiento, solidaridad y acuerdo.

El texto de Sandra Rodríguez nos permite ubicar los espacios en los cuales se recupera una propuesta pacifista en los textos de Arendt. Pensado en espacios alejados de la dominación y el control del estado, introducir procesos de justicia pre-sentenciales o pre-judiciales es un paso para la conciliación como práctica ciudadana, como capacidad para expresar inconformidades y mostrar reconciliaciones, observamos aquí el camino del perdón y la promesa como categorías políticas, que, si bien, no fueron expresadas en el texto de Rodríguez, al seguir el hilo conductor Arendt tiene la posibilidad de ser comprendida como una filósofa para la transformación del conflicto.

De los textos comentados hasta el momento tomamos la evidencia de que la filosofía arendtiana si es susceptible de ser entendida como filosofía de la paz. No obstante, para evitar caer en la dicotomía que observamos en el artículo de Verona Stolcke (paz-guerra), es conveniente no continuar en dicha interpretación, sino en virar la mirada hacia el borde desde el cual se van implantando conceptos, lecturas y prácticas pacíficas.

La insistencia en una interpretación de este binomio paz-guerra no nos permitiría reconocer la propuesta de pacificación en la pensadora alemana debido a que se vería reducida al armisticio. Puede reconocerse en ello un círculo vicioso en el cual la paz pierde densidad debido a que se avanza mucho en la militarización y el militarismo y muy poco en la pacificación y pacifismo, queremos decir, que cuando se opta por la guerra como medio para la paz la decisión viene acompañada por planes, estrategias, investigación de armamento, formación y profesionalización

del militar, etcétera; pero no se proyecta con el mismo compromiso en las acciones que conformarán la paz, sobre todo, si se piensa en términos de tratados, rendición o armisticios en los cuales se imponen medidas que siguen siendo violentas para los que lo padecen, tales como la delimitación de fronteras, pérdidas de territorios, incluido en ello las vidas humanas o prácticas artificiosas que activan conflictos no bélicos y que requieren también procesos de paz. Empero, el paradigma que reduce la paz a la guerra se ha mostrado incapaz para profundizar en las consecuencias que la guerra como medio violento conlleva para los individuos, comunidades y grupos vulnerables específicos como infantes o mujeres.

El problema filosófico de la paz es central en la época actual, particularmente en el contexto descrito con anterioridad. La cotidianidad de la existencia humana exige el replanteamiento de los conflictos y el honesto abordaje de la violencia con propósitos de resolución. Por ello, es necesario en consonancia con Galtung, la urgencia de: “la construcción de una cultura de mediación-diálogo-conciliación.” (2014b, p. XV) Lo cual debe ser un movimiento en doble dirección, a saber, hacia la resolución de conflictos para que no desemboquen en violencia y hacia la recuperación de escenarios de paz una vez que la violencia se ha presentado.

Atendiendo el llamado para la construcción de la cultura de paz proponemos una lectura pacifista de Hannah Arendt. Nos referimos a un proceso de pacificación ubicado en dos momentos: primero, el pacifismo como una propuesta política centrada en la transformación positiva del conflicto, aquí exploramos las obras principales de la autora en cuestión explicando la ruta alterna de un discurso político no violento en el que se imponga la necesidad de la transformación del conflicto; el segundo momento se ubica a partir de un pacifismo crítico, esto es, ante la observación de que el pacifismo puede fracasar políticamente, proponemos alternativas pacíficas pos-conflicto o pos-violencia. Reconocemos, críticamente, que el pacifismo político puede fallar y que es una

tarea inconclusa, por ello, es preciso ofrecer elementos o capacidades para pacificar tras el conflicto si el poder de negociación ha fallado en el pacifismo político.

La investigación se conforma por dos objetivos principales, mismos que corresponden a los momentos descritos:

- 1) Dilucidar el pacifismo en las obras de Hannah Arendt, en estrecho diálogo con las investigaciones para la paz en materia de caracterización de la violencia, resolución de conflictos y cualidad de pacificación. Como ya hemos indicado, sí existen elementos que sustentan la lectura, pues existe una crítica a la violencia, una antropología filosófica del conflicto, así como una interpretación de la acción política como resolución de conflictos.
- 2) Recuperar la dimensión moral en Hannah Arendt, quien, a pesar de las experiencias vividas, alienta el uso del juicio y la imaginación para comprender los tiempos y resistir al mal, dicho de otra manera, oponer resistencia a ser reducidos a víctimas sin rostro. Para ello, recurriremos también a la lectura de Paul Ricoeur acerca de la identidad narrativa, como acción de resistencia y reconciliación con el mundo, a veces demasiado inhóspito, que requiere de nuestra intervención. Pacificar a través del relato, prestar voz al que sufre, permite romper el ciclo de la violencia sin más.

Para la consecución de estos objetivos se propone como trayecto teórico el siguiente capitulado:

En el primer capítulo ofrecemos una exposición general de los estudios de la paz que nos darán la teorías y categorías para interpretar el pacifismo en Arendt. Presentaremos los abordajes de Johan Galtung al definir paz y violencia, siguiendo su interpretación de la tipología de la violencia (directa, estructural, cultural) que nosotros interpretamos como *fractalidad*, concepto al que analizaremos para comprender las críticas a la violencia presentes en el pensamiento de Hannah Arendt. Para caracterizar el conflicto acudiremos a las propuestas Vicenç Fisas y Sonia París

Albert, con la intención de resaltar la contribución filosófica a la transformación de conflictos que nos permitirá, posteriormente, reconocer la antropología filosófica del conflicto en Arendt. Para finalizar, se consideran los elementos que componen el paradigma pacífico de acuerdo con Francisco Jiménez Bautista, así como el concepto de *paz neutra* para fortalecer los rasgos éticos de la pacificación, esta nos permitirá comprender que el ejercicio de la pluralidad y el poder deben ser posiciones neutralizadas para la pacificación. Una vez establecidos los elementos teóricos que posibilitan y justifican la lectura, daremos paso a la interpretación pacifista.

En el segundo capítulo se reconstruirá la antropología filosófica a través de las categorías de ‘natalidad’ y ‘pluralidad’ expuestas principalmente en *La condición humana*, con las cuales pretendemos mostrar que el ser humano tiene condiciones de resistencia a la violencia a través de la expresión de su identidad. Para ello, realizamos un recorrido breve de la recepción que Arendt hace de las filosofías de la existencia y del existencialismo francés para hacer valer sus posturas como opuestas, sirva en esta parte hacer énfasis en la influencia que Jaspers tuvo para la propuesta de la pluralidad como necesaria para la expresión de la identidad. Mostraremos que la identidad en Arendt tiene un carácter dual, lo cual puede ser entendido a la luz de la conceptualización de la identidad por parte de Paul Ricoeur como *idem* e *ipse*, para afirmar que a lo recibido por la natalidad se le concibe como *idem*, mientras que lo transformado o expuesto en el mundo de la pluralidad define el *ipse*. Todo ello hace evidente que el espacio público permite una expresión de la identidad que consiste en ir más allá de lo dado, como proceso de singularización, tomando el término de Etienne Tassin. Cabe señalar en este punto, que, la natalidad es fuente del conflicto y como tal también de violencia porque la reducción de la persona a sus condiciones de nacimiento crea condiciones de marginalidad en el espacio público y cierra por ello todo proceso de singularización. No obstante, natalidad y pluralidad son ‘activas’, esto es, ejercicios de resistencia a la violencia y la anulación.

En el tercer capítulo, exploraremos la crítica a la violencia. Iniciamos señalando la distancia que hay entre la filosofía política tradicional y los rompimientos con respecto a Hannah Arendt, para ello, recurrimos a la reconfiguración del poder como categoría central para desarticular la política de dominación. Procurando una mayor comprensión del uso que Arendt da al concepto, recurrimos al término de ‘contrapoder’ propuesto por Luis Villoro para reconocer el carácter de resistencia frente a un ‘poder de dominación’; contrapoder que es concertado, comunicativo y no-violento. Rastreamos el ejercicio del poder en la interpretación que Arendt realiza en *Sobre la revolución* (2004a) para mostrar que el poder es pacificante a través del acuerdo, el pacto y la promesa. Finalmente proponemos una tipología del poder, o tres momentos del poder en Arendt que puede leerse como el revés o contraparte de la tipología de la violencia propuesta por Galtung, dicho con otras palabras, que el poder como resistencia a la violencia puede ponerse en marcha en distintos momentos y en atención de las diversas violencias.

En el cuarto capítulo realizamos una lectura interpretativa de *Los orígenes del totalitarismo* a partir de la tipología de la violencia y la antropología filosófica del conflicto expuestas en el primer y segundo capítulo respectivamente. Atendiendo la división tripartita del libro exponemos que cada una de las partes corresponde a cada una de las violencias concebidas por Galtung. Así, al antisemitismo lo interpretamos como violencia estructural, al imperialismo como violencia cultural y al totalitarismo como violencia directa. No obstante, en consideración de nuestra teoría de la fractalidad, cada vértice del triángulo ofrece las condiciones para nuevas violencias en cualquiera de sus géneros. Interpretamos, que el totalitarismo tuvo sus orígenes en la base de violencias estructurales que fueron desingularizando a los individuos hasta obnubilar las condiciones de políticas y violencias estructurales. Desingularización que atomizó y desocializó a los judíos hasta cristalizarse en violencia cultural. Esta última, surge de la ideología del racismo que fue materializando progresivamente en un desprecio por las minorías, los judíos fueron, en ese

sentido, el blanco más visible que serviría como ejemplo de lo indeseable. Esta violencia cultural llega a su máxima expresión con la suspensión de los ‘derechos del hombre’ y la expulsión de grandes grupos de minorías, no expulsión de Alemania ni de Europa sino de toda la humanidad. Finalmente, el totalitarismo como la mezcla de la ideología y la institucionalidad. Para ilustrar la violencia directa, sostenemos que la expulsión, la expropiación, el aislamiento hasta la decisión final son prácticas de violencia directa que inician nuevas condiciones estructurales, los campos de concentración son ejemplo de ello. Bien sabido es que esta es la obra con la que se inaugura la trayectoria arendtiana, de ella emerge su pensamiento político. Este es el ejemplo de la falta de resistencia y de política que es preciso revertir, por ello toda su obra se erige como una oda a la libertad y la espontaneidad frente al conformismo y la normalización. Los campos de concentración son el ejemplo perfecto de lo que puede ocurrir en un mundo sin singularidades, sin pluralidad, sin poder y, sobre todo, sin resistencia. En este capítulo nos animamos a decir que la declaración de Arendt ‘el derecho a tener derechos’ puede ser interpretado como el derecho a vivir en paz.

Finalmente, el quinto y último capítulo se concentra en pensar con Arendt las capacidades para el posconflicto, cómo seguir pensando, amando o respirando desde un mundo en el que los seres humanos son reducidos a cuerpos sin cualidades. Arendt apuesta a la comprensión para permitir que la razón siga ofreciendo luces en tiempos de oscuridad. Por ello, retomamos la lectura que Arendt realiza de Jaspers y presentamos la importancia de la narratividad como ejercicio permanente de juicio. Relatar es, un acto de resistencia al olvido, al silencio, al anonimato y a la marginación. Por ello, ser quién eres, comprender y narrar, son acciones de pacificación que deben realizarse siempre, y cuanto más, si el mal (la violencia) se inserta en el mundo.

Galtung insistió en que la tarea de los investigadores es encargarse de la violencia estructural, pero no sólo como un asunto de teorías sino de prácticas. En filosofía asumimos que la construcción de la paz y para la paz es una filosofía práctica en la medida en que —siguiendo a

Arendt—, la acción no es una pragmática *per se* sino una praxis transformadora. Así pues, la teoría debe servirnos en parte para transformar el paradigma con el que miramos regularmente la política, el poder, la violencia, aunque también, para, a través de ella, dar una nueva significación a la práctica política. **Arendt llegó a la paz por el *borde* y resistió a la política de la dominación. A partir de ello contribuyó a la *humanitas*, es decir, al amor por el mundo.**

1. LOS ESTUDIOS DE PAZ: PLATAFORMA PARA LA TRANSFORMACIÓN DEL PARADIGMA DE LA VIOLENCIA

La «paz» es propiamente una invención de los humanos, ya que comporta decisiones humanas y normativas. Entendemos que la paz nos permite sobrevivir, reconocernos como humanos. Entendemos que la Paz, con mayúscula, representa a todas las acciones humanas encaminadas a preservar el más alto grado de bienestar de las personas, los grupos y la especie.

Francisco Muñoz

Las investigaciones en torno a la paz han procedido a través de un acercamiento indirecto ya que aparecen en una profunda conexión con su contraparte, la guerra³, la cual ha recibido mayor atención en las reflexiones políticas, sociales y filosóficas, producto del deseo por suprimirla o de la preocupación por legitimarla.

Por estos motivos, la guerra se muestra como una actividad mucho más interesante que la paz, pues, por el contrario, ésta se asocia con la quietud o la inactividad. De acuerdo con Johan Galtung (2014), “Mientras que la guerra es tan activa, tan llena de heroísmos y hazañas; la paz es más inactiva, incluso aburrida —como el dibujo de un niño podría representar ovejas pastando frente a un león un día de verano—.” (p. 14) Por ello no ha de extrañarse que, aunque deseable, la paz se ve empequeñecida ante la vigorosidad de la guerra.

En este contexto, se presenta como tarea urgente pensar a detalle el papel que juega la paz en las reflexiones acerca de la política y del poder, pues considerada como proyecto (incluso en

³ La guerra es comprendida como una de las formas de violencia que se denomina *directa* en atención a la tipología de Johan Galtung. En ese sentido, el presente trabajo no aborda unilateralmente el tema de la guerra, sino que este queda englobado en la discusión en torno a la violencia. Cfr. Galtung, Johan. (1975). “The specific contribution of peace research to the study of the causes of violence: Typologies.” París. Conferencia. Existe una versión en español: “Contribución específica de la irenología al estudio de la violencia y su tipología” en AAVV. (1981) *La violencia y sus causas*. París: UNESCO. p.91-106.

aparición estéril) ella puede ser fácilmente desplazada o relevada. Para ello, es necesario encaminar las meditaciones rumbo a la superación de la postura que asume la paz en términos negativos como ‘ausencia’ de guerra y con ello avanzar en la tarea urgente de deconstruir el paradigma dominante del belicismo.⁴

Para cumplir con este propósito proponemos un recorrido teórico a través de las aportaciones de los investigadores de la paz más relevantes, presentando las categorías que permiten un viraje en el paradigma y sus estrategias de transformación. El recorrido consta de cuatro apartados; el primero, ofrece una presentación general de los estudios de paz, sus movimientos y problemáticas principales; el segundo, se detiene en la categorización de la violencia, su tipología y características; el tercero, se centra en la teoría del conflicto en términos generales; el cuarto y último apartado, dedica su espacio a la comprensión de la paz y la caracterización del paradigma pacífico. A partir de ellos se desarrollará la particularidad de las propuestas de Hannah Arendt hasta hacer visible la aportación pacifista en su pensamiento, así mismo, estas categorías junto con las teorías que les dan sustento configuran la interpretación de la identidad narrativa como capacidad para hacer las ‘paces’.

1.1 Bosquejo de los estudios de paz: resistencias ante la unilateralidad de la violencia

Los estudios para la paz como disciplina científica se remiten al siglo XX, pueden rastrearse en su origen en los años cincuenta y están vinculados tradicionalmente con el denominado *holocausto nuclear* que puso en cuestión no sólo la capacidad humana de hacer el bien, sino además la función

⁴ La centralidad o el primado de la guerra se manifiesta en la valoración de los complejos actos de violencia, tales como: la violencia directa, estructural, cultural, simbólica, micro violencias, etc. Estas valoraciones construyen lo que se denomina como paradigma belicista que impone, por un lado, la lectura de la paz en términos negativos que nos hace suponer que: “a menor grado de violencia, mayores ambientes pacificados” y; por el otro, explica también los procedimientos en las investigaciones que se definen o se dan por satisfechas con la indagación de la violencia.

moral de la ciencia y sobre todo la posibilidad del futuro para el ser humano. El espíritu de la técnica había mostrado su peor rostro y parecía destinar a la humanidad a periodos de guerras y autodestrucción. La mirada de científicos y filósofos tanto en América como en Europa estaba puesta en la gran amenaza de una guerra sin precedentes: la latente amenaza de la desaparición de la humanidad en la denominada ‘Guerra Fría’.

En el artículo “Europa y la bomba atómica” (1954), Hannah Arendt señaló que la introducción de las nuevas tecnologías modificó radicalmente la manera en que se realizaba la guerra e indicó: “En el momento en que llega a ser concebible que una guerra pueda amenazar la existencia continuada del hombre en la Tierra, la alternativa entre libertad y muerte ha perdido su antigua plausibilidad.” (2005, p. 507) En la cita, hace alusión a las modificaciones que la comprensión tradicional a la guerra ha cambiado radicalmente, el valor y la cobardía son ahora reflexionadas al margen de la confrontación bélica.⁵ Particularmente, en este ensayo, reflexiona también acerca del holocausto nuclear y se centra en la guerra como probabilidad de destrucción no sólo moral sino física de toda la especie humana. Razón por la cual, la posibilidad de la paz se introduce en el debate como necesidad de ofrecer una solución al problema de la época.

En la década de los cincuenta del siglo XX, se vio incrementada la preocupación en torno a la paz como una realidad humana y surgieron en las filas de las ciencias sociales los estudios para la paz que fueron seriamente impulsados por la creación de diversos centros de estudios de la paz; uno de los más antiguos es el Instituto de Estudios para la Paz (PRIO) en Oslo, al que siguieron una gran lista de institutos alrededor del mundo. Entre ellos, cabe resaltar la fundación de la Universidad para la Paz en Costa Rica a cargo de la ONU, cuya mayor preocupación han sido las

⁵ Para una mayor profundización en los cambios que ha sufrido la guerra léase en *Sobre la violencia*: “Que la guerra siga siendo la *ultima ratio*, la vieja continuación de la política por medio de la violencia en los asuntos exteriores de los países subdesarrollados, no es argumento contra la afirmación de que ha quedado anticuada y el hecho de que sólo los pequeños países, sin armas nucleares ni biológicas, puedan permitírselas, no es ningún consuelo.” (2005, p.13)

vías de construcción de la paz, lo cual ha implicado no únicamente reformular el concepto sino, así mismo, dotar a la ‘paz’ de la autonomía y riqueza suficiente que le permitan convertirse tanto en una labor lo suficientemente legitimada como para recibir el carácter de estudio científico (multidisciplinar), como en una práctica y conjunto de acciones para la ‘transformación’ de las situaciones que viven las sociedades contemporáneas. Estos institutos, son centros de investigación que funcionan como mediadoras de conflictos, al que suman esfuerzos por trascender los escenarios de injusticias y pobreza, en resumen, de violencia.

En su origen, los estudios para la paz fueron cuestionados debido a que se concebían como cargados de ambigüedades y animadversiones, ya que, desde el punto de vista de los científicos sociales, no se justificaba que existiera una disciplina al margen de los clásicos estudios de la ciencia política y ligada a los estudios de la guerra y teoría de conflictos, en específico, en el campo de las relaciones internacionales. De tal manera, que a los estudios para la paz no se le atribuye novedad alguna ni tampoco necesidad al interior de las ciencias. Rafael Grasa Hernández, en su tesis doctoral *La objetividad de las ciencias sociales: Investigación para la paz y relaciones internacionales* (1990), se detiene en analizar las razones por las cuales definir la *Peace Research* fue en su inicio un campo movedizo. A ello, le atribuye cuatro motivos: el primero, por la expresión misma que algunos consideraron polisémica, polifuncional o con una marcada carga valorativa, lo cual impidió que fuera asumida con seriedad y se acrecentaran los rechazos por ejemplo de Alastair Buchan (1968), quien señaló que los estudios para la paz son tan sólo un campo de los estudios del conflicto bélico. Segundo, la especificidad de las definiciones que han hecho imposible esclarecer qué es y qué deben ser los estudios para la paz. Tercero, los estatutos propios de la ciencia como aplicada o meramente teórica; esta problemática debe atribuirse sobre todo a la misma connotación de ‘paz’ que implica ya en sí misma una preocupación práctica, de tal manera que no tardarán las lecturas que hacen de las investigaciones para la paz una suerte de ingeniería social acorde con la

misma tradición del behaviorismo. Cuarto, las reflexiones en torno a la diferenciación de la tradición y el empeño por justificar su novedad.⁶ (1990, pp. 4-10) Este último punto que menciona Grasa Hernández es central para la presente investigación, pues considerando que la paz no es un asunto original del siglo XX, sino que hunde sus raíces en el origen de la historia de la humanidad, ignorar tal asunto ha representado uno de los tropiezos más grandes que los investigadores para la paz tuvieron al inicio de la disciplina.

Respecto al objeto de estudio de las investigaciones para la paz se afirmó, que las *Peace Research* surgieron como un síndrome en el sentido que en él se agrupan múltiples campos y elementos que conviven y justifican la existencia de las investigaciones. Esta lectura se sostiene por la tesis de la enfermedad bélica del siglo XX —el holocausto nuclear— y por la representación inter y/o multidisciplinaria con la que surgieron tales estudios.

La convocatoria para la conformación de la disciplina incluyó a investigadores de renombre entre los que figuraron médicos, biólogos y científicos sociales, pero quedaron excluidos los estudiosos de las ciencias políticas, así como los filósofos. Esto expresaba, por un lado, el deseo por erigir una disciplina radicalmente nueva que ignorara los trabajos tradicionales del tema, y, por el otro, el positivismo de la tradición norteamericana que vio en las ciencias duras la posibilidad de conocer el comportamiento de la guerra y las condiciones para la paz. De tal manera, que lejos de intentar comprender y construir la paz, se buscaba establecer leyes acerca de la guerra en tanto que se analizaran coincidencias y principios relativos a su comportamiento. No resulta extraño leer en estas iniciativas una preocupación política y económica más que epistemológica, esto es, como una comprensión legítima del fenómeno. Reconocemos en lo anterior, una labor insuficiente para

⁶ Este asunto es central no sólo con el fin de comprender su autonomización, sino para comprender que, aunque nueva disciplinalmente, la preocupación por la paz ha tenido ya un pasado considerable en la reflexión humana y en la pluma de pensadores al menos desde el siglo XVIII. Razón la cual se afirmará que las investigaciones para la paz en su origen en los años cincuenta se erigen en la ignorancia y menosprecio de la tradición.

las investigaciones de la paz ya que quedó encerrada en la valoración negativa o del paradigma belicista.

La adscripción a esta tradición retardó la preocupación ontológico-antropológica en torno a la paz. No obstante, en tesis posteriores de Galtung se introducen las epistemologías de la paz, en las cuales se admite la participación del sujeto en la construcción del objeto cognoscible pues se reconoce en ello los diferentes condicionamientos socio-históricos que permiten la construcción del objeto de estudio, así como los diferentes modos de abordarlo. Por ello, Galtung afirmó: *si queremos construir la paz, debemos introducir en la mente de los seres humanos la idea de paz.*⁷ La motivación de traerlo en este punto es mostrar que, a pesar del positivismo inicial, el desarrollo y enriquecimiento de los estudios para la paz echaron mano de un nuevo paradigma científico que permita una comprensión más adecuada de los fenómenos ligados con la paz.

Ciertamente, el trabajo de Johan Galtung sigue estando consagrado a los estudios para la paz en sus requerimientos epistemológicos, esto es, en la necesidad de legitimar la metodología de los estudios para la paz, y de esa manera, ella se convierta a sí misma en método de resolución de conflictos, de agotamiento de la violencia. Sin embargo, reconocemos en sus aportaciones elementos para pensar filosóficamente acerca de la paz, debido a que nos obliga a cuestionar respecto a las condiciones y capacidades humanas por las cuales es posible ‘hacer’ la paz. Johan Galtung señaló en un artículo titulado “*Is peaceful research possible? On the methodology of Peace Research*”, que el cambio epistemológico debe insertarse en la práctica científica a través del mismo investigador: “Peace research is about violence, a major form of violence is structural violence, the fight against structural violence is called liberation, and a good place for peace

⁷ Epistemología que la UNESCO se apropiara para la construcción y difusión de la Cultura para la paz. “Puesto que las guerras nacen en la mente de los hombres, es en la mente de los hombres donde deben erigirse los baluartes de la paz” (Declaración de la *Constitución de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura*)

researchers in particular and social scientist in general to start is to start with oneself.”⁸ (Galtung, s.f. p. 22) Esta afirmación es medular debido a que reconocemos en ella el principio a través del cual puede modificarse el paradigma belicista, ya que, de entrada, se reconoce que tanto la paz como la violencia son ideas construidas y asumidas por la mente humana, y, en segundo lugar, porque para realizar un cambio en el método y el proceder científico —y filosófico— se debe iniciar con la transformación de quien investiga, es decir, de quien construye el objeto de estudio.

La propuesta de Galtung ya no está dirigida a la posibilidad de las investigaciones para la paz sino a la investigación pacífica, de tal manera que ahora importa cuestionar el propio proceso en el que se hace ciencia ya no como metodología, sino como epistemología o modo de abordar que posiona al científico ya sea en una mirada pacífica o en una mirada belicista. El autor concluye que quienes han retardado el avance en los estudios de paz han sido los mismos investigadores que insisten en una práctica anquilosada en el paradigma belicista. En este tenor, Francisco Jiménez Bautista propone el cambio de paradigma que trastoque la teoría de la ciencia y argumenta:

Un nuevo paradigma pacífico [...] No sería una epistemología basada en un método científico para descubrir la verdad y hacer axiomas generales y universales, sino que debería ser una epistemología dirigida con un fin concreto: “*Crear consciencia y movilización entre los pueblos*”, sin posiciones etnocentristas, basado en un reconocimiento de la otredad. Tenemos que tener un orden, primero hay que construir socialmente nuevos valores y luego construir conocimientos basados en esos valores. (2001, p. 15)

⁸ La investigación de la paz trata de la violencia, una forma importante de violencia es la violencia estructural, la lucha contra la violencia estructural se llama liberación, y un buen sitio para que los investigadores de la paz en particular y los científicos sociales en general comiencen es consigo mismos. (la traducción es propia)

Se puede notar que la propuesta de Francisco Jiménez es coincidente con la expresión: la paz por medios pacíficos, es decir, en consideración de dar un viraje que transforme la práctica científica centrada en la imparcialidad y objetividad hacia el modelo incluyente que reconozca la permanente influencia del sujeto que investiga. De esa manera, en Galtung como en Jiménez se reconoce la participación directa en el objeto de estudio tanto en la introducción de valores como en la idea de la construcción de la paz.

Retomando la historia de las investigaciones para la paz, se habla de que han atravesado ya diversas etapas en las cuales se ha ido proyectando el camino hacia la transformación del paradigma. Su mayor novedad fue la creación del mismo objeto de estudio; en su origen, las investigaciones para la paz se centraban en lo que se ha denominado la paz negativa, es decir, en la idea de paz como opuesta a la guerra. En este tiempo, se observaba que las investigaciones en torno a la guerra no habían producido ningún conocimiento certero, pero, en cambio, habían recibido un nuevo impulso a partir del surgimiento de los estudios para la paz. Con esta perspectiva fue abordada en la primera etapa de las investigaciones.

En la segunda etapa se conceptualiza la paz desde una perspectiva positiva, en ella, la guerra o el desarme dejan de ser prioritarios y aparece el eje rector de la justicia en la resolución de conflictos. En esta etapa, Galtung teoriza acerca de la violencia desde una triple acepción: directa, estructural y cultural (las cuales conforman un triángulo). En el triángulo de la violencia se rastrea la idea de que la paz es mucho más compleja que el simple cese a la guerra y que en todo caso, esta última, sólo representa un subtipo de un rasgo de la violencia directa. En cambio, la paz depende de manera basal de las violencias estructural y cultural que engloban a nuestras sociedades. Así pues, la paz es una obligación que debe asumirse en tiempos de guerra, pero, sobre todo, es un llamamiento permanente al estadio de la violencia que caracteriza a nuestras culturas. Desde esta

perspectiva, el giro epistemológico es, al mismo tiempo, un giro temático opuesto a la tradición no sólo científica sino incluso filosófica que intenta alumbrar o visibilizar la ‘paz’.

Continuando con la idea de la visibilización Irene Comins arguye desde la filosofía para la paz que: “En la actualidad —s. XXI— uno de los principales retos de las ciencias sociales en su conjunto, y de la filosofía en particular, es la elaboración de epistemologías capaces de hacer visibles y dar voz, a quienes son sujetos sumergidos e invisibles, en las posiciones epistemológicas tradicionales.” (2010, p. 73) El criterio de epistemologías excluyentes es válido para la paz como término positivo que pueda ser teorizado fuera de la marginalidad de las ciencias tradicionales. La inclusión se logra en la consideración también de la paz acallada o negada por la guerra.

Comins también observa que: “Además esa apertura epistemológica surge en muchas ocasiones fruto del compromiso creciente de la filosofía por la praxis cotidiana, tanto a escala local como global, de la convivencia humana, la transformación pacífica de conflictos y la construcción de la paz.” (p.74) De lo anterior, inferimos que las investigaciones para la paz tanto científicas como filosóficas, tienen un compromiso expreso de corte político transformador que el propio Galtung sustenta cuando indica que el investigador debe empezar por sí mismo, es decir, que toda la reflexión filosófica acerca de la paz culmina en una filosofía práctica.

Una vez advertida la complejidad de la ‘paz’ y advertidas las implicaciones del cambio de paradigma, era preciso avanzar en la praxis que describimos con anterioridad, es menester entonces hacer la paz, más allá de la perspectiva de la tregua o el desarme se postula la necesidad de una transformación de la violencia a través de medios pacíficos. Esta inquietud corresponde a la tercera etapa de las investigaciones para la paz en la cual se ha configurado la naciente filosofía para la paz. Esta propuesta avanza en la idea que el mismo Galtung arroja en sus definiciones de la paz como capacidad humana anidada en una antropológica filosófica.

Podemos afirmar que, filosóficamente, la posibilidad de la paz ha estado anclada al deseo por hacer desaparecer la violencia humana, sea por someterla, legitimarla, o en el mejor de los casos para sustituirla por el diálogo. El cese a la violencia o la promesa de una paz venidera subyace a los planteamientos filosóficos, aunque no necesariamente ha sido pensada como una realidad humana en el sentido que se ha enfatizado más el carácter violento del ser humano que su operante pacifismo; por ello, se asume la paz como una utopía.

A manera de conclusión parcial, afirmamos que para avanzar filosóficamente en la consideración positiva y transformadora de la paz es preciso retomar con seriedad las principales aportaciones de las investigaciones para la paz, y contribuir desde nuestros campos en las antropologías de la paz y en la transformación de conflictos.

1.2 Rostros de la violencia y su tipología

De acuerdo con Galtung, la problemática principal de las investigaciones para la paz es la violencia, debido a que para construir paz es preciso advertir la complejidad del fenómeno. También, ajustados a las propuestas de Galtung, es conveniente modificar la mirada que el investigador hace de la violencia, rompiendo con el enfoque naturalista. En este apartado, se busca discutir esta perspectiva oponiéndola a la orientación de la cultura y resaltando que la violencia es elegida por el sujeto que actúa y, que, por tanto, su capacidad para elegir puede ser modificada o moldeada para resolver conflictos sin violencia.

1.2.1 La violencia como rasgo cultural

La primera etapa de los estudios de paz limitó las especulaciones a la vinculación con el conflicto bélico, sobre todo, con el fenómeno de la ‘guerra fría’; la limitante de esta investigación consistió en reducir el problema a la dimensión de la violencia directa. La transformación y enriquecimiento

de la irenología se basó en el reconocimiento de que la violencia directa está soportada por actos igualmente violentos pero que operan de manera invisible, siguiendo la lectura de Jean Marie Domenach encontramos que:

La violencia presenta una multitud de aspectos concretos que obligan a definiciones precisas y que requieren respuestas particulares. La violencia de la huelga no es de la misma naturaleza que la violencia de la bomba atómica. Análogamente, la violencia "institucional" o "estructural", que se oculta tras máscaras legales y se ejerce pacíficamente, es muy distinta de la violencia revolucionaria o militar. Observemos únicamente que en general llaman más la atención las violencias abiertas que las ocultas, y por consiguiente son aquéllas las que se denuncian con más vehemencia. (1981, p. 39)

Domenach denuncia el interés opuesto en la violencia visible, por lo que los estudios han centrado sus especulaciones en la limitación del mal que puede contarse o medirse en la estadística. Hasta cierto punto, se puede decir que las iniciativas por limitar los actos violentos tienen que ver con una supresión de los actos visibles o de las situaciones de confrontación directa, como es el caso de la guerra y todos los textos dedicados a comprender sus orígenes, pero muy poco respecto a las múltiples violencias institucionalizadas⁹ que exigen (las instituciones que avalan la violencia, o las ideologías que manipulan y/o sobajan), por ejemplo, al ciudadano ir a la guerra, es decir, obligarlo a optar por la muerte propia o por el asesinato.¹⁰

Domenach advierte que las múltiples guerras del siglo XX han dejado constancia de una violencia incontenible que se expresa de una manera injustificada, por ello la necesidad de cambiar

⁹ Un ejemplo muy actual de la violencia invisible se da en la milicia con la obligación que tienen los "hijos de migrantes" en Norteamérica de ir al frente en el campo de batalla, lo cual aceptan con la esperanza de regularizar su situación legal o nacionalización. En este ejemplo se entrecruzan temas como migración, explotación, manipulación, que son "fenómenos" invisibles frente a un acto patente como es la declaración de una guerra.

¹⁰ Este ejemplo puede leerse en Domenach, pero también en el reclamo que hace Paul Ricoeur en su ensayo sobre la no-violencia; en él señala que quienes optan por la no violencia se limitan al anti armamentismo, pero pasan de largo ante la pobreza.

el enfoque de las investigaciones de la paz después de los años setenta. Ahora bien, desde esta lógica de la violencia sin sentido se hace necesario comprender sus orígenes y causas, pues múltiples han sido los enfoques y multidisciplinarios en la mayoría de los casos, como son: una propensión a la delincuencia (la versión de la criminología); la exposición a la violencia a través de los medios de comunicación; o bien, la versión naturalista que pretende reconocer rasgos biológicos en la agresividad. En esta sección nos concentraremos en esta última interpretación.

Con el fin de probar la propensión a la agresividad en los humanos, las investigaciones han prestado atención a la vida —y convivencia— de los seres vivos —no humanos— para argumentar rasgos de animalidad que pertenecen a nuestra condición, a través de la conexión con el sistema nervioso de los mamíferos les hace suponer que la violencia es inevitable. Sin embargo, el sesgo naturalista se ve contrariado en la observación de que los seres vivos (animales), en un comportamiento general, prefieren los arreglos y las limitaciones en territorio y las relaciones que la constante confrontación entre especies, es decir, que de manera instintiva optan por la sobrevivencia más que por la pugna constante. Tampoco se valida en ello el argumento de la violencia injustificada, dado que los animales que cazan están cumpliendo con la necesidad de alimentación, además de que no se han hallado elementos suficientes para mostrar actos de crueldad entre animales, en el cual su ataque sea gratuito o que incluso se dé a la tarea de mejorar sus herramientas para asesinar. (Domenach, 1981) En cambio, el ser humano no parece mostrar el mismo interés conservador y actúa violentamente incluso entre sus vecinos y conciudadanos: “Sólo el hombre es capaz de ejercer su fuerza contra sí mismo. Sólo la especie humana es capaz de destruirse, precisamente porque ha perdido la capacidad de regularse.” (Domenach, 1981, p. 36)

El instinto de supervivencia referido con anterioridad es un ejercicio de regulación que los animales practican sobre sí mismos y su especie, pero el ser humano ha ido perdiendo esa facultad.

Por ello, parece legítimo argumentar que el ser humano es incapaz de controlar su agresividad ¹¹ y por lo mismo desemboca en violencia. Pero, ¿cuáles son las consecuencias de asumir como invariable dicha condición? Dora Elvira García-González comenta: “Defender la violencia como modo de vida inexcusable, es decir, naturalizándola, supone un determinismo; no se da pauta para posibilitar la realización de acciones violentas o no violentas, además significa la aceptación y su justificación, lo cual entorpece el convencimiento de luchar por cambiar aquellas situaciones de violencia.” (2014, pp. 107-108)

La investigación sobre las causas de la violencia ha encaminado la especulación hacia un determinismo negativo, lo cual ha dificultado tanto su comprensión como su transformación. En ese sentido, las investigaciones para la paz han ido moviendo el foco de interpretación y replanteado la pregunta, más allá de pensar las causas de la violencia para construir la paz es necesario meditar acerca de cuáles son los medios para pacificar. Viraje cardinal, ya que se desestabiliza el binomio negativo paz-guerra. Considerando el criterio político según el cual la guerra es el medio para llegar a la paz (como fin), cuando se ofrece otra mirada a la problemática queda claramente subrayado el carácter de ‘medio’ de la guerra y de la violencia en general, lo cual hace posible una alternancia en los medios.

Reducir la violencia a la agresividad posicionó un tipo de investigación en la cual se observaba exclusivamente lo que hay de negativo en el ser humano, haciendo de la violencia un asunto inherente como puede observarse en la constitución del contrato social que se basa en un belicismo natural; sin embargo, la interpretación de la condición originaria es un relato creado por nuestra propia cultura y no un *factum* a través del cual dio inicio la vida política. Desde esta perspectiva, todo lo que se ha dicho acerca de la paz, la violencia y la guerra son construcciones

¹¹ Arendt toma distancia de esta conceptualización, *Sobre la violencia*, p. 81

culturales y perspectivas de un investigador, razón por la cual no puede sostenerse con exactitud un principio biológico que sea detonador de violencia, así como tampoco pudiera sostenerse la causa de su detonación. Francisco Jiménez Bautista (2012) ofrece una clasificación de la violencia basado precisamente en esta conexión con la agresividad y sostiene dos tipos: 1) la violencia como daño ejercido a los seres humanos por parte de otros seres humanos; 2) la violencia como una interacción entre agresividad natural y cultural. La primera es una interpretación general en la que no está necesariamente expresada la intencionalidad ni sus fines, mientras que en la segunda, Jiménez Bautista intenta mostrar la gratuidad de la violencia en su vinculación con la agresividad y en este tipo sí se exige entender las causas o razones del acto violento: "...violencia es cualquier acción (o inacción) realizada a otro ser humano con la finalidad de causarle daño físico o de otro tipo, sin que haya beneficio para la eficacia biológica propia. Lo que caracteriza a la violencia es su gratuidad biológica y su intencionalidad psicológica." (2012, p. 14)

En esta cita, se interpreta que el rasgo biológico no es decisivo para la acción violenta ya que la agresividad es la inclinación que siente una persona para realizar actos violentos, pero no representa por sí mismo un acto manifiesto sino un potencial. En cambio, la intención psicológica —como configuración de una psiqué formada por la cultura— si se considera determinante para el uso de la agresión, a este propósito comenta Domenach: "Lo que llamamos hoy "violencia" se cristaliza progresivamente en tres aspectos principales: el aspecto psicológico, explosión de fuerza que cuenta con un elemento insensato y con frecuencia mortífero; el aspecto moral, ataque a los bienes y a la libertad de otros; el aspecto político, empleo de la fuerza para conquistar el poder o dirigirlo hacia fines ilícitos" (p. 34) En esta definición, Domenach considera a la agresión como fuerza y tiene un carácter secundario frente al aspecto psicológico el cual es, en cierto punto, el catalizador de la agresión. También se resalta la pluralidad de los actos violentos y las múltiples escaladas en las que el principio de la agresión queda desplazado, en el aspecto político se

contempla mejor esta idea pues ¿cuál intencionalidad biológica tiene, por ejemplo, el colonialismo, o la tiranía? No parece existir otra justificación que no sea la cultural.

En este orden de ideas Jiménez Bautista añade: “La violencia es algo que se ubica en nuestra conciencia (que aprende y genera símbolos) y se manifiesta a través de lo que sentimos, pensamos y verbalizamos”. (pp. 17-18) Resaltamos entonces que frente a una interpretación naturalista optamos por una culturalista en la cual, los rasgos que pudieran considerarse dentro de la agresividad son medidos a través de una sociedad atravesada por el conflicto y en cuyo caso optamos por acciones violentas o no violentas. En otras palabras, la violencia es una respuesta cultural que es puesta en marcha en momentos de conflicto y que tiende a eternizar la situación. El rechazo a la perspectiva unidimensional de la violencia aparece como supuesto en el análisis de la espiral de violencia, en la cual parece reconocer que una vez que ocurre el acto violento éste se despliega de manera creciente. Empero, tomamos distancia de esta metáfora debido a que en ella se observa todavía un punto de origen desde el cual se hace un despliegue de consecuencias y reacciones que abonan a la violencia inicial:

La violencia posee una fecundidad propia, se engendra a sí misma. Hay que analizarla pues siempre en serie, como una red. Sus formas aparentemente más atroces, y a veces mucho más condenables, ocultan de ordinario otras situaciones de violencia, menos escandalosas por encontrarse prolongadas en el tiempo y protegidas por ideologías o instituciones de apariencia respetable. (Domenach, 1981, p. 40)

Sostenemos, entonces, que la violencia es una acción que se comete en contra de otro ser humano, como rasgo cultural, lo cual implica que se conciba desde el enfoque de la elegibilidad y no del determinismo, por ello debe ser contendida por medio de la educación. Al respecto Jiménez Bautista comenta: “la violencia no es “innata”, sino que se “aprende” a lo largo de nuestra vida.” (2012, p. 16) Es transmitida de generación en generación de manera imperceptible en algunos casos,

por ello, es preciso desaprender la violencia a través de la introducción de otros medios que conduzcan a la pacificación. En la misma línea Galtung observa que la educación para la paz:

[...] tiene que preocuparse no solo por la proyección de imágenes de los horrores de la guerra, el sufrimiento y sus costes (lo cual se hace fácilmente), y las imágenes de los encantos de la paz, los disfrutes y sus beneficios (lo cual es más difícil, ya que la vida ordinaria, se refiere a lo que es la «paz», lo que significa que los verdaderos *Estudios para la paz* tienen que tener un tinte utópico para ir más lejos de la no-guerra –que está más allá de los datos y dentro del reino de la imaginación). (2014, p.10)

La exigencia que aquí se plantea muestra insuficiencia de la teoría acerca de la violencia por sí misma, si no viene acompañada de acciones para hacerle frente. Si el discurso imperante tiende a subrayar lo insalvable sin ofrecer alternativas, sus tesis se cumplirán debido a su carácter de diagnóstico, como puede observarse, a nuestro parecer, en las perspectivas de las relaciones de poder¹² o apocalípticas del corte de Girad. Domenach hace alusión a la misma exigencia y reclama:

Cuando las posibilidades últimas de la violencia equivalen a la destrucción de la humanidad, resulta insuficiente reclamar limitaciones y controles. Se nos invita a proponer otra visión del problema, otra práctica, otra política, en espera de que éstas se nos impongan de alguna manera, pues el idealismo resulta necesario cuando confluye con el imperativo de la supervivencia. (p. 45)

¹² El tema de las relaciones de poder o la biopolítica no serán expuestos a detalle en la presente investigación, únicamente se recurre a ellas para ejemplificar el tipo de teorías que, advirtiendo y detallando los actos de violencia institucionales, no avanzan hacia un planteamiento de mayor envergadura, sino que condenan a un determinismo social el cual siempre estará sometido a relaciones mediadas por el poder. Desde nuestro punto de vista, Michel Foucault, uno de los grandes teóricos del poder, quedó presa de este paradigma ya que la oposición al poder sólo ocurre como medida ética en la teoría del ‘cuidado de sí’, pero nunca con la intención de modificar el paradigma que media las relaciones humanas y políticas. Por otra parte, cabe aclarar que se asume en esta tesis que existen posturas filosóficas que pueden ofrecer un contraejemplo a esas tesis, como la de Hannah Arendt, la cual será abordada en capítulos posteriores.

Describir las consecuencias nefastas que la violencia trae consigo y no renunciar a ella para explicar el hilo de la historia, es una aporía que muchos autores sostuvieron a lo largo del siglo pasado y que remite a una imposibilidad de escapar a la lógica belicista

En ese sentido, insistimos en que es insuficiente reconocer únicamente que la violencia es parte de la condición humana si con ello no viene una propuesta de transformación; el esfuerzo por acotarla tiene alcances limitados ante la multidimensionalidad de la misma, ya que, como se ha indicado, casi siempre se hace frente a la violencia física y se invisibilizan otras variantes. La negativa a proponer medios de transformación coadyuva a la obnubilación de la violencia en múltiples estadios: se ignora a la víctima, pero también se invisibiliza al victimario, así como se ignora todo el sustento institucional que favorece a dichas prácticas. Al admitir que la violencia es una manifestación cultural y se trata de una actitud aprendida y transmitida, queda transparentado que su origen, rutas y dimensiones no son fácilmente ubicables, reconocibles y, por el contrario, se trata de un fenómeno multidimensional que trasciende su aparente origen y el previsible final. Por ello, proponemos la categoría de ‘fractal’¹³ para referimos al fenómeno complejo aquí descrito, que hará posible tanto el reconocimiento de su complejidad como el reconocimiento de los medios a través de los cuales la violencia se fractaliza en el individuo y la colectividad.

A manera de resumen se aprecia que: primero, la violencia no es una propensión asociada a la animalidad; segunda, que la agresividad es pre-condición de la violencia, pero no es un

¹³ Se utiliza el término ‘fractal’ siguiendo la lectura de Jean Baudrillard acerca de la cultura del simulacro y al sujeto contemporáneo, en la cual supone que lo fractal es la fragmentación del fenómeno hasta instalarse en variadas dimensiones; así mismo, tiene un carácter difuminado para el sujeto que frente a la violencia empalidece. Utilizando la terminología de los estudios de paz se comprende que la violencia es fractal porque tiende a multiplicarse en rasgos invisibles, manipula y agota a la víctima en sus potencialidades y necesidades. Véase Baudrillard, J. (1996) “Videosfera y sujeto fractal”, en AA. VV. *Videoculturas de fin de siglo*. Cátedra: Madrid.

acontecimiento inevitable; por último, la violencia es transmitida por la cultura y sólo a través de la cultura puede contrarrestarse debido a su condición de fractalidad.

Una vez comprendida la dimensión cultural y las medidas de replanteamiento, se expondrá a continuación la tipología de la violencia y los medios para hacer *algo al respecto*.

1.2.2 La fractalidad de la violencia y su tipología

El término ‘fractal’ alude al comportamiento fragmentado del fenómeno de la violencia en el sentido en que aquello que se muestra en la violencia medible es tan sólo un ‘esquirla’ de la imagen compleja de la violencia; observando con detalle, cada fragmento contiene la información del todo de la violencia, cuando no se visibilizan los fragmentos, solemos entonces admitir que la violencia observable es completa y única. Por otra parte, la fractalidad está expresada también en la difuminación de la víctima y el victimario a través de instituciones —en apariencia reguladoras y garantes de la paz— que invisibilizan violencias más profundas, mismas que sirven de cimientos para actos de violencia mayores. En esta fragmentación se observa que la violencia física, de la que nos escandalizamos como humanidad, en el esfuerzo civilizatorio ha sido condenada y limitada negándonos a observar que por debajo de un acto de violencia física se ocultan experiencias que la potencializan.

Antes de avanzar a la tipología es necesario detenerse de nuevo en precisar el concepto de violencia que permitirá el reconocimiento de su fecundidad, sobre todo, considerando que parte de la invisibilidad de ciertos actos de violencia tiene que ver con la ausencia de un victimario directo. Domenach interpreta la violencia como: "uso de una fuerza, abierta u oculta, con el fin de obtener de un individuo, o de un grupo, algo que no quiere consentir libremente." (p. 36) A pesar de que en esta cita parece advertirse la pluralidad de los actos violentos no alcanza a disociarse la fuerza respecto al poder, ya que reduce el poder al concebirlo como una fuerza oculta, sin reconocer en él

los mecanismos y estructuras que hacen posible el uso de la fuerza. Esto debe atribuirse a que en el lenguaje político son muy pocos los teóricos que se han dado a la tarea de distinguir poder y fuerza, razón por la cual comprenden que la violencia es la lucha por conservar el poder idea que ha dado sentido a la historia contemporánea.

Otro de los elementos que debe cuestionarse a la acepción de Domenach es el papel que atribuye a la víctima, pues pareciera que lo concibe como un acto voluntario debido a que al rechazar la negociación o la rendición se está admitiendo el uso de la fuerza. Se halla en esta lectura un punto de vista tradicional de la polemología al privilegiar las conceptualizaciones de la guerra, ya que, con la intención de alcanzar la paz, se está dispuesto a hacer uso de toda la violencia para lograr la renuncia, que en muchos casos es territorial y de poder.

Asumimos con Galtung que la principal tarea de los estudios sobre la violencia es lograr una definición justa del fenómeno que no sea limitativa; el rasgo naturalista de las definiciones tradicionales es limitativo debido a que hace énfasis a un solo atributo de la condición humana que no es necesariamente determinante. Realizamos un esfuerzo por combatir la imagen según la cual la violencia es un rasgo natural y advertimos que no proviene del instinto animal, por el contrario, los actos de violencia humanos dan muestra de la fría planeación para hacer daño, entonces, se observa que dicha definición es limitativa. Por otra parte, también mostramos que la opción de acotar moral y políticamente la violencia supone métodos negativos de confrontación¹⁴ para erradicar la raíz del mal en la conducta humana, y por ello, esas acciones entorpecen el arribo a una comprensión más completa.

¹⁴ Un ejemplo interesante de estas interpretaciones se contempla en la “Naranja Mecánica” en la cual se exponen métodos violentos para erradicar la violencia en la conducta humana. Acciones asumidas bajo un supuesto conductista, “la técnica Ludovico”, se pretendió mostrar que la prevención del delito estaba en manos de una sobre exposición a la violencia, medida que generaría un rechazo permanente a dichas acciones. Sin embargo, estas prácticas -bajo un concepto limitativo de la violencia- no dan espacio al carácter de elegibilidad. Stanley Kubrick, (1971), *A Clockwork Orange* adaptación de la novela homónima de Anthony Burgess.

A partir de la necesidad de considerar definiciones más amplias de ‘violencia’ optamos por la propuesta de Galtung quien la concibe como: “algo evitable que obstaculiza la autorrealización humana. Entendemos por autorrealización humana la satisfacción de las necesidades del hombre.” (1981, p. 96) Todo acto que tenga por resultado la limitación de la autorrealización humana debe considerarse a sí mismo como violencia, y para reconocer dicho acto es preciso dar cuenta de las necesidades básicas (materiales y no materiales) que son frecuentemente vulneradas por dichas acciones. Lo anterior, nos permitirá comprender con mayor precisión qué implica *herir a un ser humano*.

En sintonía con la definición, el noruego realiza un listado de cuatro categorías de modos de violencia, considerando intenciones y direcciones, así como las necesidades básicas tanto materiales como inmateriales. Gracias a ello, nos es posible incluir en la consideración de la complejidad de la violencia actos invisibles que no tienen, en apariencia, rasgos de violencia “física”. Las categorías son: a) clásica (violencia visible); b) pobreza (privación de las necesidades básicas; c) represión (privación de derechos humanos) y d) alienación (privación de necesidades superiores). (1981, p. 98)

En la primera, observamos la forma tradicional de entender el fenómeno de la violencia en la cual se reconoce el autor y se le considera con una clara intención de hacer daño, esta categoría es ubicada dentro del tipo de *la violencia directa* (física o psicológica). En la segunda categoría no se reconoce un autor evidente o identificable e introduce formas (no necesariamente visibles) de dañar el cuerpo humano de manera indirecta. La tercera categoría considera elementos complejos del hecho de hacer daño, es decir, que considera que más allá del acto de herir físicamente a alguien, existe una violencia profunda que consiste en la vulneración de los derechos. ¿Cuáles son las razones para hacer daño al cuerpo de otro? En la cuarta, se contempla la violencia que se ejerce en regímenes represivos; nuevamente trascendiendo el acto de la violencia física, se incluyen, por

ejemplo, la supresión de la identidad y de la nacionalidad entre otros, que, al no tipificarlos, se consideraban exclusivamente como consecuencias o daños colaterales en lugar de asignarles una meditación particular para explicitar los males padecidos. (p.98) Estas categorías pueden clasificarse en dos tipos de violencia, la primera categoría corresponde al tipo de violencia directa; mientras que las siguientes tres (la pobreza, la represión y la alienación), pueden ser clasificadas en el tipo de violencia estructural (o medida a través de estructuras).

La violencia directa es aquella en la que una persona realiza una acción intencional con el fin de dañar o herir física o mentalmente a otro ser humano. En cambio, la violencia estructural está ubicada en las instituciones y estructuras sociales y se reconoce en la negación de necesidades. En el texto *Violencia Cultural*, Galtung analiza las diferencias y relaciones entre estos dos tipos de violencia a partir de cuatro necesidades básicas: necesidad de supervivencia (negación: muerte, mortalidad), necesidad de bienestar (negación: sufrimiento, falta de salud), identidad y necesidad de representación (negación: alienación) y necesidad de libertad (negación: represión). (1989, p. 10) Las cuatro necesidades pueden ser vulneradas a través de actos de violencia física y/o estructural, pero cabe distinguir que no debe considerarse de manera análoga la muerte por violencia directa con la muerte como condena estructural, muertes por hambre o por falta de atención médica. En ello podemos observar que la lectura tradicional de la violencia regularmente considera y mide los avances en materia de violencia directa, mientras que invisibiliza las problemáticas asociadas con las instituciones. Así pues, consideramos más pacífico un estado mientras menos muertes directas acontezcan, aunque ello no represente un paso firme rumbo a la paz positiva.

Es necesario considerar entonces los sufrimientos y laceraciones de otra índole, por ejemplo, la mutilación, la retención involuntaria, la aniquilación de una lengua y tradiciones, la desnutrición o los trabajos forzados, entre otros, que no han sido lo suficientemente considerados.

Incluso estos fenómenos, dentro de la mera especulación de la guerra, deberían de aparecer en los diferentes ámbitos y niveles diversos del ejercicio de la violencia. Galtung comenta:

Qué estrecho de miras resulta concebir la paz como lo opuesto a la guerra; limitar los estudios sobre la paz a estudios sobre la evitación de la guerra y, más en concreto, de guerras grandes superguerras (sic) [...] y, aún más concretamente, a la limitación, abolición o control de superarmas (sic). Se dejan fuera importantes interconexiones entre tipos de violencia, en especial cómo puede reducirse o controlarse un tipo de violencia a costa del incremento o mantenimiento de otro. (p. 10)

Las relaciones entre los diversos tipos de violencia expresan la fractalidad que sostenemos en esta tesis, ya que la violencia directa nunca es aislada, sino que viene empujada por violencias estructurales. En atención al término de ‘estructura’ comprendemos que existen relaciones de disposición y orden en los actos de violencia, lo cual hace suponer a Galtung que la explotación es la pieza central de violencia estructural, gracias a la cual, quienes sostienen la estructura (los vulnerados) quedan expuestos a la transgresión de la necesidad de la supervivencia y la necesidad de bienestar. Dieter Singaes comenta respecto a la violencia estructural que: “puede observarse donde quiera que la gente vive en condiciones sociales injustas y se ve privada, por lo tanto, de la posibilidad de realizar sus potencialidades humanas [...] en muchos casos es el resultado de una combinación particular de factores internos e internacionales que engendran privación y muerte prematura.” (1981, p. 108) De esta idea, se sigue que las investigaciones para la paz deben iniciar con la exploración de la violencia estructural con el fin de ofrecer alternativas para la construcción de una paz con justicia y dignidad.

Posteriormente Galtung propuso el tercer tipo que completa el denominado triángulo de la violencia: la violencia cultural, en la cual se engloban todos los elementos idiosincrásicos que apoyan y dan sustento a las realidades y prácticas violentas. La violencia cultural ataca desde las

normas, los valores, la tradición y todo aquello que naturalice las situaciones de violencia: “En el fondo está el constante caudal de la violencia cultural a lo largo del tiempo, de cuyo sustrato las otras dos pueden extraer sus nutrientes.” (p. 13) La conceptualización tripartita refuerza el enfoque fractal debido a que, como ya sostuvimos, el fragmento de la violencia que contemplamos (la violencia directa-visible) representa un todo complejo, una muestra de la violencia continua, que, sin embargo, no se identifica necesariamente con el origen de la violencia. Dicho de otro modo, si bien la violencia cultural es legitimadora de otros modos de actuar violentos, ella no coincide de manera necesaria con el punto de inicio de la violencia. Por ello, se trata de comportamientos fractales que se remiten entre ellos. No obstante, la violencia cultural sí ofrece un basamento, puesto que:

La cultura sermonea, enseña, amonesta, incita y nos embota para que aceptemos la explotación y/o la represión como algo normal y natural, o para que no las veamos en absoluto (en especial la explotación). Entonces llegan las erupciones, los esfuerzos de utilización de la violencia directa para salir de la jaula de hierro estructural (Weber, 1971), y la contraviolencia para mantener la jaula intacta. (Galtung, 1989, p.13)

De esta cita reconsideramos dos aspectos, por un lado, que la cultura es la responsable de la invisibilización de la pluralidad de la violencia y así mismo de su fractalidad debido a que en el comportamiento normalizado se difumina la relación víctima-victimario. Por otro lado, en la última parte se hace evidente el vicio de la violencia que sustentado en cualquiera de los ángulos del triángulo promueve reacciones y escaladas violentas, de aquí puede afirmarse que de la violencia no pueden surgir estrategias de pacificación, ya que la violencia estructural, amparada por la cultural, explota en violencia física.

En resumen, la violencia cultural es el sistema simbólico que legitima la opción de la violencia naturalizándola, lo hace a través de diferentes campos culturales entre los que se

encuentran: la religión, el arte, la ideología, lenguaje y ciencia, y que componen, por tanto, el paradigma belicista o de la violencia. Cada uno de los campos mencionados fortalece la explotación y justifica el daño y la laceración. No abundaremos más en las particularidades de los diferentes campos, más bien nos interesa dejar claro que la violencia ocurre como un flujo en el triángulo vicioso, ya que, descansando en cualquiera de sus ángulos, conecta y dispara acciones hacia los otros dos: “La violencia puede comenzar en cualquier ángulo del triángulo de violencia directa-estructural-cultural, y se transmite fácilmente a los otros. Estando institucionalizada la violencia estructural e interiorizada la cultura violenta, la violencia directa tiende también a institucionalizarse, a convertirse en repetitiva, ritual, como una vendetta.” (Galtung, 1989, p. 23) Nuevamente la figura de la violencia angular encaja en este movimiento fractal en el cual se observa la difracción del golpe inicial hasta encajarse en ondas de mayores alcances, de mayores intenciones y de mayores daños. En la distancia que alcanzan los actos violentos se enraiza la misma fractalidad, de ahí que la concebamos con fragmentadora y difuminadora de la misma complejidad de la violencia y observemos únicamente lo visible.

Con esta visión triangular de la violencia se contrarrestan dos versiones de legitimación: una de ellas es la de suponer que la violencia debe enfrentarse con violencia al argumentar que responder violentamente a un acto de violencia directa es tan sólo el reflejo del vicio oculto de la cultura de violencia, de esta manera, se concluye que responder de ese modo no es un acto remedial ni mucho menos de pacificación; la otra, consiste en admitir acríticamente que no es posible evadir la violencia debido a que, según afirman, es el móvil de la historia y la civilización, ejemplo de ello, son los argumentos freudianos de la pulsión de muerte o la perspectiva marxista sobre la lucha de clases. Estudiar la violencia desde las investigaciones para la paz debe, por lo tanto, alumbrar las zonas difuminadas y reconstruir las esquirlas de violencia para que, con ánimos transformadores sea posible pacificar con justicia y dignidad.

1.3 Las teorías del conflicto y los actos de transformación

La definición compleja de la fractalidad y la tipología de la violencia nos permiten avanzar ahora en la crítica de otras de las definiciones y teoría limitadas, a saber, aquellas que acríticamente vinculan la violencia con el conflicto. Esta conexión se sustenta en las ideas que asumen al ser humano como naturalmente violento y presenta la obsesión por identificar como conflictiva la convivencia humana; a pesar de que esta percepción es en alguna medida cierta, el problema recae en la valoración negativa que se hace acerca del conflicto ya que se vincula con acepciones como: pelea, lucha, guerra, discusión, problema, contradicción, etcétera.

Con el propósito de positivizar la interpretación del conflicto, iniciaremos analizando la acepción tradicional en oposición al tratamiento que se le da desde las investigaciones para la paz, resaltaremos la característica antropológica, es decir, la inherencia a la condición humana. Si bien, puede concebirse el conflicto como la antesala de la violencia, no debe entenderse como un determinismo a actuar violentamente, sino como una opción a la par de los actos no violentos. Dicho lo anterior, sostenemos que el ser humano tiene la opción de actuar tanto violenta como pacíficamente y que ambas decisiones contribuyen positiva o negativamente a la construcción de la paz. Comprendida la alternativa describiremos los elementos que componen la opción pacífica, así como las capacidades humanas que interviene en dicha opción.

1.3.1 Neutralizar el conflicto: la paz o la violencia como acciones para enfrentarlo

La revaloración del conflicto está hermanada con el replanteamiento de la comprensión del comportamiento humano. La modificación consistió en admitir que el conflicto es inherente a la condición humana y que puede ser resuelto por medios distintos a la violencia (Jiménez, 2012, p. 28). Con este viraje, se hace frente a la lectura negativa del conflicto según la cual no había

alternativa para su transformación que no fuera la violencia. De acuerdo con Eduard Vinyamata (2014), “aunque los conflictos incorporen niveles de tensión y dificultad más o menos elevada no representa forzosamente que exista violencia.” (p.26) Por el contrario, los conflictos abordados por medios alternos pueden conducir al crecimiento individual y social. Esta doble posibilidad de resolución del conflicto debe ser subrayada con el fin de evitar reducirlo al trauma y el sobajamiento, considerando las posibilidades creativas para su resolución: “los conflictos — afirma Vinyamata—, como las enfermedades, nos indican que alguna cosa está sucediendo y que, a lo sumo, podemos retardar, pero no impedir.” (pp. 24-25) Las acciones de dilación pueden agravar el conflicto, pero nunca olvidarlo o solucionarlo. La vinculación negativa con la violencia promueve también acciones y decisiones de evasión debido a que se asume que terminará en pelea, agresión, combate, por ello, se cree preferible no hacer frente de inmediato a la situación.

Las investigaciones para la paz han mostrado que la manera en que se plantea un problema influye en la realidad a la que pretendemos dar sentido, una prueba de ello, es el modo en que se busca la legitimación de las acciones de violencia, a través de ‘justicia’ en sus fines. Este supuesto expresado en la máxima maquiavélica, indica que lo que se pretende alcanzar es más importante que la manera en cómo lo hacemos y que en ese sentido la eticidad reposa en aquello que fijamos como esencial. Tal valoración está presente en el famoso adagio: *si quieres la paz prepárate para la guerra*, pues siendo el fin deseado por todos, los medios —la guerra— cobran legitimidad y justificación. También puede leerse en la máxima clausewitziana, según la cual, *la guerra es la continuación de la política por otros medios*; en esta afirmación ya empieza a observarse el privilegio de los medios y la desaparición de la acción política como cooperación y consenso. Este discurso ha configurado la cultura de violencia en la cual el ser humano no es educado para transformar conflictos. Si pretendemos modificar este esquema es necesario replantear la relación

medios y fines a través de los cuales miran las relaciones humanas, tanto al nivel personal, estatal e internacional.

La expresión de Galtung *Paz por medios pacíficos*, es una muestra de la intención de invertir la relación de medios y fines que describen el paradigma belicista. Dicha conversión consiste precisamente en privilegiar los medios para alcanzar mejores fines. Así pues, la certeza de que la violencia sólo germina violencia hace suponer que la paz (con justicia, libertad y dignidad) ¹⁵ únicamente puede construirse por medios pacíficos, tales como la cooperación, solidaridad, ternura, entre otras. Ahora bien, la paz se construye en atención a los conflictos, ya sea en una versión menos limitativa o como opción de su transformación. Dicho de otra manera, la violencia y la práctica de la paz son, ambas, medios para enfrentar los conflictos y promover con ello ya sea la cultura de violencia o la cultura de paz.

Vicenç Fisas en *Cultura de Paz y gestión de conflictos* (1998), define ‘conflicto’ como: “una construcción social, una reacción humana, diferenciada de la violencia (puede haber conflictos sin violencia, aunque no violencia sin conflicto), que puede ser positivo o negativo según como se aborde o termine, con posibilidades de ser conducido, transformado o superado (puede convertirse en paz) por las mismas partes [...]” (p.30) En la definición de Fisas consideramos tres elementos fundamentales: primero, el conflicto es una construcción humana, razón por la cual es el mismo humano quien tiene como tarea su modificación; segundo, la valoración del conflicto es algo que ocurre *a posteriori*, es decir, que el conflicto es neutro y únicamente el juicio de valor se realiza sobre los medios que conducen el conflicto y; tercero, que el conflicto puede ser abordado con violencia o de manera pacífica. El conflicto debe ser depurado de toda valoración negativa que

¹⁵ “So, peace is to the peace researchers of course peace with justice (not misery), peace with freedom (not repression) and peace with meaning (but not the type of meaning that derives from denying peace to the others)” (Galtung, 1986, p. 5). Galtung afirma, que la paz debe ser construida siempre considerando el ataque frontal a la pobreza, la represión y la alienación, ya que ellas son las prácticas de violencia menos pensadas, los medios para confrontarlos son desde un inicio medios de paz y no más violencia.

impela al ser humano a tomar acciones destructivas y/o violentas para obtener la paz; en cambio la positivización del conflicto hace posible la paz por medios pacíficos.

El conflicto, desde un enfoque positivo, parte del reconocimiento de la fragilidad y desproporción humana. La conflictividad proviene de la fragilidad y complejidad humana, y únicamente a través de la conciencia de esta condición el conflicto puede ser abordado para su transformación, de lo contrario, la respuesta será negativa, antagónica y excluyente. En otras palabras, causa de violencia. En ese sentido, la positivización del conflicto sólo es posible en la renuncia al sujeto fuerte y de dominio, cualidades viriles promotoras de guerra.

Siguiendo la lógica de la violencia como expresión de un sujeto fuerte, Fisas comenta que la cultura de violencia se sustenta en campos y expresiones culturales tales como: el militarismo, el binomio poder-dominio, la competitividad, el etnocentrismo, el patriarcado y la mística de la virilidad entre otras. (p. 351) Todas ellas operan simbólicamente en la justificación de la violencia, sin embargo, existe una que parece transversal a los otros campos, esto es, el discurso de la virilidad el cual se establece como criterio de poder-dominio, puesto que en el varón se concentra la figura del héroe, Fisas advierte: “Terminar con esa fascinación que el sexo masculino siente por la violencia es uno de los grandes retos que tiene, no sólo la educación para la paz, sino la misma convivencia humana, y no es un factor inicial, sino el más importante, de la cultura de paz.” (p. 354) La cultura fundada en la virilidad tiende a disociar la cognición de la sensibilidad, razón por la cual, no se piensa creativamente en modos alternativos a la dureza y la crueldad para resolver los conflictos. De manera sumaria, afirmamos que la perspectiva negativa de los conflictos sostiene que las tensiones humanas son entendidas como una exigencia (llamamiento) de violencias múltiples a través de las cuales se reafirma una cultura de guerra, virilidad y dominio.

En esta misma tónica Irene Comins (2013) advierte que: “Además de tener capacidades y competencias para hacer la guerra y generar marginación, miseria y exclusión, «sabemos» que

podemos asumir nuestra fragilidad, expresar nuestra necesidad de interrelación con los y las demás, celebrar las diferencias y disfrutar de la terrenalidad.” (p. 74) La alternancia de los medios, pacíficos o violentos, da fundamento a la cultura que deseamos; en ese sentido, si pretendemos una cultura de paz es preciso educar para trascender las tensiones y contradicciones de manera positiva, en la cual cabe incluso aprender a vivir con los conflictos. Para ello, es necesario alumbrar las capacidades a través de las cuales se puede construir la paz, por un lado, hay capacidades como la ternura que sirven para transformar conflictos personales, pero también capacidades dirigidas al espacio social y público como la justicia.

Las investigaciones para la paz y resolución de conflictos tienen una larga historia y han propuesto ya diversos modos para abordarlos. De ellos, se reconocen al menos tres métodos correspondientes a diversas etapas de la disciplina, Fisas hace mención a las teorías de la negociación (Thomas Schelling), la teoría de regulación de conflictos (Paul Wher) y la teoría de la transformación del conflicto (John Paul Lederach). Por su parte, Sonia Paris Albert señala los métodos de la resolución propios de la primera etapa de las investigaciones para la paz en la década de los 50, y la gestión de conflictos (Elise Boulding). Paris Albert (2009) coincide con Fisas al presentar a la transformación como el paradigma que impera en las investigaciones para la paz que se han propuesto la formación de una cultura de paz. Esta investigación se inscribe a este paradigma.

Por transformación de conflicto se entiende: “la superación del conflicto mediante la reconciliación de las partes y la reconstrucción de las relaciones humanas.” (Paris Albert, 2009, p. 44) La transformación pacífica de los conflictos tiene por objeto el fortalecimiento de las relaciones humanas y su permanencia en el futuro, para que esta intención se cumpla es preciso un grado de compromiso mayor por parte de los involucrados para mantener al margen la violencia. Para ello, se requiere de educar con base en cualidades y capacidades que permitan la construcción de la

cultura de paz, promoviendo así cambios en las relaciones humanas a través de la afectividad y la interdependencia. Por su parte, Lederach supone que al transformar el conflicto se afecta positivamente los nudos estructurales y culturales de la violencia a partir de una sociedad de cooperación, intercambio y comunicaciones solidarias.

A manera de conclusión, decimos que al mover el foco de atención al conflicto se da un paso adelante para la desmitificación de la violencia como rasgo ineludible y se concibe como medio para un fin ulterior, esto no parece una novedad, pero al replantear seriamente las consecuencias de los medios violentos se valora el poco acierto que se ha tenido para hacer frente a los conflictos, sean armados, sociales, personales, ya que muy alejados del deseo por clausurar el conflicto este se eterniza en la violencia cuyo único resultado es la perduración de su propia fractalidad. Resulta evidente que hacer frente a los costes de la violencia no podría seguir siendo un asunto de fuerza o dominio, sino de poner en juego capacidades que contribuyan para alcanzar el fin de la paz a través de la pacificación; su característica es la introducción de cualidades subsumidas u ocultadas por la cultura de violencia tales como la afectividad, la comunicación solidaria, la cooperación, los valores femeninos (no sustancialistas) como el cuidado y la ternura, etcétera, opuestos a los fundamentos del paradigma de guerra.

1.3.2 La paz neutra: un revés a la cultura de violencia

La profundidad en el abordaje de la violencia mostró que se trata de un fenómeno fecundo debido a que tras una violencia cometida (directa), quedan expuestas la violencia que la cimienta (cultural) así como la violencia que se desata (estructural). La deconstrucción de los discursos belicistas tuvo como objetivo mover el planteamiento de la problemática de la violencia hacia la comprensión del discurso, esto dio por resultado la reducción de la violencia a ‘medio negativo’ de abordaje del conflicto justificado por la cultura. En otras palabras, los medios violentos se interpretan como una

opción al igual que los medios pacíficos para resolver conflictos. Las consecuencias que cada una de estas opciones traen consigo contribuirán al fortalecimiento de la cultura de paz o al enquistamiento de la cultura de violencia. Visto así, la violencia es evitable pero el conflicto no, ya que este es parte de la condición humana y está enraizado en la fragilidad y vulnerabilidad de la persona.

Con la fractalidad de la violencia mostramos la pluralidad de acciones e ideas que sustentan o desencadenan más violencia. La manera en que hacemos frente a la fractalidad es ofreciendo una pluralidad de paces frente a cada tipo; de esta manera a la violencia directa (física y psicológica) le corresponde la *paz negativa* (*no matar, no golpear, no hacer la guerra*, son ejemplos de esta negatividad); a la violencia estructural corresponde la *paz positiva* (instituciones que contribuyan a la paz con justicia, libertad y dignidad), con la construcción de este tipo de paces empezamos a romper el paradigma belicista debido a que reconocemos el carácter relativo de la violencia y obligamos a repensar su ciego ejercicio en las medidas político-sociales. Galtung, teorizó acerca de la necesidad de combatir la violencia estructural a través de altas dosis de justicia y un reservado uso de violencia directa, para ello, considera el respeto al otro y a la sociedad de la que se es miembro como parte de un estado de disposición a la paz, entendida ésta como: “acciones humanas encaminadas a preservar el más alto grado de bienestar de las personas, los grupos y las especies.” (Muñoz, 2005, p. 13)

Francisco Muñoz¹⁶, uno de los investigadores para la paz más importantes de habla hispana, asumió esta exigencia, pero se opuso a la paz positiva debido a que la consideraba demasiado utópica y puede producir decepciones que desemboquen nuevamente en violencia. En contra de esa posibilidad se erige la propuesta de la *paz imperfecta* (2010): “Una paz por tanto dinámica y

¹⁶ Francisco A. Muñoz (1953-2014), fue historiador e investigador de la Paz. Fue director del Instituto de Paz y Conflictos de la Universidad de Granada. Propuso en el 2001 el enfoque de una Paz imperfecta.

permanentemente inconclusa que denominamos *imperfecta*¹⁷ anclada a unas realidades humanas dinámicas, sujeta permanentemente a cambios y conflictos.” (Muñoz y Molina, 2010, p. 23) Al advertir que la paz positiva tiende a la utopía, Muñoz y Molina proponen un concepto de paz dinámica que convive con el conflicto. Así admiten, que, si bien es cierto que ha habido periodos largos de violencia, a ellos corresponden también periodos de pacificación que no han sido suficientemente pensados, pero que hablan de la fragilidad tanto de la paz como de la violencia, por ello afirman: “De esta manera entendemos que la paz imperfecta como una categoría de análisis reconoce los conflictos en los que las personas y/o los grupos humanos han optado por potenciar el desarrollo de las capacidades de los otros.” (p. 23) Las potencialidades a las que refiere esta cita son precisamente los elementos a través de los cuales se opta por transformar positivamente los conflictos, desde este enfoque la paz imperfecta es una teorización que permite el reconocimiento de las capacidades para gestionar la conflictividad inherente al ser humano. Entendemos que la tesis de Muñoz consiste básicamente en advertir que la desaparición de la violencia en su totalidad es imposible, aunque, propone convivir con la conflictividad para construir paz. No obstante, debemos mantenernos atentos ante la paradoja de una propuesta de paz que admite la alternativa de la violencia ya que existe el riesgo de justificar nuevamente los medios violentos frente a la “infecundidad” o lentitud de los medios pacíficos. Para resolver ese dilema, Muñoz apuesta a la selección de la solidaridad y la cooperación como capacidades para la paz, que en su conjunto denomina: *empoderamiento pacifista*. (p. 1)

Siguiendo esta línea de pensamiento Irene Comins comenta en su artículo “Paces imperfectas ante un mundo diverso y plural” (2013), que el empoderamiento pacifista corresponde

¹⁷ Interesa explicar la introducción del concepto paz imperfecta debido a que en las actuales investigaciones para la paz y en la Filosofía para la paz, retoman esta categoría como punto de partida para lo que ellos denominan las Epistemologías para los estudios de paz.

a la capacidad de tomar decisiones y realizar acciones de respeto, compromiso y desarrollo de las capacidades propias y ajenas, de esta manera, se ajusta a la promoción de prácticas y valores de reconocimiento. Comins afirma:

Definiremos el *empoderamiento pacifista* en un doble sentido, el primero, como la toma de conciencia de las capacidades que tenemos los seres humanos para la transformación pacífica de los conflictos, y, en segundo, como todos aquellos procesos en que la paz, la transformación pacífica de los conflictos, la satisfacción de necesidades o el desarrollo de capacidades ocupan el mejor espacio personal, público, político posible. (2013, p. 95)

La recuperación del poder para la pacificación requiere del reconocimiento de habilidades propias para esta labor, con ello, se asume una posición crítica frente a las dominantes visiones que se centran en la capacidad de hacer el mal, de hacer sufrir a los otros. Referente a esto, se lee en el texto “Pax orbis, complejidad e imperfección de la paz” de Francisco Muñoz y Beatriz Molina Rueda: “la paz imperfecta se corresponde con un ser humano tensionado, «conflictivo», a veces violento, pero también altruista, cooperativo y solidario, sobre el que se pueden promover procesos de empoderamiento pacifista.” (p. 16) De lo anterior, se observa que el empoderamiento pacifista consiste en la apropiación de capacidades humanas como: la cooperación, la empatía, comunicación lingüística y comunicativa, la responsabilidad del hacer y decir, la recuperación de los sentimientos y la integración del individuo y comunidad. (Comins, 2013, p. 80) Capacidades esenciales para la transformación de conflictos propuestas por Lederach y Sonia Paris Albert.

Estas capacidades positivizan el conflicto y lo hacen un asunto compartido, esto es, que la transformación de conflictos requiere de la participación activa de quienes integran la comunidad. Así, los lineamientos de las capacidades permiten una confrontación con las estructuras profundas de las culturas que hacen del humano y sus relaciones un asunto de violencia. Poner en juego las capacidades para hacer las paces impedirá la posibilidad permanente de la barbarie, pues, como

afirma Fisas: “En cualquier caso, lo que nos conduce a la violencia siempre es el fracaso en transformar positivamente los conflictos.” (1998, p. 33)

Nosotros tomamos posición respecto a la propuesta de la paz imperfecta debido a que no delimita lo suficiente las posibilidades de la violencia sobre todo en escenarios en los que aún no existe una suficiente educación para el empoderamiento. Si bien, coincidimos con las capacidades para hacer las paces, también existen capacidades para hacer el mal que en la propuesta de Muñoz no están ni enunciadas ni acotadas, insuficiencia que pone en cuestión la teoría debido a que advierte su imposibilidad, pero no la explora.

Cuestionamos que, en efecto, la paz imperfecta represente un verdadero revés para la violencia estructural debido a que la ‘conflictividad’ humana es una categoría que rechaza la lucha frontal contra la violencia. Aun cuando admitimos que el conflicto es parte de la condición humana, negamos que también la violencia lo sea. A este propósito, comenta Jiménez Bautista: “la idea de la «paz imperfecta» detrás de su aparente «realismo» con el que lo presenta Muñoz (dado que no hay personas perfectas, ni instituciones, ni cosas, etc.) esconde una dimensión «negativa», conformista y paralizante del ser humano.” (2011, p.4) Pareciera que ante la imposibilidad de lograr una paz duradera Muñoz apostará con algo parecido a la paz, imperfecta, pero suficiente para un concepto de ser humano incapaz de más. De esta manera, Muñoz entra en contradicción consigo mismo respecto a si el ser humano puede ir más allá de su conflictividad en la adopción del empoderamiento pacifista.

Esta limitación olvida los elementos esenciales de la propuesta de la paz positiva de Galtung debido a que este último es verdaderamente un proceso y no, como el caso de la paz imperfecta, una categoría de análisis. Así, la paz es un proceso en el cual se satisfacen las necesidades humanas que han sido vulneradas por la violencia estructural y que son necesarias para una vida digna; en

cambio, Muñoz se conforma con admitir ciertos momentos de paz y, al hacerlo, justifica la violencia directa y estructural por ser parte de la conflictividad humana.

Cuestionamos también el uso que da al conflicto, puesto que, en toda su argumentación igualmente naturalista para rechazar la violencia como rasgo único del ser humano, coloca, sin mucho cuestionamiento el conflicto como móvil de las acciones (de la historia), de ahí que en ocasiones sea pacífico y en otras violento. Pareciera que Muñoz traiciona parte de la teoría de los estudios de paz, ya que cuando se afirma que el conflicto es inherente no significa que el ser humano esté de hecho siempre en conflicto, por el contrario, la educación para la paz y el paradigma de transformación de conflictos preparan precisamente para estados pre y pos conflicto en los cuales sea necesario, primero, el reconocimiento, y segundo, la reconciliación. Hacer una propuesta de reconciliación sobre la base de la paz imperfecta es absurdo ya que parece no reconocer la responsabilidad de quien ha optado, a pesar del empoderamiento pacifista, por el uso de la violencia (directa o estructural).

A pesar de la crítica realizada, creemos en la necesidad de un empoderamiento pacifista que no sólo queda sustentado en la valoración de ciertas capacidades para la paz, sino que hace posible la transformación del paradigma epistemológico o del perfil del investigador para la paz de acuerdo con la propuesta de Galtung. Irene Comins considera que este empoderamiento consiste en modificar la perspectiva de violencia a través de la incorporación de capacidades que promuevan sociedades más pacíficas. Este ha sido el objetivo de la filosofía para la paz liderado por Vincent Martínez (2000) y según la cual:

(...) los Estudios para la Paz consisten en la reconstrucción de las competencias humanas para hacer las paces. Lo que llamaríamos académicamente el estatuto epistemológico de los Estudios para la Paz, consistiría en el reconocimiento de las múltiples y diversas competencias humanas para transformar conflictos, desaprender las guerras y todo tipo de

violencias, afrontar las relaciones internacionales, ejercer la ayuda humanitaria e ir más allá del desarrollo. (p. 88)

Nos parece hallar en estas propuestas un avance en la confrontación con la violencia cultural al considerar que la filosofía para la paz, desde un enfoque de racionalidad práctica, intenta mostrar las capacidades de pacificación a través de las cuales sea posible la denuncia oportuna de la violencia, intentando pacíficamente su transformación.

Frente a la violencia cultural debe oponerse una paz mucho más elaborada y compleja. La paz cultural asume la construcción de la paz desde los mismos procesos culturales, por ello requiere de un soporte simbólico que la haga posible en todos los niveles y ámbitos. De esta manera, supone que la cultura debe legitimar la paz desde los diferentes campos culturales: ideología, arte, religión, ciencia, lenguaje, entre otros. Dicho lo anterior, se comprende que la opción de la filosofía para la paz tiene un carácter educativo que pone en marcha las capacidades para hacer las paces tales como el lenguaje comunicativo, *performativo* y/o el uso del poder.

Sin embargo, vale la pena cuestionar a Martínez sobre cómo aplicar estas competencias en una cultura que legitima la violencia, es decir, en un mundo, cuyas generaciones, no conocen otra forma de hacer la paz que no sea por medios violentos; es por ello, que las competencias para la paz se incorporan lentamente en un terreno en el que no se ha ganado aún ninguna batalla a través de la pacificación. Dicho de otro modo, cómo es posible acceder a una cultura de paz sin haber ganado mínimamente la batalla a la violencia estructural. Jiménez Bautista argumenta que: “No basta rechazar la dimensión ideológica de la *tecnociencia* blanca, masculina, occidental, como muy bien defiende el movimiento feminista, para que éste deje de inventar armas de destrucción masiva y otra forma de dominación.” (p. 10) Esta cita nos parece importante debido a que las propuestas del giro epistemológico centradas en las capacidades para la paz no dimensionan el tipo de conflictos en los que muchas veces los involucrados directos no están llamados a dialogar, como

es el caso de la sociedad civil ante la amenaza de la bomba nuclear, pero, sí son muy útiles en la transformación de los conflictos interpersonales a los que se ha dedicado la Filosofía de los conflictos de Sonia París Albert. (2009)

Las propuestas y críticas que aquí planteamos parecen condenar el avance hacia una paz cultural, sin embargo, siguiendo a Jiménez argumentamos que dicha transformación no recae en el giro epistemológico negativo que asuma como única tarea la construcción de paces múltiples, sino en asumir un paradigma pacífico.

En contraste con el giro epistemológico, el paradigma pacífico sirve de sustento a la construcción de la paz ya que representa un conjunto de saberes que fundamentan su construcción. En ese sentido, Jiménez toma más en serio a la exigencia de transformar al investigador para pensar la paz.

El paradigma pacífico consiste en la introducción de nuevos valores que permitan el empoderamiento y la puesta en marcha de capacidades para la paz. Por ello afirma que el paradigma pacifista: “debería romper una lanza por un cambio de valores” (p. 15) Este es el punto de partida, la sustitución de valores de la sociedad industrial (con las características que además ya hemos descrito en vinculación con la virilidad) por aquellos en los que se aprecie más el respeto por los derechos humanos, que la producción y el consumo.

La propuesta de Jiménez Bautista reposa en la caracterización de la paz neutra para hacer frente a la cultura de violencia: “Frente a la violencia cultural es posible situar la *paz neutra* que configura y entendemos un marco diferente de acción caracterizado por la implicación activa de las personas en la tarea de reducir la violencia cultural (simbólica) que, según Galtung, se legitima a través del silencio y de la apatía social.” (Jiménez, 2009, p. 156) La paz cultural, según la entiende Galtung, debe ser una tarea de todos en la cual cada uno se erige como “constructor de paz”, para ello, se considera que las actitudes legitimadoras de violencia deben ser sustituidas por acciones de

pacificación en el manejo de los conflictos. Jiménez retoma el concepto de ‘paz’ propuesto por Galtung en el cual sostiene que “se define como la capacidad de manejar los conflictos con empatía, no violencia y creatividad.” (citado por Jiménez, p. 156) Si bien, está de acuerdo con la definición, Jiménez exige en primera instancia la neutralización del lenguaje que da sustento a los juicios acerca de la violencia y la paz. Neutralizar el lenguaje consiste en transformar los (pre)juicios a través de los cuales invisibilizamos los actos de violencia, que suponen criminalización y al mismo tiempo eternizan la legitimación de una cultura de violencia.

Cabe aclarar que el modelo de la neutralización no entiende lo neutro como carente de intereses, sino es una apuesta por la imparcialidad de la neutralización de espacios de convivencia impregnados por violencia cultural. Se trata de tomar partido a favor de la paz y no de un bando particular, no es un asunto de neutralidad a secas sino de neutralizar los elementos violentos que se asoman en el discurso y en la manera en que organizamos la sociedad y las relaciones entre individuos. La paz, entonces, como transformación de conflictos posicionados al margen de los prejuicios culturales, es definida por Jiménez de la siguiente manera: “La paz neutra pretende neutralizar en nuestros espacios de convivencia todo signo de violencia cultural y/o simbólica que no significa ser neutral con tales violencias, sino todo lo contrario: supone tomar partido, ser parcial, tener un interés muy concreto por trabajar frontal y radicalmente en contra de ellas (las violencias culturales y/o simbólicas).” (2014, p.21)

La paz neutra promueve la superación de dicotomías muy usuales tanto en la tradición filosófica como en el campo de las investigaciones para la paz. Desde el punto de vista de la neutralización, los binomios: paz-guerra, amigo-enemigo, víctima-victimario, son pensados de manera relacional y no como opuestos radicales debido a que la violencia es un asunto de gradación, es decir, no siempre se da con la misma intensidad ni son los mismos problemas en todas partes, la neutralización es un estado de mediación entre la violencia y la pacificación. De

esta manera, la paz neutra implica capacidades *para el reconocimiento del otro, para posiciones dialógicas y estrategias diversificadas*. Nuevamente con Jiménez:

Por todo ello, pensamos que la neutralidad tiene un gran valor dentro de las relaciones sociales, además, indispensable en los tiempos que corren, donde podemos señalar violencia de género, violencia racial, violencia ambiental, etc. Pensemos que la discriminación social nace de una vejación de unos sobre otros en el mismo contexto: el «otro» merece menos que «yo» porque no trabaja lo que debiera (es pobre, inmigrante o negro), es decir, pertenece a otra cultura inferior. (p. 22)

Nosotros incorporamos el paradigma pacifista y la propuesta de paz neutra en nuestras lecturas filosóficas porque admitimos el reconocimiento del diálogo y la comunicación transformativa, lo cual permite superar los resentimientos como fuente de violencia y activa la neutralización del espacio público. Creemos que, para un mejor ejercicio de la justicia y la recuperación de las instituciones promotoras de derechos y armonía social, es necesario optar por discursos neutralizados para que no sea una ideología particular, un proyecto o una carga simbólica las que realicen la interpretación, ya que ésta puede contener una fuerte carga de prejuicios. La paz neutra también representa una confrontación con la apatía, puesto que reconoce que no es necesario pertenecer a un grupo o a una sociedad violentada para responder empáticamente a las situaciones de violencia permanente.

1.4 Conclusión

La incorporación de las investigaciones para la paz en una tesis sobre filosofía, permite alumbrar los temas que ésta ha mantenido ocultos o ha dejado de lado debido a que sus discursos han coadyuvado a la cultura de violencia y al paradigma belicista. Por ello, la multidisciplinariedad de las investigaciones para la paz posibilita el replanteamiento de algunas tesis básicas rumbo a la

recuperación de principios o conceptos importantes filosóficamente como el diálogo, la comunicación, el poder, entre otros.

En las páginas siguientes abordaremos las tesis particulares de Hannah Arendt que abonan una perspectiva pacifista en atención al paradigma que hemos descrito, consideramos que en ella existe una fuerte crítica a la violencia que permite ejemplificar el triángulo de la violencia descrito. Además, observamos una aportación a la noción de conflicto y su transformación. Naturalmente que Arendt no utiliza la terminología de los estudios de paz, no refiere a las categorías de ‘violencia estructural’ o ‘directa’, como lo hace Galtung, pero sus descripciones en tiempos de guerra coinciden con muchos de los postulados aquí desarrollados. La aplicación de la terminología e inquietudes de los estudios de paz se realiza bajo el siguiente proyecto.

Reconocemos en Arendt una antropología filosófica del conflicto fundada en la inquietud por la singularidad humana que encuentra su dignidad en el espacio público. El conflicto se piensa a través de dos de las categorías esenciales en la autora alemana: ‘natalidad’ y ‘pluralidad’, en las cuales ciframos el sentido de la existencia que llega al mundo a interrumpir la inercia del mundo y a renovar los impulsos de transformación y comunidad, de ahí la valoración que hace de la filosofía agustiniana respecto a la novedad que el ser humano inserta en el mundo, y que es conceptualizada como competencia de iniciativa.

Posteriormente, presentaremos la pluralidad humana como condición política para el encuentro con los otros y para la configuración de espacios de reunión, espacios que pueden ser asaltados por la violencia y el dominio, pero, a su vez, deben ser recuperados y transformados para ofrecer escenarios de pacificación y realización humana. Esta propuesta se encarga de desconectar violencia y poder y reconfigura las acciones no-violentas rumbo a propuestas para garantizar el parecer público y la realización de la existencia humana.

2. IDENTIDAD Y SINGULARIZACIÓN: LA APARICIÓN EN EL ESPACIO PÚBLICO Y LAS CONDICIONES DE EXCLUSIÓN

La culturalización de la violencia ha permitido enfatizar el carácter de medio que tiene en los métodos y prácticas para hacer frente a los conflictos, la identificación redundante entre violencia y conflicto impedía todo acceso a la proyección de medios no violentos. Por otra parte, la positivización del conflicto avanza en la deconstrucción del prejuicio sobre el carácter insustituible de la violencia y apuntala a su vez a una noción antropológica distinta a las tesis inclinadas al belicismo. La tarea pendiente que los estudios de paz dejan a su paso, es la de una fundamentación profunda de carácter filosófico acerca de las condiciones ontológicas que hacen posible la vivencia del conflicto y sus estrategias de resolución, se trata de una antropología filosófica desembarcada de la mismidad y el ensimismamiento.

Si bien, los estudios de paz han permitido una depuración del concepto de ‘conflicto’ que hace posible una mejor teorización acerca de sus características y los procesos que hay que atender para avanzar en su transformación, creemos que está dado por supuesto el sustento filosófico que posibilite una interpretación neutral, es decir, que además de abonar a una interpretación cultural, subyace una antropología de la conflictividad que avizora modos de ser o rasgos ontológicos que hacen en sí misma conflictiva la existencia humana.

El presente capítulo pretende cumplir con dicha exigencia a partir del pensamiento de Hannah Arendt, nosotros proponemos que las perspectivas políticas de Arendt hacen un descanso obligatorio para clarificar el problema de la identidad humana debido a que en ella se observan los efectos de las políticas de dominio, así como por las estrategias belicistas de control. La identidad es el punzón que puede transformar los conflictos, ya que es en la interpretación de sí mismo en donde se hacen posibles políticas de pacificación. Así, para hacer explícitas estas intenciones nos

apoyaremos en las categorías de ‘natalidad’ y ‘pluralidad’ como rasgos ontológicos de la conflictividad debido a que, por un lado, impiden la visión genérica de lo humano, a la vez que hacen el llamamiento a la dignificación del ser humano. Así mismo, la natalidad y la pluralidad complejizan el proyecto humano y la trama de las relaciones humanas.

Explicaremos con detalle esta postura atendiendo la siguiente estructura: en primer lugar, plantearemos las características de la identidad en Hannah Arendt, así como los elementos que la diferencian de antropologías esencialistas; la intención es mostrar que el asunto de la identidad atraviesa la obra de Hannah Arendt y que los problemas de la política contemporánea se deben básicamente a una inadecuada aproximación al problema de la identidad. En segundo término, abordaremos la identidad como mismidad conectándola con la natalidad; el enfoque de la política se modifica cuando se admite el nacimiento como capacidad iniciante, por ello, la natalidad es una pulsión de identidad expuesta en la que aquello que es adquirido por el nacimiento se proyecta y se pone en juego en la pluralidad, lo cual nos permite sostener que en la manera en que la natalidad es asumida se gestan los medios (violentos-pacíficos) para hacer frente al conflicto. En un tercer apartado, presentamos la pluralidad como condición de conflictividad; el encuentro entre seres humanos representa ya en sí mismo elementos de conflicto, razón por la cual, la pluralidad es un llamado a la consulta, al intercambio y la ampliación de los puntos de vista; la identidad desde la pluralidad es caracterizada como *ipseidad* siguiendo la terminología de Paul Ricoeur y en la cual hay una exposición de la comunicación personal y una promulgación de su dignidad. Al proceso de identidad en la condición de la pluralidad lo denominamos *singularización* siguiendo la expresión de Étienne Tassin (2012). Por último, abordaremos el espacio de aparición del ser humano para la expresión de la singularidad que se despliega en el espacio público, de la misma manera detallaremos que cuando la pluralidad está regida por las políticas de dominación se

convierte en espacio de exclusión y mutilación de la identidad en la medida en que al cosificar la existencia humana la limitan o reducen a la mismidad.

2.1 El nudo de la política: la antropología de la mismidad

En la introducción a *La condición humana* (2005a), Manuel Cruz realiza un rastreo a través de las problemáticas que considera medulares y transversales a la obra de Hannah Arendt: la política del terror, la superfluidad de la existencia humana o la banalidad del mal, encuentran sustento filosófico en la tesis de la condición humana (p.15), es una suerte de respuesta a las inquietudes expresadas en *Los orígenes del totalitarismo* (2006), *Eichmann en Jerusalén* (2016) y *Sobre la Revolución* (2004a), sin dejar de lado obras que sirven de extensiones a temáticas imbricadas que hacen de su pensamiento una amalgama nutrida de posicionamientos frente a los acontecimientos político-sociales. Comprendemos que la pregunta que late en su obra es que la *identidad humana* ha terminado por verse socavada en las políticas del horror, la idea que atraviesa todo su pensamiento es que la identidad es frágil y precaria y que no encuentra satisfacción en el retorno identitario cerrado y fuerte. Sin embargo, esta idea no debe leerse bajo el crisol de la nostalgia o el desvalimiento sino como apertura a la novedad y la transformación.

Su postura acerca de la identidad emerge de diferentes desencuentros con propuestas filosóficas y experiencias políticas, si bien, puede concebirse como una franca distancia a todo esencialismo, también se trata de una preocupación mucho menos privada, es decir, menos conectada con la identidad personal y mucho más inclinada hacia la identidad política.

La argumentación filosófica en *La condición humana* da inicio marcando distancia de la expresión ‘naturaleza humana’, advierte que la manera en que ella comprende lo humano no es nada parecido a una naturaleza, debido a que no puede formularse una pregunta acerca de lo que es e incluso responderse sin caer en la tentación de crear un ser suprasensible, además, advierte

Arendt, para atender la pregunta es preciso iniciar objetivando al ser humano: “(...) si tenemos una naturaleza o esencia, solo un dios puede conocerla y definirla, y el primer requisito sería que hablara sobre un «quién» como si fuera un «qué».” (p. 38) Además, el principal problema de nuestros conceptos filosóficos radica en que fracasan cuando se enfrentan a la pregunta *quiénes somos* y reducen la complejidad humana a *qué somos*. Por ello, la pregunta clásica de la antropología: *qué es el hombre*, está sustentada de inicio en presupuestos ideales que desconectan las experiencias reales de la existencia humana e invisibiliza las múltiples caras que la identidad humana desarrolla a lo largo de sus experiencias *intersubjetivas, discursivas y personales*.

Las sospechas de Arendt respecto a la conformación y asimilación de la propia identidad aparecen anunciadas a lo largo del discurso que pronunció al recibir el *Premio Sonning* de Dinamarca en 1975¹⁸, en él, da cuenta de los muchos rostros en los que uno puede comprenderse a sí misma¹⁹, o mejor aún, en los que puede describirse. La reflexión en este discurso está guiada por una ‘crisis de identidad’ (p. 43) provocada por la convocatoria de lo público, el reconocimiento público que compromete a su *persona*, pues para ella este concepto se aproxima más a la idea de una identidad pública. El que Arendt recurra a este término, la coloca de frente a una cierta antropología filosófica que entiende al ser humano como un ente cerrado y cuya certeza proviene de la conexión con su alma o mente.

¹⁸ Compilado como Prólogo en el libro *Responsabilidad y juicio* (2007).

¹⁹ En este escrito, Arendt se describe de la siguiente manera: “Como saben, soy un espécimen judío *feminini generis*, según salta a la vista, nacido y educado en Alemania, como sin duda pueden apreciar al oírme, y formado en cierta medida por ocho largos y más bien felices años pasados en Francia. [...] Mi problema era que yo nunca había querido pertenecer, ni siquiera a Alemania y, por tanto, se me hacía difícil entender el enorme papel de la nostalgia que la patria desempeña, de manera bien natural, entre todos los inmigrantes, especialmente en Estados Unidos, donde el origen nacional, tras perder su pertenencia política, se convirtió en el más fuerte vínculo en la vida social y privada. (p. 38) Podemos observar la complejidad con la que Arendt observa la identidad, bien alude a la pertenencia a un género, a una raza, a una situación política: migrante y refugiada, a una situación cultural: el rechazo a la asimilación, a una situación de derechos: apátrida y, a decir más ampliamente, también es una pensadora cuyo desarrollo a veces la hace aislarse de la esfera pública. En la descripción podemos observar los momentos de la identidad que hemos descrito, una identidad ontológica, una moral, una política. Ella explica a través de su propia experiencia el proceso de singularización de la existencia humana. Volveremos a esta idea.

Arendt entiende ‘persona’ como máscara (per-sonare), aunque con ello no la concibe como falsedad o inautenticidad, sí como un ocultamiento, ocultamiento que ocurre hacia adentro, hacia sí mismo. Con el término ‘máscara’ alude a la *no correspondencia* consigo mismo, a una ruptura con el principio de identidad. La condición de la persona es que sólo existe en la intersubjetividad, esto es, que es persona ante los otros, jamás ante sí mismo; por ello, evoca a la máscara griega cuyo principal rasgo era una abertura al nivel de la boca a través de la cual sale la voz “verdadera” del actor (p. 44); en esta recuperación de la abertura Arendt atribuye un elemento más a la identidad personal: *la capacidad comunicativa*. En ese sentido, se configura una identidad *intersubjetiva* y *discursiva*, por esa razón, la interrogante *qué soy* no satisface a la pregunta por la identidad, pues no se entiende como una identidad cerrada, por el contrario, la identidad se *ex-pone* ante los otros por lo cual es preciso subvertir la interrogante y admitir la crisis al nivel intersubjetivo: *quién soy*:

En otras palabras, la ventaja de adoptar la noción de *persona* para mis reflexiones radica en el hecho de que las máscaras o papeles, que el mundo nos asigna y que debemos aceptar e incluso adquirir si queremos de algún modo tomar parte en el drama del mundo, son intercambiables; no son inalienables en el sentido en que hablamos de “derechos inalienables”, y no son un complemento fijo añadido a nuestro yo interior en el sentido en que la voz de la consciencia, como cree la mayoría, es algo que el alma lleva continuamente en su interior. (p. 45)

La persona puede, a lo largo de su vida y experiencias portar diferentes máscaras, no por un deseo de ocultar algo profundo que le sea inherente, sino porque su identidad se despliega en un mundo colectivo que asigna roles, papeles en el *performance* de lo público, pero al ser roles establecidos, la persona no sabe a final de cuentas *quién es* porque nunca puede poseerse del todo y de manera definitiva. Así, la autora afirma que: “nadie puede conocerse a sí mismo, ya que nadie puede aparecer ante sí mismo como aparece ante los otros.” (p. 40) Empero, no es defecto ni una

incapacidad, sino que caracteriza el modo de ser de quien despliega su existencia en el mundo, por ello, el drama del mundo asigna papeles. Retomaremos esta idea.

El espíritu con el que Arendt cuestiona la naturaleza humana parece estar presente a lo largo de las filosofías contemporáneas después de Hegel, sin embargo, muy pocas se han animado a cursar las consecuencias de su desface; por el contrario, muchas de las propuestas antropológicas más relevantes durante el siglo XX han apostado a la reintegración o ensimismamiento de la existencia humana. Arendt —dada su formación y contexto—, discute sobre todo con las filosofías de la existencia y el existencialismo francés. A continuación, presentaremos de manera general qué aspectos sirven de puntos de desencuentro con la autora alemana.

Respecto a las primeras, Arendt interpreta que se trata de rebeliones filosóficas que intentan restaurar la importancia del ser humano absorbido por la historia y reducido a comportamientos determinados, el problema de la libertad y existencia real del ser humano despierta la oposición a la filosofía que es puro pensamiento²⁰ (*vita contemplativa*), para ello, se ven en la tarea de reconfigurar la conexión entre el ser y el pensamiento, que se hallaba quebrada desde la filosofía de Kant: “Desde Kant, todas las filosofías han contenido, de un lado, un elemento de rebeldía y, de otro, algún concepto franco u oculto de destino.” (p. 212) La cita pretende iluminar dos ideas: por un lado, la insurgencia que las filosofías contemporáneas asumen frente a cierto sobajamiento de lo humano; por el otro, expresar el deseo inconfesado de participar de un mundo creado por él mismo para devolver al humano una grandeza particular. Arendt reconoce en ellas un deseo de heroísmo para rescatar al ser humano frente a una realidad ‘absurda’: “No es accidental el que los

²⁰ Pensemos en la Filosofía positiva propuesta por el segundo Schelling, para quien a la filosofía le hacía falta la consideración de la existencia que vive. Véase F.W. Schelling (1989) *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Barcelona: Anthropos.

gestos heroicos se hayan convertido desde Nietzsche en *la* pose de la filosofía; y algún heroísmo sí que exigía vivir en un mundo como el que Kant legó.” (p. 213)

Gestos como el del *superhombre* o el *Dasein* auténtico, son ejemplos de esa heroicidad. Pero, hasta qué punto ellos rescataron la existencia humana, es decir, ¿en qué sentido sí contribuyeron en la hospitalidad? La pregunta se antoja retórica ante la evidencia de que las filosofías de la existencia de Kierkegaard o Heidegger representaron una apuesta por un nuevo sistema filosófico basado en la melancolía, la caída y en su deseada autenticidad, todo ello atribuible a su propia esencia. De ahí, que toda la argumentación que tenga por pretensión una suerte de reposicionamiento del ser humano para instarlo como ente privilegiado, debe suponer que *esencia* y *existencia* coinciden y, por tanto, sirven de basamento para pensar el ser (recuperarlo de la destrucción kantiana).

En el lenguaje heideggeriano, las complejas construcciones etimológicas para remitir a la unicidad y al retorno a sí mismo recorren el estado de abandono, un estado de arrojado del cual el *Dasein* —heroicamente— se recupera a sí mismo. En Kierkegaard está la alusión al salto, el paso abismal entre la no-verdad y la verdad que lo lleva a una progresiva apertura de la visión y la comprensión inherente de que lo que es debe ser, la condición de la muerte, la entrega angustiosa a la nada, lo proyectan hacia una vida que estructuralmente se logra en consideración de la muerte, una exaltación del ser individual. Con Kierkegaard, se inaugura el camino de una antropología del sí mismo que se corona con Heidegger, en el ensimismamiento: “El carácter esencial de este sí mismo es un absoluto ensimismamiento, su radical separación de todos los que son sus iguales. A fin de conseguirlo se introdujo como existenciario el precursar la propia muerte; pues con ello el hombre hace realidad el *principium individuationis* absoluto.” (p. 224) Para lograr el propósito de la existencia humana fueron necesarios dos principios: primero, que el *Dasein*, en cada caso, mío representa genéricamente a cada *Dasein*; segundo, que los otros entregados a la publicidad (*Das*

Man) son obstáculos para mi auto-realización, de ahí que, a pesar de ser parte estructural de mi existencia, de ellos no depende en lo absoluto mi identidad.

Arendt reprocha a estas interpretaciones que: el descuido de las problemáticas abiertas por Kant, la demolición de la metafísica, así como la pérdida de confianza en la razón, permitieron vislumbrar algunas de las problemáticas medulares de la existencia: la humanidad, la libertad humana y la dignidad son las tareas que dejó enunciadas, aunque pendientes de una mayor elaboración. Ninguno de los pensadores ‘epilógicos’ que iniciaron la ruta al ensimismamiento consideraron los aspectos que Kant asumió, así como tampoco la nueva interpretación del ser humano como sujeto de derechos propuestos por la Revolución Francesa, ambos fueron aspectos centrales para el desarrollo de la filosofía política y del derecho, sobre todo, los acontecimientos que, al menos Heidegger, vivenció en Alemania.

En medio de esta acusación Arendt recupera a Karl Jaspers a quien considera como el único en conservar la herencia kantiana, de él rescata tres aspectos con fuertes implicaciones para su propio pensamiento: 1) Libera al mundo del espectro del ser y la condena de lo cognoscible, en su lugar, concibe la ‘fragmentación del ser’ que se interpreta en la conexión con la extranjería en el mundo, así como enfatiza la capacidad de crear, abre la puerta a un mundo plural, un mundo para los seres humanos. 2) el concepto de ‘existencia’ da como resultado, un ser humano que se desenvuelve entre sus capacidades y sus limitaciones. 3) la existencia humana se funda en la comunicación y en el compromiso con la política y los tiempos presentes. (pp. 228-231) Jaspers argumenta a favor de una existencia que se caracteriza por su libertad, por la espontaneidad de su ser y porque se dirige siempre a otra libertad, su ámbito es el de la comunicación, si la existencia humana reina en algún lugar no es en el trono del ser, no es sobre sí mismo sino en sus pensamientos, por medio de los cuales el ser humano se aproxima a ciertas experiencias que él denominó límite y de las que emerge la consciencia de la limitación, el fracaso y la trascendencia

de la propia existencia: “Para Jaspers la existencia no es ninguna forma de ser, sino una forma de libertad humana [...]. Con ello la palabra *existencia* da expresión a que sólo en la medida en que el hombre se mueve en esta propia libertad basada en la espontaneidad y “se dirige en la comunicación a otra libertad”, sólo entonces existe para él realidad.” (p. 227)

Jaspers modifica, por tanto, a la relación identitaria entre esencia y existencia debido a que la última viene a la realidad en la medida en que escapa de la interioridad, de las trampas de la soledad; por ello, Jaspers representa una ruptura con la filosofía como contemplación, el diálogo consigo mismo, debido a que asumió la responsabilidad de responder ante el mundo, crear un espacio en el que, a decir de Arendt, brillara la luminosidad de la humanidad. (2001a, p. 83)

Como puede observarse, la manera en que Jaspers abordó el problema de la existencia sirvió en su momento de base para la propia interpretación acerca de la condición humana, la incorporación de la libertad y la expresión plural de la razón son algunas de las deudas²¹ que tiene con quien fuera su amigo hasta la muerte. Para Arendt, Jaspers ofrece una torsión frente a las filosofías heroístas y ofrece una salida de la edad de su ensimismamiento (p. 231) al apuntalar que la existencia humana no es sólo sí misma, sino que, además, desea más que sí mismo.

El artículo sobre la filosofía de la existencia fue redactado en 1946, antes de *La condición humana* cuya publicación ocurrió en 1951, sin embargo, observamos que en las notas sobre los autores aquí confrontados ya germinaba su interpretación sobre la existencia y de manera específica

²¹ Las referencias a Jaspers en la obra de Arendt son múltiples, entre las menciones cortas y de confrontación con filosofías como la de Heidegger en la que siempre enfatiza la superioridad de su pensamiento para la filosofía como para la política. Aquí hemos remitido a las reflexiones que coloca en el artículo “¿qué es la filosofía de la existencia?” publicado originalmente en 1946 y que está compilado en el libro *Ensayos de Comprensión 1930-1954* (2005b). En este mismo libro Arendt dedica unas páginas más en el artículo “La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo”. En el libro *Hombres en tiempos de oscuridad* (2001a) se compilaron dos textos: “Karl Jaspers: Una *Laudatio*” y “Karl Jaspers: ¿Ciudadano del mundo?”, ambos textos dan cuenta de la importancia que tuvo el autor en la conformación de nuevos tiempos, comprometido con la acción pública y tratando de hacer de la filosofía un asunto de todos. Arendt observa que la filosofía de Jaspers inauguró nuevos tiempos para la filosofía en un momento en el que todo parecía estar en el naufragio, los tiempos de la humanidad: “Una filosofía de la Humanidad se distingue de una filosofía del hombre por su insistencia en el hecho de que no es un hombre, hablándose a sí mismo en el diálogo de la soledad, sino hombres hablando y comunicándose entre sí, los que habitan la Tierra.” (p. 98)

el hilo conductor que la llevara a la condición de la pluralidad como clave para comprender la identidad humana.

Dicho lo anterior, comprendemos que cuando ella apela a una interpretación existencial de la condición humana se refiere a la ruptura que Jaspers realiza respecto al pensamiento en soledad, así como a la idea de que la identidad debe mostrarse en una armonía entre la esencia y la existencia, resulta evidente que, en Arendt, la existencia abierta y plural no puede ser expresada en términos de esencia pues de existir seríamos incapaces de dar cuenta de ella. La esencia es una interpretación genérica y cosificante, en cambio la existencia sin esencia es libertad, espontaneidad y comunicación.²²

A pesar de la distancia que Arendt toma respecto a la identidad entre esencia y existencia, no siente ninguna cercanía con respecto al existencialismo francés, si bien, valora positivamente las obras literarias y teatrales de Sartre²³ y Camus, ella resume sus tesis en dos partes: la primera, que el ser humano es su existencia, es decir, que de él sólo puede decirse lo que ha sido su vida y sus acciones; el ser humano nunca es idéntico a sí mismo y sólo puede verse como auténtico o acabado a la luz de su muerte. La segunda, la extranjería, el ser humano no se siente parte del

²² Autores como Paolo Flores D'Arcais y Celso Lafer afirman que pertenece a la corriente existencialista. Visto de esta manera, su idea de condición contraria a la naturaleza se comprendería al lado de la afirmación existencialista: *la existencia precede a la esencia*, idea que se comprende mejor en el supuesto de que nada en el ser humano puede considerarse por naturaleza político. "Hannah Arendt no define a su filosofía como existencialismo [...], y sin embargo su pensamiento constituye también, precisamente porque mantiene el carácter finito de la existencia, una sistemática y fascinante reflexión contra la producción de hipóstasis por parte de la filosofía, pues la hipóstasis, independientemente de las formas que asuma, es siempre también una inclusión y un desconocimiento de la existencia finita." (Flores, 1995, pp.143-144)

²³ Arendt dedica un artículo al "Existencialismo francés" publicado en 1946. Debemos decir que el juicio de Arendt respecto al pensamiento de Sartre está basado primordialmente en la obra literaria, y el valor que otorga a ambos autores está precisamente en su capacidad para renunciar a la filosofía académica. No es cosa menor esta lectura sobre todo considerando el valor que Arendt da a la literatura en la comprensión y desentrañamiento de los tiempos presentes. Por otra parte, cabe señalar que las reflexiones respecto a Sartre pueden igualmente rastrearse en las obras fenomenológicas como la *Trascendencia del Ego* (1938) que, además de mostrar la complejidad de su pensamiento, explican con bastante precisión el hueco en la conciencia en la que no existe ningún yo identitario, es decir, que una vez que volvemos al interior de la conciencia ella sólo nos arroja a la exterioridad, el hueco de la conciencia es el camino hacia la nada y muestra, además, la evidencia desde Kant que el yo pienso no es una certeza del yo, sino del pensamiento. Otra valoración tendrá Arendt respecto a la actitud política de Sartre en la que se configura como un glorificador de la violencia, desde ese enfoque Sartre no comprendió el sentido de la actividad como condición política quizá debido a la valoración de la soledad como proyecto humano.

mundo, sino que ocurre una incomodidad apátrida, y por ello, la existencia se muestra absurda y solitaria. La obra de Sartre y de Camus (en diferentes direcciones) expresa la creatividad humana fundada en la renuncia a la identidad, a la búsqueda de sí mismo esencial: “advierde entonces que no depende de nada ni de nadie fuera de sí y que puede ser libre, dueño de su propio destino.” (2005b p. 239) Con ello, Sartre ha superado la búsqueda heroica y abandonado la culpa originaria. Pero Arendt, no pretende negar un contenido identitario y mucho menos su pertenencia al mundo; por el contrario, la inquietud acerca de la identidad brota precisamente de una apelación por parte del mundo y en un sentido particular una crisis de identidad.

Si *La condición humana* es la respuesta a los temas arendtianos expuestos en otras de sus obras, entonces es necesario demorarse en comprender el problema de la *identidad* como hilo conductor entre el principio de la política, así como el motivo del fracaso de la política. Los asuntos medulares: la libertad, dignidad y humanidad (problemas kantianos y retomados por Jaspers) se desarrollan de manera adecuada a través de la identidad humana. Por ello, intentaremos explicar el análisis de la condición humana trazando las diferencias específicas con las posiciones expuestas en líneas anteriores.

Hannah Arendt utiliza el término ‘condición’ para caracterizar el fenómeno humano como una causalidad no necesaria²⁴, observamos también que una de las novedades de la autora fue introducir una nueva forma de interrogar por lo humano, novedad que se impone incluso a la aparente originalidad del *cómo* heideggeriano descrito en *Ser y tiempo* (2003), pregunta

²⁴ La causalidad no necesaria de la que hablamos aquí es propiamente la idea de que el ser humano sólo puede ser concebido en su libertad, y a eso se debe fundamentalmente que las condiciones no puedan definirlo por completo. Esta no necesidad es propiamente la contingencia del ser humano en la que Arendt ve una propiedad positiva; ella se expresa no sólo con la idea de que nunca estamos del todo condicionados, se ejemplifica mejor en los resultados de la actividad de la acción. La acción, mejor que la labor o el trabajo, es el espacio de la libertad y la imprevisibilidad que tiene como producto la historia de la humanidad. Cabe señalar, que esta conciencia de la contingencia implica que Arendt ha elegido ser una filósofa de lo finito y no una de la hipóstasis: “Sólo con la acción y en la acción el hombre se despoja completamente de la naturaleza, es libre de iniciar lo absolutamente nuevo, lo impensado, lo imprevisible. La historia, la dimensión cultural entendida en su plenitud, no es simplemente una segunda naturaleza. Es, literalmente, *creación*. El antideterminismo histórico de Hannah Arendt es saludablemente radical.” (Flores D’Arcais, 1996, p. 48)

direccionada hacia un ente particular caracterizado por su facticidad; sin embargo, Arendt pregunta por el *quién*²⁵ y con esto renunciamos a cualquier intento de reflexión que aspire a una definición genérica.

Por lo anterior, la condición humana no debe entenderse como la facticidad de Heidegger, ya que esta última es concebida como todo lo que determina el modo de ser de la existencia, en ese sentido, siempre se es sí mismo, arrojado a sí mismo e imposible de modificación, por ello el ser humano sólo puede elegir dentro de su espectro de posibilidades dadas. Pero, la condición humana trasciende el carácter de determinación que la facticidad supone debido a que las condiciones propias de la existencia pueden ser modificadas en la medida en que se pueden cambiar ciertos principios básicos. Lo central de la condición humana es que no importan los cambios que las condiciones sufran, puesto que todo lo que entra en contacto con la existencia humana se convierte de inmediato en su condición; podemos cambiar nuestras condiciones, pero jamás el hecho de estar condicionados por ellas. Arendt afirma: “Las condiciones de la existencia humana —la propia vida, natalidad y mortalidad, mundanidad, pluralidad y la Tierra— nunca pueden “explicar” lo que somos o responder a la pregunta de quiénes somos por la sencilla razón de que jamás nos condicionan absolutamente.” (p. 38)

El énfasis está puesto en la imposibilidad de explicar el qué, pero puede pretender responder en consideración de la manera en que las condiciones son experiencias en los modos de vivirlas,

²⁵ La pregunta por el *quién* está también postulada en *Ser y tiempo*, e incluso es central para posar la pregunta por el ser. Sin embargo, la manera en que es presentada la interrogante supone ya un acto originario de inautenticidad, en ese sentido la pregunta pierde el carácter prioritario para la analítica existencial y Heidegger se concentra en el *cómo* para describir las posibilidades de la autenticidad, requisito para atender la pregunta por el *quién*. Nos parece que Heidegger no reparó lo suficiente en que la pregunta por el *quién* se postula porque de hecho el ser humano es co-estar, ya que no reconoce que la respuesta es dada por otro. En Arendt está claro que *quién* cuestiona no puede responderse a sí mismo, en cambio, Heidegger lo hace desde la mismidad, por ello Arendt observa en su artículo “¿Qué es la filosofía de la existencia? (2005b): “Pero esta pregunta parece de hecho incontestable, pues un sí-mismo tomado en su absoluto aislamiento carece de sentido; y sin aislamiento, caído en la cotidianidad del “se”, ya no es un sí-mismo. A este ideal de sí-mismo llega Heidegger a consecuencia de su planteamiento que ha hecho del hombre lo que en la ontología anterior era Dios. (...) Lo que en Heidegger aparece por tanto como “caída” son todos estos modos del ser humano que descansan en que él no es Dios y en que vive en un mundo junto con sus iguales.” (p. 223) Esto es para Arendt el *hybris* de Heidegger.

de tal manera, que las condiciones suponen que ningún humano puede existir sin ellas, le dependen y por ello lo condicionan. Además, hay que precisar que el ser humano mismo es condicionador, es decir, no está absolutamente limitado por ciertas condiciones, sino que el ser humano hace de sus posibilidades su condición aún si estas son autofabricadas: “Cualquier cosa que toca o entra en mantenido contacto con la vida humana asume de inmediato el carácter de condición de la existencia humana.” (p. 37) La existencia humana está “condicionado por” y es “condicionadora de” la realidad en tanto que todo lo que ante él se presente como posible es susceptible de ser convertido en condición de su existencia: “Todo lo que entra en el mundo por su propio acuerdo o se va arrastrando a él por el esfuerzo del hombre pasa a ser de la condición humana. El choque del mundo de la realidad sobre la existencia humana se recibe y siente como fuerza condicionadora.” (p. 37) Nos parece hallar en el principio de la fuerza condicionadora la capacidad de transformación en la medida en que puede cambiar la *tierra*, el *mundo* y su *espacio común*. Cómo lo cambia y cuáles direcciones puede tomar es algo que merece mayor atención.

Nuevamente, a diferencia de la facticidad enunciada por Heidegger, las condiciones *vida*, *natalidad*, *mortalidad*, *mundanidad* y *pluralidad*, no pueden explicar quiénes somos, ya que la condición entendida desde la ontología no es del todo fija, por ello afirma Arendt que *no somos simples creaturas sujetas a la tierra*, aun si ésta es considerada una condición básica, así pues lo que importa es entender de qué manera esas actividades condicionan la existencia humana y no el sesgo ontológico que se entrevé de su aspecto óntico. Arendt ha adoptado la *pluralidad* como condición, aspecto que sabemos Heidegger consideró, pero no la entendió desde la especificidad de cada ser humano, sino en relación con la estructura ontológica propia del co-estar, de ahí que, a pesar de los otros, el *Dasein* es solitario. Arendt se percata de que el pensamiento solitario o la búsqueda de sí mismo cierran el tratamiento de los asuntos humanos como actividades humanas

apropiadas para ser pensadas filosóficamente, por ello comenta en “¿Qué es la filosofía de la existencia?”:

Si al concepto de hombre no pertenece que el hombre habite la Tierra justamente con otros que son sus iguales, no queda más que una reconciliación mecánica en que a los atomizados sí mismos se les presenta como fundamento que es esencialmente heterogéneo respecto de su concepto. Lo cual sólo puede servir para que los sí mismos que sólo se quieren a sí mismos, se organicen en un supra-sí-mismo con objeto de que la culpa primordial empuñada en la resolución desemboque de algún modo en la praxis. (p. 225)

Asumimos, que no basta con introducir el asunto del otro para que este se vuelva central para comprender la existencia. Arendt no sólo advierte que el ser humano vive con otros, sino que la interpretación de su *identidad* depende de esa relación en la medida en que ella se hace patente, en primera instancia, en la condición de la pluralidad. Antes de continuar por esta vía nos demoraremos en presentar las condiciones básicas que Arendt apuntala y cómo ellas conforman la idea de sí mismo.

Arendt concibe tres condiciones particulares que permiten las actividades del ser humano en la tierra y que permiten el develamiento de su estructura ontológica, podemos decir que la *vida* es una condición debido a que todo ser humano es un ser viviente y cuyo mayor interés es preservar la vida, para cumplir con dicho interés su actividad se concentra en la *labor*. También afirmamos, que todo ser humano se provee de un mundo, hace de la tierra un mundo fabricado por sí mismo y para sí, a esto denominamos *mundanidad* y su actividad es el *trabajo*, la *fabricación*. Finalmente, todo ser humano vive con otros que le son semejantes sin confundirse con ellos, a ellos corresponde la condición de la *pluralidad* y el modo de atenderla es por medio de la acción y el discurso, de actuar con los otros y para los otros, su actividad es la acción política. Como hemos observado, cada una de las condiciones motiva modos de ser y de actuar respecto a la vida personal y colectiva,

el enfoque con el que miramos tanto las condiciones como las actividades a ellas vinculadas pueden mostrar los cambios que sufre la identidad. Arendt dedicó gran parte de su trabajo a comprender cómo habían cambiado estas condiciones en la vida moderna y cómo ellas fueron altamente responsables de la vida contemporánea.

Comprendidas las condiciones humanas pueden observarse las diferencias específicas respecto a las filosofías de la existencia y el existencialismo francés. Ya vimos cómo se confronta en términos generales la condición con la facticidad, no se trata hemos indicado, de un estado de arrojado ni de un nacimiento carente de cualidades, por el contrario, la *condición humana* deja en claro que la existencia se inserta en un mundo ya construido y con condiciones específicas: raza, género, nacionalidad, son parte de las características de un humano naciente que no es simplemente arrojado a seguir un plan de retorno a un mundo del que fue exiliado. Por otra parte, la condición de la *tierra* define ya un comportamiento terrícola, pero, además, condiciona la materialidad con la que el mundo fabricado se ha construido y que definirá la cultura en la que vivimos. Nos parece reveladora esta idea, ningún ser humano es genérico debido también a que está situado en una condición cultural, en un mundo humanamente fabricado, la mundanidad consiste directamente en que nacemos en un mundo humano, condición que se recibe para ser acogida y renovada, y es en ese sentido, que el supuesto heideggeriano de la trascendencia es absurdo frente a la idea de que los seres humanos existen únicamente en el mundo. La tercera y más importante condición es la de la pluralidad, la estructura ontológica en la que el ser humano es con-otros no basta para definir la complejidad de la relación. Heidegger planteó de tal manera el co-estar, que ninguno de los otros posee voz propia, no tiene fuerza comunicativa, pues según su propia descripción, uno de los rasgos de la caída es la palabrería, es decir, el habla inauténtica. Además, el *otro* pensado por Heidegger, siempre está en el plano de lo útil, en la actividad de trabajador, sea atendiendo una mesa o vendiendo un martillo, pero jamás intercambiando opiniones o discuriendo sobre el mundo. Lo

mismo puede observarse en la amenaza que los otros representan en Sartre, la lucha por la definición y la resistencia a ser integrados al mundo, la amenaza de la mirada y la cosificación impiden una relación de intercambio, de ahí que su interpretación de la política tenga mucho que ver con la dominación y la violencia.

En oposición a estas lecturas, Arendt retoma de Jaspers su definición de existencia, pero la remite exclusivamente a la actividad de la política como único espacio en el que tiene algún sentido ser *libre, espontáneo y comunicativo*. En la actividad de la labor la espontaneidad es innecesaria puesto que su rasgo es el de la repetición y la ciclicidad de la vida; en el trabajo, la espontaneidad se cierra con la idea y la conclusión del proyecto; en cambio, en la política, dado que existe únicamente por la pluralidad ahí es posible actuar libre —en condiciones de reconocimiento— y espontáneamente (por iniciativa) como respuesta a la apelación y al intercambio.

A pesar de las deudas con Jaspers, Arendt reconoce que la comunicación no fue pensada en términos de pluralidad debido a que se tomó de un terreno extrapolítico, es decir, en el terreno de lo personal, al nivel intersubjetivo, entendido como las relaciones de un yo con otro yo, esto es, en la relación Yo-Tú: “Esta relación de diálogo puro se halla más cerca de la experiencia originaria del pensar —el solitario diálogo de uno consigo mismo— que de cualquier otra experiencia.” (2005b, p. 534) La capacidad comunicativa debe contribuir a la conformación de un hogar en el mundo habitado por otros al introducir la hospitalidad en el intercambio de puntos de vista; pero Arendt, asumió que la relación personal entre yo y tú no era el mejor ejemplo para comprender la pluralidad y su ejercicio discursivo. En su última obra *La vida del espíritu* (2002a), en la sección dedicada a la voluntad se concibe que la libertad sólo tiene sentido en la pluralidad, si ella es pensada en términos de nosotros, es decir, si no es concebida bajo el paradigma de la alteridad: Yo-Tú como principio para el espacio público. (p. 434) Por ello, podemos decir que si bien Jaspers debe considerarse un hombre público (2001a, p. 81) su pensamiento no avanza al reconocimiento

de la pluralidad y queda preso del deseo de entender la política desde la individualidad. En esa lectura Jaspers está más cerca de las éticas de la alteridad que de un pensamiento político de la pluralidad. No obstante, las limitaciones que Arendt observa en Jaspers no borran la influencia que la comunicabilidad y la razón tienen en su pensamiento, más adelante retomaremos este punto.

Por otra parte, como hemos mostrado, el problema de la identidad en Arendt se presenta bajo una interpretación compleja. Al inicio de este capítulo describimos que el concepto de 'persona' es para ella una clave política pues alude a la pluralidad y, por tanto, es producto de la vida pública. Sin embargo, dijimos también que la alusión a la máscara supone un ocultamiento que requiere de la luminosidad para ser expuesta, luminosidad de la esfera pública y también de la vida del espíritu, alumbramiento de la razón. Neus Campillo (2007), ha propuesto una lectura de la identidad en Arendt basada precisamente en el ocultamiento que sólo puede ser iluminado por el pensamiento (pp. 29-30), cuando finalmente hay una auto-referencialidad de sí mismo. Cabe aclarar, que no se trata de un retorno al Yo pienso carente de biografía, sino al espacio de la conciencia que permite la comprensión y el juicio, dicho de otra manera, la identidad oculta es aquella que se aleja del foco de la publicidad para ser *espectadora* del drama del mundo y la trama de las relaciones; así pues, la identidad en Arendt es un juego dual de visibilidades y ocultamientos para preservar con ello tanto el espacio público como el privado. Creemos entender que la lectura de Campillo muestra que la identidad es un problema permanente en Arendt y que siempre está atravesado por la pluralidad de voces en la vida pública pero también en la privada, y que el pensamiento es una forma de descifrar lo que hemos sido, incorporando los relatos de nuestra vida.

Por lo anterior, debemos suponer que la identidad no se expone en el espacio público desde el vacío o el hueco ontológico, sino desde una identidad oculta. Advertimos que no pensamos en una identidad caída que se recupera en la autenticidad, tampoco aludimos a la identidad creativa que se recupera del absurdo de la existencia, la extranjería que describen los existencialistas a nivel

ontológico no tiene sentido en Arendt y sólo es aplicable en el nivel político, de ello hablaremos más adelante. Lo que queremos decir es que la identidad en Arendt es un proceso y por lo tanto sucede en momentos distintos, la identidad es personal (moral) y política en la medida en que hace mención a su condición originaria, a la toma de decisiones y juicios y también al intercambio discursivo y las acciones en el espacio público. Para comprender mejor estas variaciones recurrimos a la terminología de Paul Ricoeur, en las categorías de *ídem* e *ipse*.

Para Paul Ricoeur, la identidad es una cuestión plural y polisémica en la medida en que tiene modos de ser de acuerdo a ciertas actividades, la pregunta por quiénes somos debe ser atendida siguiendo los diferentes papeles que desarrollamos en la vida; quién habla, quién actúa, quién narra o quién es imputado, reciben respuestas desde posicionamientos distintos. En la conclusión de *Tiempo y narración* (1996), el autor advierte que la identidad personal está condenada a un contraste sin solución, ya que, o bien, se concibe desde un enfoque de la *mismidad* (*ídem*), es decir, como un sujeto idéntico; o bien, en el extremo de suponer a la identidad como una ilusión sustancialista, (*ipse*). En la primera, consideramos los elementos que definen quienes desde una determinada impronta que nos permiten decir que existe cierta identidad (la permanencia de las huellas digitales de una persona o de su código genético) y que recibe la forma del carácter; en cambio, el *ipse* es una identidad que se asume y se mantiene y su característica es que se *promulga*, de ahí que tenga la capacidad de la comunicabilidad (Marcelino Agís, 2011, pág.170), y recibe la forma de la *ipseidad* como mantenimiento de sí en la palabra dada. La confrontación entre ellas es tal, que cuando alguna predomina termina ocultando a la otra, de manera que cuando la identidad se piensa desde el carácter, el *ipse* se coincide con *ídem*, y cuando se piensa desde el mantenimiento de la palabra, el *ipse* es liberada de la *ídem*.

En lo relativo al carácter como modo de permanencia del *ídem*, se entiende: “Conjunto de signos distintivos que permiten identificar de nuevo a un individuo humano como siendo el mismo”

(Ricoeur, 2003, p.117). Por otra parte, el *ipse* se mantiene a sí mismo a través de la palabra dada, la cual se expresa como promesa y compromiso ya que la fidelidad de la palabra se muestra en la constancia de la amistad, es decir, dirigido y pensado para el otro, se trata de una identidad llevada principalmente al otro. No abundaremos aquí en las particularidades de Ricoeur, la intención es recurrir a su terminología para definir que en Arendt existe también esta dualidad. En el último capítulo de esta investigación retomaremos a este autor respecto a la identidad narrativa como elemento estabilizador de la dislocación de la identidad *idem-ipse*.

En Arendt, el *ídem* —la mismidad—, es aquello que define a la persona como ‘fórmula genética’, comprendemos esta idea como la identidad que se origina con el nacimiento y que se expone permanentemente en el espacio público; sin embargo, los elementos adquiridos en el nacimiento no son, por otra parte, absolutamente definitorios, pero aparecen como condiciones que nos ubican en el espacio de publicidad. En contraste, el *ipse* —la ipseidad— es precisamente la identidad expuesta a través de la comunicabilidad, el acto de mostrar aquello que ha sido adquirido por el nacimiento y que surge como capacidad comunicativa y política, la identidad dirigida a los otros que, además, tiene la posibilidad de desfasarse, es decir, de ir más allá de lo propuesto por la mismidad.

Si bien, en *La condición humana* no aparecen descritos cuáles podrían ser los rasgos que se adquieren por el nacimiento nosotros enlistamos algunos de esos elementos que conforman, a decir de Ricoeur, el carácter —la particularidad de mi presencia en el mundo—, nos atrevemos a decir que el nacimiento nos instala en cierto tipo de elementos: el sexo, la raza, el país de origen, la clase social, el lugar que ocupas en la estructura familiar²⁶, son principios que configuran la mismidad,

²⁶ Más adelante intentaremos mostrar que cuando el espacio público bajo políticas de dominación hace imposible la expresión de la pluralidad y por tanto de la ipseidad, la mismidad se convierte en principio de exclusión en la esfera pública, es decir, que el ser humano es reducido a rasgos genéricos.

empero, ellas no tienen la última palabra acerca de lo que somos y por ello son susceptibles de ser transformados por la ipseidad. La descripción de quiénes somos suele atribuirse a características que se perfilan como inamovibles, Arendt se presenta a sí misma como: *espécimen judío* (raza) *feminini generis* (sexo), *nacido y educado en Alemania* (lugar de origen y formación), etc.; no obstante, ella no se define a sí misma únicamente desde el rostro de la mismidad que en cuyo caso contribuye bastante a la perspectiva genérica del ser humano, sino que considera además aquello que se pone en marcha con el propio nacimiento, la propia vida expuesta en un mundo plural. Desde esa perspectiva, la identidad en Arendt es el relato de cómo se pone en juego aquello que fue instalado por el nacimiento, y para definir este proceso utilizaremos en adelante el término *singularización* propuesto por Étienne Tassin (2012). A continuación, revisaremos las condiciones de natalidad y pluralidad para descifrar como contribuyen en la configuración de la identidad humana y en su momento reconocer sus implicaciones políticas.

2.1.1 Natalidad, mismidad y apertura a la novedad

Arendt ha señalado que todas las condiciones humanas están sujetas a otro condicionamiento que es el que establecen el nacimiento y la muerte, la natalidad y la mortalidad. No obstante, considera a la natalidad como la condición que hace posible la vida en común y la práctica política, por ello es más cercana a la pluralidad.

La tradición filosófica en general y las filosofías de la existencia en particular han visto en la mortalidad el principio de individuación por excelencia, único acontecimiento en el que creemos hallar la autenticidad. Esto se ilustra muy bien en las filosofías del siglo XX, pero también en pensamientos clásicos, recordemos a Platón quien en el Fedón —afirma el filósofo— ha dedicado su vida a preparar su muerte, esto porque la posesión de sí mismo, su plenitud, la liberación sólo

pueden acontecer con la muerte. Para un ejemplo más contemporáneo pensemos nuevamente en Heidegger, quien sabemos bien, ve en el *ser para la muerte* la posibilidad de la existencia auténtica. El encuentro con la muerte traza el horizonte de la autenticidad, lo mismo que en Platón, de la liberación de un mundo de sombras o alienación. En disonancia con ello, la ‘natalidad’ no ha sido considerada como una categoría central de análisis y mucho menos con implicaciones políticas, esta omisión es puesta en evidencia por los diccionarios de filosofía en los que no aparece ninguna aproximación a tal concepto, lo cual obliga a reflexionar ya sea acerca de su imprecisión filosófica o bien acerca del olvido que ha sufrido por los filósofos.

Sin embargo, sería injusto pensar que en Heidegger no existe una cierta reflexión en torno al tema del nacimiento. Efectivamente, en la segunda sección de *Ser y Tiempo* se hace expresa su omisión: “[...] la orientación tomada por la analítica, a pesar de su tendencia al estar-entero existente, y de la genuina explicación del modo propio e impropio del estar vuelto hacia la muerte, he sido hasta el momento “unilateral”.” (2003, p. 390) Reconoce pues en el nacimiento uno de los términos con los cuales tratamos la integridad del *Dasein*. En comunión con su visión del tiempo, el nacimiento no se concibe como un hecho pasado que representa el comienzo de una historia, sino que es un evento – comienzo que acompaña al *Dasein* en toda su vida, puesto que la existencia se extiende entre el nacimiento y la muerte. Al haber nacido, existencialmente le llama *existir nativamente* y además agrega, el *Dasein* nativamente muere. El término que Heidegger usa para nativamente es *Gebürtig*, Jorge Eduardo Rivera, traductor de *Ser y Tiempo*, comenta en una nota al final del texto (p. 495) que es un adverbio de *Geburt* —natural de— que significa nacimiento, así pues, existir nativamente quiere decir que el nacimiento afecta la existencia: “la existencia humana es vivida siempre como una “existencia nacida”, es decir, como una existencia que tiene detrás de ella, sosteniéndola su propio nacimiento.” (Jorge Eduardo Rivera, p. 496) La definición que Heidegger expresa nos da una cierta aproximación de lo que significa estar condicionados por

el nacimiento, si bien, Heidegger apela al sentido de natural-de, es decir, pertenecer a la ‘tierra natal’, ‘ser oriundo’, hay una alusión al sentido del origen situado de la existencia: todos nacemos bajo condiciones que no pueden ser elegidas pero que configuran la identidad humana, el lugar en el que nacemos, por ejemplo.

Empero, lo anterior no niega que el tema es novedoso, ya que, si bien hablamos de un existir nativamente, no se concibe con claridad qué es lo que provoca en la existencia misma, es decir, pareciera que el nacimiento visto desde esta perspectiva fuese sólo el comienzo de una existencia que se dirige hacia la muerte, pero eso, resta importancia a lo que el nacimiento despierta en el mundo, por ello, si bien —afirma Arendt— hemos de morir, no hemos nacido para eso. El nacimiento es más que asumir la consideración de que una vez nacido ya se es lo suficientemente viejo para morir, por el contrario, en Arendt la idea sería, porque hemos nacido estamos listos para iniciar.

Antes de abundar en las implicaciones políticas de la natalidad, es preciso detenernos a ilustrar cómo el nacimiento, en su carácter eminentemente biológico, configura condiciones de identidad debido a que la inserción en el mundo depende precisamente de ese acto, sobre todo si consideramos la actividad de la labor en la que literalmente se nos va la vida en ello.

Arendt, siguiendo a Aristóteles, distingue los modos de vida que los seres humanos pueden elegir en libertad, es decir, liberados de las necesidades de la vida; de lo que se sigue que la vida dedicada a la labor (caracterizada por la *zoé*) y el trabajo quedan fuera de la configuración de un *bíos*; únicamente en la vida política puede configurarse una identidad en libertad. Empero, ello no nos lleva a asumir que la vida biológica sea remplazada por el *bíos*, más bien, nos atrevemos a decir, que la dignifica. Con base en lo anterior se definían los espacios en los cuales se desarrollaba la vida de acuerdo a su actividad; la labor y el trabajo, vinculados con la *zoé* eran propias del espacio privado, mientras que el *bíos*, sobre todo el político, era propio del espacio público, espacio

entre los seres humanos. Pero no pretendemos continuar con el hilo conductor de la *zoé* debido a que no buscamos reducir la vida a las determinaciones naturales²⁷, sino a la inserción en un cuerpo biológico que va subjetivándose en la proyección de sus condiciones iniciales; naturalmente que, esta es la idea medular, se nace con una raza, con un sexo y en un lugar específico al interior de una cultura que ha significado y simbolizado esas implicaciones, que establece ya condiciones de singularización. Queremos afirmar que la liberación de la necesidad de la que hablaba Aristóteles alude a rasgos meramente animales como la alimentación o el descanso, los cuales sirvieron para justificar exclusiones del espacio público asociadas con el sexo o el lugar de origen.

Los rasgos de la mismidad que acompañan al ser humano en el nacimiento representan también un tipo de máscara con la que nos exponemos en el encuentro con los otros, son principios de identidad *abierta* en la medida en que ellas posibilitan modos de aparición. Nadie aparece desprovisto de esos elementos que son el acceso a la pluralidad, si bien, la voz es la activación de la diferencia, el cuerpo (sexuado, con rasgos raciales) trasciende su condición biológica, ya que el sexo, la raza, la lengua ponen ya las condiciones de transformación.

Nos parece que se ha puesto poca atención a estas ideas en Arendt, pues quienes han escrito sobre la natalidad se concentran en la capacidad iniciante y exploran poco la conciencia que Arendt tiene de su condición de judía, de mujer y de alemana. Ignorar estos posicionamientos impide

²⁷ Con esta argumentación intentamos mostrar que el nacimiento pone condiciones de mismidad que son principios de individuación y de resistencia en la misma identidad. A pesar de que no deseamos explorar la *zoé* en esta investigación identificamos la interpretación que Arendt realiza de la modernidad, en la cual la necesidad de la vida se fue insertando en la 'política' hasta anular las distinciones entre los asuntos privados y aquellos que deben ser abordados en público. Arendt denominó a este espacio híbrido "el auge de lo social", y fue en gran medida responsable de la masificación y la nivelación entre los individuos. Nosotros no aludimos a la *zoé* para distinguir los principios de la mismidad, pero si reconocemos que la invisibilización de esas primeras condiciones de identidad conducen a la reducción de lo humano a la *zoé*, como se ha encargado de ilustrar Giorgio Agamben en *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. (2013). Nosotros no negamos las lecturas biopolíticas en las que efectivamente lo humano ha sido reducido a la vida biológica, sino que la idea en Arendt no se reduce a ello. Ella ilustra cómo los esclavos o las mujeres eran *excluidos* de la esfera pública debido a su actividad laborante (2005a, p. 56), aunque ello no quiera decir que la vida de la mujer reducida a la *zoé* sea algo propiamente natural, sino que simbolizada la condición femenina se le permite o niega el acceso a la comunidad política; la reducción a la *zoé* es el último paso de la progresiva negación de la identidad.

reconocer que el nacimiento nos instala como individuos desde la mismidad. Hay quienes han pasado de largo ante estas observaciones y han reprochado, por ejemplo, que Arendt carece de conciencia de clase (Martin Jay, 2000) o que las mujeres son invisibilizadas en su pensamiento (Benhabib, 2000). Nosotros nos atrevemos a sostener que Arendt no ignora esas particularidades, sino que asume que la potencialidad del nacimiento no se agota en dicha conciencia y busca ser rearticulada en el escenario político.

Podemos, entonces, comprender de qué manera el nacimiento condiciona la existencia humana, pero, además, el nacimiento tiene la cualidad de insertar la posibilidad de un mundo nuevo entre los seres humanos, pues como hemos indicado, cada nacimiento es un llamamiento a comenzar un mundo nuevo. Por esa razón, la alemana se resiste a realizar una filosofía de la muerte, negándose así a la tentación de admitir la terrible idea de que el ser humano se degrada y se dirige invariablemente hacia la muerte, se ve más bien seducida por lo que el nacimiento introduce en el mundo: “el lapso de vida del hombre en su carrera hacia la muerte llevaría inevitablemente a todo lo humano a la ruina y destrucción si no fuera por la *facultad de interrumpirlo y comenzar algo nuevo (...)*” (2005a, p. 264 el énfasis es propio).

La facultad de interrumpir y el nuevo comienzo son las características del nacimiento como estructura ontológica, a saber, la natalidad. La natalidad, como condición ontológica, inserta en el mundo la capacidad de interrumpir la corrupción y degradación del mismo y de la vida del ser humano en él. Creemos que esta es una idea central para realizar la conexión con la conflictividad debido a que el nacimiento de cada ser humano se inserta en una situación ya configurada por los seres humanos, ya *ahí*; esto es, que el recién nacido es acogido por un mundo viejo, por una estructura de ‘nativos’ del mundo, por ello, cada nacimiento es una contra-evento, una rotura en la continuidad de un mundo pre-existente. Cada recién llegado contiene la simiente de la conflictividad y el primer desacuerdo es con sus contemporáneos.

Esta tarea, Arendt la conceptualizó a través de la figura de la 'brecha' y, señala, que es propia a cada ser humano y en cada generación, en el Prefacio a *Entre el pasado y el futuro* (1996) advierte que: "(...) el hombre, dentro de la realidad total de su ser concreto, vive en esa brecha en el tiempo situada entre el pasado y el futuro. Sospecho que la brecha no es un fenómeno moderno, quizá ni siquiera es un dato histórico, sino algo coetáneo de la existencia del hombre sobre la tierra." (p. 19) Cada ser humano que nace se inserta en una brecha en el tiempo, se ubica en un mundo pretérito, pero con la capacidad de iniciar algo nuevo, con un horizonte por proyectar. En este sentido, es obligación de cada ser que nace y de su generación hacer frente a la brecha conservando e innovando en un mundo que aspira a ser heredado, habitado aún por seres humanos. Recordemos que Arendt concibió que el mundo es creado por y para los seres humanos; por ello está en medio de 'nosotros', acerca de él hablamos y con respecto a él llegamos a acuerdos, el mundo es: objetos que hacen más habitable la tierra, pero también son obras, actos inmortales y palabras contenidas en un libro. Al heredar el mundo, se hereda también la cultura y la historia de la humanidad. Así, la natalidad es una llamada a incorporarse en ese mundo que contiene todas las iniciativas, razón por la cual con el nacimiento ha comenzado la biografía.

Fernando Bárcena (2006) conecta la idea de natalidad con la lectura que Arendt realiza de san Agustín e intuye en la tesis doctoral *El concepto de amor en san Agustín* (2001b), que el nacimiento implica una nueva posibilidad de ser salvados: "A pesar de nuestro destino, el hombre encuentra su salvación en el simple hecho del nacimiento." (p. 179) Este asunto es de vital importancia para comprender la política arendtiana, pues de acuerdo con Bárcena: "Muchos de los temas netamente arendtianos y sus convicciones fundamentales parecen anidar en este contexto, desde el énfasis dado a los «nuevos comienzos», que será la piedra de toque de toda su filosofía de la natalidad, hasta el papel prioritario que concede a los hechos de la experiencia por encima de la pura contemplación." (p. 34) La capacidad de comenzar de nuevo es una facultad que se inserta en

el mundo con la condición de la natalidad, por ello Arendt insiste en muchas de sus obras en la afirmación de san Agustín respecto a que el nacimiento no se instala en el mundo como un origen al igual que las cosas o animales, sino como inicio, para que hubiera un comienzo: “Fue, en suma, por mor de la *novitas*, en cierto sentido, por lo que fue creado el hombre. El hombre es capaz de actuar como iniciador y capaz de incoar la historia de la Humanidad porque puede conocer su «comienzo» u origen, porque puede hacerse consciente de él y recordarlo.” (Arendt, 2001b, p. 82)

Esta premisa agustiniana sobre el inicio de la vida humana con la co-originariedad del tiempo son cruzados con la búsqueda de la inmortalidad pretendida por los griegos, para quienes, la grandeza del comienzo, en su capacidad para crear cosas imperecederas (actos, palabras, instrumentos), rompen con la ciclicidad de la naturaleza e inician tiempos que trascienden la muerte. (2005a, pp. 43-44) La diferencia entre estas perspectivas es que con san Agustín el nacimiento origina la historia y no únicamente la certeza de la mortalidad. No obstante, en ambas posturas el nacimiento representa una interrupción o apertura de novedad, que apela a un ojal entre un pasado por recordar y un futuro por proyectar.

Comprendida desde esta perspectiva, nuestra autora se entiende como una filósofa de la vida, de la natalidad, en oposición a aquellos que piensan la muerte, debido a que considera la fecundidad de la vida misma y reconoce en ella la posibilidad de comenzar algo. Porque hemos nacido hay historias que narrar, hay memorias que recordar y futuros que prometer. Una filosofía basada en la natalidad no busca quedarse en el recuerdo del acontecimiento, del nacimiento, rendirle tributo a su repetición, puesto que nadie puede revivir su nacimiento salvo sumergiéndose en el comenzar. La acción es, entonces, un acto de memoria y promesa que se ha puesto en marcha con cada nacimiento: “La acción nos recuerda, entonces, que, aunque los hombres han de morir, no han nacido para eso, sino para insertar en un mundo —a veces demasiado viejo y ya constituido— una

original novedad. El hombre no se fabrica, nace; no es la ejecución de una idea o plan previo, sino el milagro de un comienzo.” (Bárcena, p.182)

El nacimiento como primer origen (Esposito, 1999) otorga al ser humano su mismidad, principio de individuación, plano con el que puede decir estos son mis rasgos, pero, la natalidad como iniciativa, como rememoración de la novedad, dignifica la vida y abre procesos de singularización (ipseidad). La natalidad otorga *densidad* a la existencia humana debido a que nacer en el mundo, hacer de él un hogar, permite actuar y hablar con sus semejantes de aquello que se tiene en común, el mundo que los recibe en su nacimiento, es el mismo que les pide su salvación.

Ahora bien, si el nacimiento otorga los principios de mismidad es porque también da los elementos de singularización, si bien las características de la mismidad puede ser genéricas: mujer, mexicana, mestiza, ellas coadyuvan a procesos de singularización en la medida en que, al ponerse en juego frente a otros se convierten en algo más, razón por la cual la autenticidad de la existencia humana no consiste en ser lo que has sido —rasgos de melancolía— sino en ser más de lo que has sido en la mismidad.

Porque hemos nacido somos distintos, plurales, ya que cada uno de los que han nacido, nacen o nacerán, han sido, son y serán nuevos comienzos. Con cada nacimiento algo nuevo entra en el mundo, por ello la acción es un segundo nacimiento, puesto que con acto y palabra insertamos en él espontaneidad y acontecimiento: “Lo nuevo siempre se da en oposición a las abrumadoras desigualdades de las leyes estadísticas y de su probabilidad, que para todos los fines prácticos y cotidianos son certeza; por lo tanto, lo nuevo siempre aparece en forma de milagro.” (2005a p. 207)

Esta cita no sólo afirma la novedad de la acción —iniciativa—, además indica la resistencia por parte del agente a ser ‘normalizado’ por los rasgos genéricos y, por lo tanto, sustituible. Sólo en la acción, la persona excede las regularidades y conductas probables e instaura con ello la novedad, el acontecimiento, dicha novedad consiste en una forma de ver y hacer las cosas en el

mundo que no puede ni debe ser la misma para todos. Lo milagroso está en que cada ser humano es nuevo y ninguno puede sustituir la iniciativa del otro. Aquí no cabe pensar que otro lo hará y que otro lo dirá por ti, cada ser humano que nace se inserta en el mundo y cada persona que actúa ha nacido para eso. Puesto que en la pluralidad el ser humano aparece como tal y no como mero animal sometido a la necesidad, en la acción impera la libertad.

A manera de resumen, sostenemos que el nacimiento inserta al ser humano en un mundo ya construido material y espiritualmente. Así, los designios del nacimiento consisten en definir de manera primaria la identidad de sí mismo, otorgar el carácter de la persona que más tarde en la *performatividad* del espacio político será concebido como actor. Quién es el sujeto de la acción política, se responde desde dos vertientes: lo que *es* (su mismidad) *por mor* de su nacimiento y lo que será en función de su iniciativa. Concebimos la natalidad como condición de conflictividad debido a que, como ya expresamos, la novedad inserta en el mundo desacuerdos, tensiones y torsiones entre lo viejo y lo nuevo, el pasado y el porvenir. La puntualización de que el primer conflicto es con sus contemporáneos está dicha en el nivel político ya que se refiere a la perspectiva del mundo, no está incluido en esto la conflictividad a nivel personal que se tiene al interior de la familia, por ejemplo. La conflictividad ocurre porque la natalidad es un llamado a la pluralidad, un proceso en el que la mismidad se expone y se transforma por modos de singularización. En el siguiente apartado abordaremos la pluralidad como principio de singularización y retomaremos elementos descritos acerca de la natalidad.

2.1.2 Pluralidad, singularización y reconocimiento

La condición de la pluralidad, como hemos adelantado en líneas anteriores, implica la relación que cada quién tiene respecto a los otros, es la estructura ontológica de la comunidad, entendida de manera amplia como las relaciones entre seres humanos que tienen un mundo en común. Esta

condición está presente en la pregunta por el *quién* en la medida en que no cuestiona por el yo abstracto o inmanente sino por *quién* se ha *singularizado* en el espacio público frente a los otros, Arendt define la pluralidad como, la condición básica que: “tiene el doble carácter de igualdad y distinción.” (2005a, p. 205) Los seres humanos plurales habitan un mundo común, actúan y discurren con base en aquello que los iguala, pero al hacerlo, el *quién* revela su identidad frente a los otros en proceso de diferenciación, que Étienne Tassin (2012) la denomina de la siguiente manera: “Actuando con otros, un ser se distingue de lo que es, a la vez que se distingue de los otros: se hace visible (aparición) produciéndose (eclosión) singularmente (distinción) en la escena común (igualdad) de las acciones políticas.” (p. 46)

En la explicación de Tassin se ilustra el proceso en el que la identidad se singulariza: en un primer momento, el yo se hace presente en el espacio común, portando la mismidad —quién soy en el nacimiento—; el segundo momento, se lleva a cabo la apertura en acción y discurso que representa la eclosión —reveladora— del *quién* político (es el elemento de la espontaneidad humana en el sentido en que la mismidad es más de lo que ha sido y se muestra en la apertura hacia el nacimiento político); en el tercer momento, la singularización, hemos mostrado que es la distinción en la igualdad en la medida en que ella toma dos direcciones: la *dehiscencia* y la distinción en lo común, la primera refiere a sí mismo, se trata de una identidad que no es inherente y que no puede doblarse hacia el interior, no puede ocurrir un retorno a la mismidad, es pura ipseidad. El segundo momento, es la distinción respecto a los otros, en la que se ha conformado finalmente la identidad política.

Para Arendt es fundamental la configuración de la identidad política del actor que se revela en el espacio público porque ahí es en donde puede verse la personalidad. La: “revelación es una producción en doble sentido del término, y a la vez un engendramiento (un nacimiento) y una exhibición (una aparición). La natalidad es una aparición; y la aparición de un agente en la escena

público-política es un segundo nacimiento, segundo por ser el nacimiento de un *quién* diferente de ese *que* nacido, producido una primera vez en el universo de las asignaciones sociales.” (p. 45) Estas últimas líneas de Tassin refuerzan nuestra interpretación del nacimiento como condición de mismidad que al estar inserta en una cultura particular recibe *asignaciones sociales*, es decir, significaciones de inclusión y exclusión, pero, sobre todo, indica que la identidad tiene este doble carácter de *ídem-ipse* en el que lo aparecido en el *ídem* es reconfigurado en el *ipse*. Esta es una de las razones por las que la aparición en el espacio público es un segundo nacimiento; la otra razón es por la interrupción y la capacidad de iniciativa.

Por consiguiente, vale la pena aclarar que el *quién* de la singularización no puede ser conocido previamente por el yo, sino que, al tratarse de un proceso de *dehiscencia*, la aproximación a sí mismo es un camino indirecto por el decir de los otros. La pregunta *quién soy* no puede responderse de manera directa, más bien es una interrogante dirigida en tercera persona *¿quién eres tú?*, la cual es una exigencia a la presentación y está dirigida al recién nacido (por segunda vez) o al recién llegado, razón por la que no es una provocación metafísica, sino una invitación a la descripción de aquello que lo hace *acontecer* como persona. No basta con responderse con un nombre o con propiedades provenientes de la mismidad, sino que obtienen su distinción con acciones y discursos porque no se trata de un mero estar unos con otros, sino de *pluralidad*.

En *La condición humana*, Arendt conviene en diferenciar la pluralidad de la alteridad, este último término habitualmente utilizado para referirse a la relación con los otros. Si bien, es cierto que la alteridad forma parte de la pluralidad no la contiene del todo, puesto que la alteridad se da en cualquier ser vivo, mientras que la pluralidad es específicamente humana. Es evidente que lo que Arendt entiende por alteridad es la definición aristotélica y medieval que admite la calidad de

*alteritas*²⁸ como una característica del ser. Visto así, la alteridad puede entenderse como diversidad y diferencia, es decir, supone una cierta diversidad, pero no es la diversidad, así mismo supone la diferencia, pero tampoco es ésta. En cambio, la pluralidad parte de la diversidad para diferenciarse, no como en Aristóteles que habla de un género dividido en varias especies que puede entenderse como diverso, pero iguales en género, por el contrario:

(...) sólo el ser humano puede expresar esta distinción y distinguirse, y sólo él puede comunicar su propio yo y no simplemente algo: sed o hambre, afecto, hostilidad o temor. En el ser humano, la alteridad que comparte con todo lo que es, y la distinción, que comparte con todo lo vivo, se convierte en unicidad, y la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de los seres únicos. (p. 206)

En la pluralidad, las personas además de ser distintos se diferencian, la cual ocurre en la medida en que cada ser humano toma la iniciativa, *que ningún ser humano puede contener y seguir siendo humano*. La capacidad de la iniciativa (espontaneidad) representa la inserción en el espacio público en el que aparecemos recubiertos por la mismidad para *presentarnos*, proceso en el que

²⁸ Arendt hace mención a la posición clásica definida por Platón como *otro modo de ser*, pero este concepto no puede entenderse más en esos términos a partir de la radicalización que Levinas lleva a cabo en su obra *Totalidad e infinito* (1991). Sabemos que el lituano aborda la alteridad como *otro modo que ser*, es decir, la tentativa de relacionarnos con el Otro fuera de la ontología. Lo anterior implica que la pregunta antropológica de la que hemos venido hablando, no sólo puede ser deconstruida en su adverbio, sino que lleva a cabo una empresa más extrema, la esclerotización de la pregunta debido a su radical imposibilidad. El filósofo lituano no entiende por alteridad aquello que Arendt define como tal, su visión coincidiría más con la definición que nuestra autora llama *la paradójica pluralidad de los seres únicos* salvo que para el autor de *Totalidad e infinito*, la unicidad es incommunicable e inapresable; el Mismo no puede “conocer” al Otro, no puede tematizarlo ni expresar de él sus últimas cualidades. El Otro es infinito y por ello desborda la capacidad del Mismo, las categorías con las que el Mismo se comprende a sí, son vencidas ante la revelación del Rostro. Por ello, la comunicación entre ellos no puede ser sincrónica, puesto que la premisa de la ética levinasiana, es que el Mismo siempre está por debajo del Otro. En Arendt en cambio, la unicidad de cada uno provoca la comunicación, es decir, provoca el discurso. Porque no somos lo mismo, ni el mismo, entonces se revela el quién, se hace en el discurso y en la acción. En el encuentro entre los seres humanos es posible la sincronía, pues se ven y escuchan en el mundo; en Levinas, el otro viene desde el infinito y su presencia desvaloriza el mundo (que ha sido construido para el Mismo); para Arendt, el mundo cobra sentido cuando es compartido por otros, sólo los amantes están por encima del mundo. Sin embargo, hallamos un rasgo común que radica en la responsabilidad por el otro que se pone en marcha con la revelación, ella es intransferible, lo mismo que la propia revelación, es decir, en Arendt alguien puede laborar o trabajar por mí, pero nadie puede sustituirme en la esfera pública, nadie puede revelar el quién por encargo. Por ello, ni la acción ética, ni la política son transferibles. Porque la persona es responsabilidad por el otro e iniciativa, se es completamente humano.

además exponemos una identidad distinta por la singularización. Por palabra y acto nos insertamos en el mundo, afirma Arendt, por ello la iniciativa se entiende como un segundo nacimiento puesto que lejos de ser provocado por la necesidad propia de la labor, nos empuja la presencia de los otros con quienes deseamos relacionarnos. Pero, la iniciativa no se condiciona por los otros, sino por el comienzo mismo, es decir, por el nacimiento, lo que significa que, el ser humano, basado en su propia capacidad iniciante, pueda actuar inesperadamente sobreponiéndose a las normas y las regularidades, su acción espontánea (siempre plural) es posible: “debido sólo a que cada hombre es único, de tal manera que con cada nacimiento algo singularmente nuevo entra en el mundo. Con respecto a este alguien que es único cabe decir verdaderamente que nadie estuvo allí antes que él.” (p. 207)

La singularización de la persona en la pluralidad inicia con la revelación del agente, la cual acontece por el discurso más que por la acción, pues en él y por él, el ser humano puede *enunciar quién es* distinguido por lo ha hecho, hace, o hará. Lo que somos se muestra ante los demás y sólo puede ocultarse en el silencio o en la absoluta pasividad. De tal manera, que lo que para mí es oculto para los demás es evidente por medio del discurso. La identidad personal se hace patente a través de la acción y el discurso: “pero su revelación casi nunca puede realizarse como fin voluntario, como si uno poseyera o dispusiera de este «quién» de la misma manera que puede hacerlo con sus cualidades.” (p. 209)

La revelación no representa ninguna actitud de comodidad o de seguridad, por el contrario, representa un riesgo y exige valentía. Se trata de un riesgo debido a la imposibilidad de mostrar quiénes somos o lo que decimos, ya que cada acto y palabra revelan y muestran por tanto el quién, incluso en la mentira, el quién se revela como mentiroso. Justamente porque en acción y discurso se descubre el agente, se requiere de la “luminosidad” del espacio público tal como se cuenta de los héroes homéricos, cuyas cualidades eran únicamente tener la voluntad de actuar para iniciar una

historia personal. La gloria de la acción que se describe a partir del ágora griega, puede entenderse en la valoración del encuentro plural en el espacio público tal como el principio de dignidad humana que sólo tiene sentido ante los demás, en una doble dirección: enunciación de la singularidad y reconocimiento político. Nuevamente con Tassin (2004):

(...) mi indeclinable *ipseidad*, esa singularidad que me hace distinto a cualquier otro, está ligada a mi condición de semejante. Ser semejante a los demás no es ser idéntico a ellos, es distinguirse de ellos. Los hombres que no son simplemente distintos de hecho, se distinguen *exponiendo* y afirmando quienes son. Pero sólo los semejantes pueden *reconocerse* y *distinguirse*, declarar su comunidad de derecho como condición de existencias distintas. (pp. 134-135 las cursivas son propias)

El reconocimiento permite, entonces, formar parte de la comunidad de semejantes en la que es admitida tanto la diferencia (condiciones de espontaneidad) como la igualdad (condiciones de libertad). Por ello, el nacimiento como inserción en el espacio político representa una travesía de la identidad en la medida en que aquello *que soy* (en la mismidad por la comunidad y cultura de la que emergo) no es lo mismo que *quien soy* (en condiciones de espontaneidad colectiva). La mismidad *eclosiona* frente a la condición de la pluralidad puesto que: “[s]ólo la comunidad — propiamente *política* ésta— de semejantes, la de seres declarados iguales y libres en el seno de un Estado, ofrece un espacio de aparición a las singularidades actuantes que, exponiéndose por sus acciones y sus palabras, se revelan tanto a los demás como a ellos mismos.” (Tassin, 2004, p. 135) Sin un espacio en el que la pluralidad tenga garantías de libertad y reconocimiento, la dignidad ganada por la *ipseidad* puede ser fácilmente vulnerada ya que depende de su propia enunciación.

Ahora bien, el espacio de visibilización y posibilidad de la ipseidad es factible siempre que exista algo que sea de interés común, lo cual se coloca entre los agentes como motivo suficiente para hablar entre nosotros, *el entre* subjetivo al que nos convoca Arendt lo denomina *trama* de las

relaciones humanas. Sólo a partir de ella puede formarse la esfera de los asuntos humanos y al insertarse (en ella) el ser humano, se implanta también en una trama ya puesta en marcha que se puede interrumpir o torcer puesto que los seres humanos: “(...) juntos inician un nuevo proceso que al final emerge como la única historia de la vida del recién llegado, que sólo afecta a las historias vitales de quienes entran en contacto con él. Debido a esta ya existente trama de relaciones humanas, con sus innumerables y conflictivas voluntades e intenciones, la acción siempre realiza su propósito.” (Arendt, 2005a, p. 212) La capacidad iniciante es la fuente de producción de nuevas tramas, la singularidad de cada ser humano crea historias múltiples cuyo núcleo lo integran las personas, los héroes de cada historia. No obstante, a pesar de la capacidad de crear historias merced a su participación en las tramas existentes, la persona no es autora de la historia de su propia vida, es exclusivamente su agente.

El concepto de *trama* se rastrea en Aristóteles, en la *Poética* emprende la tarea de definir la poética, sus especies y sus características, entre las especies están la epopeya y la tragedia. Para Arendt, la tragedia es la fundamental, puesto que: “(...) es la imitación no de las personas, sino de la acción y la vida.” (1450a 16) Aristóteles supone que en la poética se lleva a cabo una imitación de: “acciones, efectuadas por agentes que son buenos o malos.” (1448a 1) Para poder representar dichas acciones la tragedia cuenta con seis elementos: trama, caracteres (*ethos*), pensamiento, lenguaje (dicción), música (melodía) y espectáculo. Claramente señala Aristóteles que la primera es la más importante: “Así la acción (lo que fue hecho) se representa en el drama por la fábula o la trama. La fábula [...] es simplemente esto: la combinación de los incidentes, o sucesos acaecidos en la historia.” (1450a 4) Así pues, el carácter y el pensamiento son peculiaridades de los agentes por medio de las cuales asignamos cualidades a sus acciones, pero las relaciones que hay entre los agentes componen la trama, que, como señaló, son los *sucesos acaecidos en la historia*. Además, continúa diciendo Aristóteles: “en la trama, entonces, los personajes no actúan para representar los

caracteres; incluyen los caracteres a favor de la acción” (1450a 21), de tal manera que el fin de la tragedia sea la de contar la trama. Pero ¿a qué atribuimos el privilegio de las acciones frente al ethos? En Arendt se debe a que en el acto y palabra se vive la singularización y la pluralidad, en cambio el ethos es una cuestión de la mismidad; la singularidad es revelada en acciones y palabras propias, *la mimesis* es de sus actos y no de sus caracteres como bien señala Aristóteles, y eso se hace a través de la trama (de ahí que sea el propósito y fin de la tragedia).

El peso que Aristóteles impone respecto a la descripción de la trama se expresa mejor que en ningún otro lado en la percepción que Arendt tiene del teatro, ya que lo concibe como: “el arte político por excelencia; sólo en él se transpone en arte la esfera política de la vida humana. Por el mismo motivo, es el único arte cuyo solo (sic) tema es el hombre en su relación con los demás.” (p. 216) Esta valoración nos permite comprender mejor la afirmación con la que iniciamos este capítulo: *a la persona se le asigna un papel en el drama del mundo*.

Así pues, la trama de las relaciones humanas y las historias que se despliegan a partir de los nuevos comienzos forman la historia de cada persona hasta conformar su biografía, la cual no puede ser contada sin remitir a los acontecimientos en los que su vida fue compartida con los otros. Por ese motivo, la trama de las relaciones humanas muestra que la persona no es la productora de su historia, sino su agente y paciente. Agente porque actúa con otros, y paciente porque sufre las consecuencias pues hay sufrimientos que se desprenden de la acción, razón por la cual es imposible entrever todas sus consecuencias. La presencia del ser humano en el mundo trae consecuencias que no alcanzamos a imaginar, por lo que, los asuntos humanos en su incontrolabilidad e inestabilidad sólo pueden ser objeto de desconfianza: “Así, la acción y la reacción entre hombres nunca se mueven en círculo cerrado y nunca pueden confinarse a dos participantes. [...]; el acto más pequeño en las circunstancias más limitadas lleva la simiente de la misma ilimitación, ya que un acto, y a veces una palabra, basta para cambiar cualquier constelación” (p. 218)

Con las líneas anteriores pretendemos mostrar que las relaciones humanas no están exentas de conflicto, en la medida en que no hay forma de garantizar que la pluralidad y las tramas que se generan a partir de las revelaciones queden circunscritas a los agentes visibles, sino que, dado que afecta historias vitales, sus alcances son mayores que las alumbradas en los márgenes del espacio de encuentro. Dicho lo anterior, se comprende que la singularidad es un proceso en el que ocurren múltiples rupturas (por no decir conflictos), y la primera capacidad con la que hacemos frente al conflicto es el discurso en el sentido de la enunciación. Empero, ante la consideración de que la acción interrumpe, tuerce e inicia nuevas historias es preciso reconocer que ella está atravesada por la fragilidad, por lo cual las consecuencias pueden ser funestas para los individuos que en ella actúan e incluso para los que no pertenecen a ella pues se mantienen al margen de la acción política.

2.2 El espacio público y sus márgenes

Hasta el momento hemos descrito el proceso a través del cual se realiza la singularización de la existencia humana, el cual ocurre desde la mismidad a la ipseidad; la mismidad representa las cualidades que se ganan con el nacimiento y que pueden ser limitadas por las condiciones culturales y reservadas en la vida privada. Siempre y cuando esas cualidades no sean interpretadas como limitantes para la reunión pública entonces pueden permitirse el movimiento de dehiscencia rumbo a la singularización en la vida plural. Nos parece importante subrayar esta idea, el proceso de singularización depende completamente de que haya condiciones para aparecer ante los otros, por mor de la pluralidad y el nacimiento, sin esas condiciones los seres humanos quedan reservados en su mismidad en los márgenes de exclusión del espacio plural.²⁹ Para desarrollar a profundidad esta

²⁹ Queremos insistir en esta idea, las condiciones de mismidad, según sean interpretadas culturalmente, hacen posible el aparecer público o coartan sus capacidades de aparición: el discurso y la práctica política. En oposición a ello, quienes pueden ingresar a la esfera pública forman una comunidad homogénea en condiciones iguales de poder (entre pares); permitir el acceso a la esfera

idea es necesario presentar la división entre espacio público y espacio privado que Arendt teje en *La condición humana*.

Ella retoma la distinción entre el espacio privado y el espacio público³⁰ de los griegos y lo rastrea a lo largo de la tradición filosófico política. Hablemos en primera instancia del espacio privado, a este corresponde el campo familiar, la esfera doméstica, en ella los seres humanos viven juntos llevados por sus necesidades y exigencias, así pues, es el espacio de la labor, sus asuntos son la supervivencia y la reproducción, cosa que sólo puede lograrse al estar-con los demás. Así mismo, los antiguos roles ‘familiares’ establecen la participación laborante de los miembros, el varón proporciona alimentación, la mujer dar a luz. (p. 56) Por ello, no es de extrañarse que quienes tuvieran la posibilidad de dirigirse a la plaza pública fueran los patriarcas, pues era el dueño de la casa, dueño de un sitio privado, requisito esencial para la vida política.³¹

pública sin las condiciones de libertad (liberado de la necesidad) conlleva a admitir condiciones desiguales de poder. Veremos más adelante que esta lectura de Arendt tiene sus matices y que ella misma avanzará a reconceptualizar el espacio público.

³⁰ El término *Öffentlichkeit* que Arendt utiliza para referirse al espacio público es el mismo que Heidegger usa para publicidad, esto es posiblemente otra de las confrontaciones que Arendt tiene con su maestro; para el segundo, la publicidad es signo de inautenticidad, sinónimo de aivez y ambigüedad; mientras que para la primera lo es de la autenticidad. Nosotros pensamos que estas posiciones contrarias pueden comprenderse a la luz del tratamiento que Arendt hace de lo social, puesto que lo que el pensador alemán entiende por “uno” se identifica con nuestra idea de sociedad de masas y no con la conceptualización de la esfera privada. Étienne Tassin sostiene que la diferencia entre ellos consiste en que Heidegger confundió el espacio mediático con el espacio público: “el proceso de publicitar las vidas privadas emprendido por los medios ensombrece el espacio público-político mediante las privaciones que comercializa. Así se extiende, apoyada activamente por el principio mediático, la “dictadura del Se”: nivelación, mediocridad, anonimato.” (2004, p. 148)

³¹ Este tipo de ejemplos con los que Arendt ilustra la diferencia entre los espacios privado y público han servido de argumentos para reclamarle la invisibilidad de las mujeres en su pensamiento político. Según advierte Seyla Benhabib en su libro *El ser y el otro en la ética contemporánea* (2006), la pensadora alemana centró tanto su atención en la *pólis* griega sobrevalorando el espíritu agonista que no le importó pasar de largo frente a todos los grupos excluidos en la *pólis*, afirma: “El espacio político agonista de la polis sólo era posible porque grandes grupos de seres humanos como las mujeres, los esclavos, los trabajadores, los residentes no ciudadanos y todos los no griegos eran excluidos del mismo y con su «trabajo» para cubrir las necesidades diarias de la vida hacían posible esa «libertad de hacer política» que disfrutaban pocos; (...). (p.107) Si bien Benhabib realiza una buena lectura de Arendt y efectivamente, la alemana realza con bastante emotividad el espacio agonista, creemos que la lectura puede ser matizada, considerando el resto de la obra de Arendt, como la misma Benhabib señala al reconocer un espacio asociativo en *Los orígenes del totalitarismo*; pero aún más allá de esa lectura, el poder asociativo y la emancipación de los grupos excluidos puede observarse en ciertas lecturas de *Sobre la Revolución*, que Arendt realiza de los romanos o en *La promesa de la política*. Más adelante retomaremos esta idea en la reconceptualización del poder.

Esta posibilidad se realiza gracias a que el cabeza de familia rige con fuerza y dominio a los miembros de la casa y sus esclavos, esta violencia se justificaba por la necesidad de la que todos somos presos. Lo que hay que resaltar aquí, es que en el espacio privado no existe la libertad, razón por la cual, no es el lugar para la acción ni el discurso, en la familia no hay posibilidades de disenso, sino de sumisión, puesto que pesa la desigualdad. La idea de ser gobernados por alguien superior es propia de la actitud pre-política y no de la política, esto dice mucho de la moderna conceptualización de la vida política contractual, en la que se admite ser gobernado por alguien capaz de reservarse el poder y la violencia. De lo anterior, se deriva que para Arendt la humanidad con *dignidad* se logra, en sentido estricto, únicamente con la actividad de la acción, es decir, en la vida plural.

La identidad se configura en el espacio privado a través de la mismidad en la medida en que corresponden y dan seguimiento a las cualidades que son asignadas: mujeres, esclavos, extranjeros, no ciudadanos, incluso por edadismo; en este espacio los rasgos de la mismidad se convierten claramente en márgenes para la exclusión del espacio público, en el sentido reconocido por Arendt de estar privados de la revelación en la pluralidad.

En oposición a la oscuridad del espacio privado, la principal característica del espacio público es su luminosidad, en ella todo puede ser visto y oído, de hecho —señala Arendt— en él la apariencia constituye la realidad, ya que la presencia de otros que ven lo que veo y oyen lo que oigo garantiza que eso efectivamente existe, incluyendo la propia existencia: “la realidad de la esfera pública radica en la simultánea presencia de innumerables perspectivas y aspectos en los que se presenta el mundo común y para el que no cabe inventar medida o denominador común [...]. Ser visto y oído por otros, deriva su significado del hecho de que todos ven y oyen desde una posición diferente.” (2005a, p. 77) El espacio público es el sitio de encuentro entre los seres singulares libres que actúan y discurren en torno a un interés común, dicho interés funda

propriadamente la mundanidad. Este espacio debe entenderse como eminentemente político, en la medida en que abordan un compromiso con el mundo común sobre el que se puede actuar y hablar. La centralidad de la esfera pública consiste en que en ella se expresan facultades que en el espacio privado son innecesarias, la variedad de puntos de vista, la exposición de pensamientos, así como las acciones conjuntas de cooperación, sólo reciben su permanencia en el espacio común.

Seyla Benhabib (2006) ha señalado que la topografía que Arendt otorga al encuentro plural revela un esencialismo filosófico heredado por su tradición fenomenológica (p. 111) que, según advierte, hace suponer que esa esfera de aparición existe espacialmente y que los seres humanos simplemente asisten a él para tratar asuntos previamente agendados, tal como en la antigua Grecia acudían al *ágora*. Sin embargo, Benhabib opone a esta interpretación la percepción arendtiana que se muestra en *Los orígenes del totalitarismo* al describir las topografías del tipo de organización política; mientras que reconoce una ciudad con delimitaciones claras en el gobierno constitucional, en la tiranía la asocia con un desierto, el totalitarismo lo observa como un no-lugar, es decir, como la carencia del espacio en el que todos quedamos reunidos en uno. (p. 109)

Esta última referencia sirve de hilo conductor para aproximarnos a la idea de que el espacio público se configura ahí donde los seres humanos actúan juntos, esto significa que la esfera pública aparece por la reunión y no al contrario. De ahí que el espacio público pueda configurarse en espacios y momentos convulsionados, en manifestaciones e incluso en ‘espacios’ que no son considerados públicos como el mercado o la fábrica. Mientras que el espacio agonal,³² queda

³² El espacio público agonal que Benhabib critica es asumido, como recién se mencionó, por algunas teóricas del feminismo como argumento a favor de la invisibilidad de las mujeres en el pensamiento político arendtiano, debido a que, al retomar el espacio público de los griegos, ella ignorara las condiciones de exclusión de las mujeres, a quienes por el hecho de su condición natural les fuera negado el espacio público. Si Arendt retoma este criterio, preocupa a las feministas si ese modelo del espacio público considera las condiciones que permitan a las mujeres construir un mundo común igual que los varones, es decir, que la postura de Arendt dé nuevos argumentos al espacio público fundado en la exclusión. Existen otras posturas que, por el contrario, han intentado revalorar la aportación de Arendt retirando el factor agonal debido a que ella caracteriza sobre todo valores tradicionalmente masculinos como: la fuerza, la competencia o el guerrero como hacedor de bellas hazañas. Benhabib incluso, observa que en la descripción de Arendt respecto a la fundación de la *pólis* ocurre un momento en que la esfera pública es feminizada al incorporar el discurso como

reservado a la plaza de armas o frente al ayuntamiento (que ahora recibe más el carácter simbólico de protesta en donde culminan marchas iniciadas en otras zonas o espacios asociativos): “(...) estos diversos lugares topográficos se transforman en espacios públicos en el sentido de que se transforman en «sitios» de poder, de acción común coordinada a través del habla y la persuasión.” (p. 110). Dicho lo anterior, cabe entonces señalar que la característica del espacio público consiste más bien en la puesta en marcha de las facultades políticas (acción y discurso) que, en el espacio definido para la aparición, y que la aproximación de Arendt al *ágora* griega fue parte del rastreo con el que ella misma inicia su esfuerzo por reivindicar la esfera pública en tiempos de oscuridad.

Pero, el espacio de aparición es también el momento del reconocimiento político, espacio en el que *enuncio* mi condición humana y hago patente mi revelación como ser singular. De este reconocimiento depende el ejercicio y respeto de los derechos humanos debido a que en primera instancia deben darse las condiciones de igualdad, Étienne Tassin (2004) comenta al respecto: “Porque no es, por otra parte, el solo hecho de ser seres humanos, sino el derecho que tienen de *nombrarse* como tal por el hecho de pertenecer a una comunidad (...)” (p. 126 las cursivas son propias). Evidentemente, Tassin hace referencia a la pertenencia a un Estado que al reconocerlos como parte de su comunidad les otorga derechos elementales; pero ello, sólo aparece debido al *reconocimiento*: “La humanidad de los hombres no tiene otro fundamento que el derecho que se *reconocen* —a través de las instituciones políticas que reglamentan su vida común— de *tener derechos* y de exigir que se les honre.” (p. 127 el énfasis es propio)

Si los individuos carecen de estas condiciones difícilmente pueden ser considerados iguales en derechos; de ahí la importancia, tanto de interpretar la esfera pública y asombrarnos de su

facultad de persuasión y no más la fuerza: “Arendt parece haber emprendido una clamada transformación feminista del ideal del guerrero homérico en el «domado» y «más razonable» ciudadano deliberativo aristotélico.” (2000, p. 111) Por ello, el espacio asociativo es el más adecuado para incorporar agendas distintas a las expresadas en un espacio homogéneo y masculino.

luminosidad, como de hacer visibles las condiciones de exclusión frente a espacios públicos bastante estrechos en los que se pronuncian un sin número de marginados, los sin papeles, las mujeres, los parias, los extranjeros, los refugiados, a quienes se les debe el acceso al espacio público en el que son juzgados por sus actos y palabras (por su singularidad) y no por su condición de mismidad: “pertenecer a una comunidad política que reconozca y garantice mi existencia de ser humano debido a mis acciones y mis palabras, no de mi sola identidad cultural o de mi sola subjetividad moral.” (pp. 127-128)

El reconocimiento político está depositado en dos momentos: primero, en el reconocimiento que adviene con el otorgamiento de *los papeles*, el estatus político que garantice su representación por las instituciones; y segundo, en la condición de paridad, en la asignación del mundo común a través del cual es posible vernos de frente, en condiciones de pluralidad. Si bien, parecieran estar ligados no necesariamente es así. Arendt dedica bastantes reflexiones a entender tanto el estatus del paria como el del refugiado en los cuáles, aunque cumplen con ciertos criterios del primer momento, no funciona de la misma manera en lo que respecta a la pluralidad. Son casos en los que, a pesar de contar con el reconocimiento del Estado, la singularidad no se hace efectiva, Arendt lo ilustra en la figura de los asimilados:

Cuando menos libertad tenemos para decidir quiénes somos o cómo queremos vivir más intentos hacemos por ocultar los hechos tras fachadas y de adoptar roles. Nos expulsaron de Alemania porque somos judíos. Pero apenas habíamos cruzado las fronteras de Francia nos convertían en «boches». (...) Durante siete años hicimos el ridículo de intentar ser franceses o al menos futuros ciudadanos, pero, a pesar de ello, cuando estalló la guerra nos internaron por «boches». (2002b, p. 17)

Las palabras de Arendt expuestas en su artículo “Nosotros los refugiados” del que proviene la cita anterior, muestran la complicación de la identidad al realizarse un desface no voluntario entre la mismidad y la ipseidad; así pues, aun cuando ellos eran de nacionalidad alemana, su condición ‘racial’ sirvió de criterio de exclusión por el cual tuvieron que experimentar el exilio; no obstante, a pesar de no ser considerados alemanes en el régimen del nacional-socialismo, los franceses los internan como alemanes y los retienen en los campos de internamiento como judíos, en ninguno de los casos permitieron ser definidos por su singularidad, sino de manera genérica por su condición judaica. La falta del reconocimiento configura una identidad confundida que termina por ignorarse en aras de mimetizarse con los lugares en los que se ‘refugiaban’, continuamos con Arendt:

El hombre es *un animal sociable* y su vida le resulta difícil si se *le aísla* de sus relaciones sociales. Es mucho más fácil mantener los valores morales en un contexto social y muy pocos individuos tienen fuerzas para conservar su integridad si su posición social, política y jurídica es confusa. Como no tenemos el valor de luchar por una modificación de nuestra posición social y legal, *hemos intentado —muchos de nosotros, por cierto— cambiar de identidad.* (p. 18)

En la cita anterior observamos que, si el ser humano es privado de la pluralidad, sin la cual es imposible comprenderse a sí mismo, la colaboración para crear el mundo y su transformación se frustra ante la falta de fuerza para exigir un reconocimiento, que, sin él, la identidad queda seriamente comprometida. ¿De dónde provendría el poder de transformación si el sujeto está desprovisto de la colectividad con quienes puede crear y transformar el mundo? Podemos observar en este punto la segunda conceptualización del espacio público en el que, según Benhabib, lo público tiene un carácter asociativo. Por su parte, Arendt entiende que el mayor problema es que no han podido agruparse para confrontar su exclusión debido también a la renuncia que ellos

mismos emprenden respecto a su identidad (mismidad). Observa entonces, que el gran problema de los asimilados consistió en que ellos mismos contribuyeron a la confusión de su identidad al rechazar su condición judía, es decir, que, en la búsqueda de una identidad política, social y jurídica, ellos estaban dispuestos a sacrificar su identidad como mismidad, identidad que fue el principio de su exclusión. En un mundo en el que la sociedad utiliza la discriminación como instrumento letal, ser judío era insuficiente pues te exponías sin mayor reconocimiento que el de ser un humano, que no es en lo absoluto criterio para la dignidad.

Retomemos la idea de que la dignidad, entendida como el principio a partir del cual es posible otorgar derechos a los seres humanos, se hace patente en la medida en que el individuo puede nombrarse en su singularidad, *nombrarse* en una comunidad que lo reconoce y lo admite como *perteneciente a*. Tassin señala que la paradójica expresión arendtiana del *derecho a tener derechos* expresada al finalizar la segunda parte de *Los orígenes del totalitarismo*, (p. 420) sugiere en primera instancia el derecho al asilo, pero, sobre todo, al paso inicial con el que se nos permite introducir palabras para hacer patente la dignidad. Queremos decir que la dignidad de los seres humanos descansa sobre todo en el derecho originario de pertenecer a una comunidad desde la cual el ser humano tiene las condiciones para *declarar* sus derechos. (Tassin, 2004, p.131) El acceso a la comunidad desde la cual se es reconocido como agente singular representa el segundo nacimiento, por medio del cual además de seres miembros de la humanidad, nacemos en términos sociales, políticos y jurídicos en una comunidad en la que se establece el reconocimiento mutuo de agentes singulares, libres e iguales. Arendt comenta:

(...) lo que llamamos hoy un «derecho humano» habría sido considerado como una categoría general de la condición humana que ningún tirano podría arrebatar. Su pérdida significa la pérdida de la relevancia de la palabra (...) y la pérdida de toda relación humana (...), la pérdida en otras palabras, de algunas de las más esenciales características de la vida humana.

(...) Sólo la pérdida de la comunidad misma le arroja fuera de la humanidad. (2006, pp. 420-421)

La reflexión de Arendt acerca de la exclusión de la misma humanidad en un acto por arrebatar el derecho originario del espacio público, tiene de fondo la anulación radical de la dignidad humana en los totalitarismos y de manera específica en los campos de concentración, si bien este tema es un asunto fundamental para comprender la relación entre identidad y violencia, el mismo será analizado en capítulos posteriores. Por el momento, nos interesa resaltar que la aparición del individuo en espacios de pluralidad, singularidad y reconocimiento, dignifican la existencia humana, no obstante, reconocemos que los espacios públicos tienen y, en algunos algunos casos promueven, márgenes de exclusión que pueden ser reivindicados y transformados por la reconfiguración de la versión asociativa.

El espacio de aparición asociativo puede ser un ejercicio reivindicativo en la medida en que reconocemos la necesidad de un mundo en común y así mismo deseamos participar de él, pues: “La esfera pública, al igual que el mundo en común, nos junta y no obstante impide que caigamos unos sobre otros, por decirlo así.” (Arendt, 2005a, p. 73) En esta descripción encontramos la clave de la transformación, si bien, Arendt distingue lo público de lo privado separando las actividades propias que atienden las necesidades y otras que provienen de la libertad de hacer y de decir, la versión asociativa deja abierta la posibilidad de introducir aspectos de la vida privada o las necesidades para ser abordadas en el espacio público; es decir, que sea posible la reconfiguración de la agenda pública para discutir aspectos de ‘injusticia social’, aun, si para Arendt el tema de la política es la libertad y no así la justicia, como puede observarse en la lectura que ella realiza de la Revolución francesa.

Claro está que en Arendt la esfera pública, como la concibe en *La condición humana*, se vuelve una esfera de exclusión en la medida en que reconoce que no todos están en condiciones de

igualdad —como liberación de las necesidades— para la libre aparición (actuar con poder). No obstante, Alejandro Sahuí (2007) interpreta en las reflexiones sobre el trabajo y el movimiento laboral que Arendt reconoció, que la instalación de las necesidades en el centro del debate público no son finalmente un aspecto reservado a lo privado, sino que representaban una lucha política: “Consideramos que Arendt reconoce esto en cierta forma cuando observa (...) que hasta que el movimiento laboral no mejoró sus condiciones materiales de vida (...) y el completo reconocimiento de *sus necesidades como derechos* por el resto de la sociedad (...) procuró distinguirse del resto de los ciudadanos. (p. 102). Sahuí argumenta que Arendt no admitió que la acción de igualar (p. 101), es decir, la lucha por la igualdad, fuera una competencia política, creemos que la idea radica en que la igualdad de condiciones no significa necesariamente la singularización, en ese sentido, la lucha por la igualdad trasciende la lógica del espacio público agonial que supone de antemano condiciones igualitarias en los participantes, pero, en cambio, en ella es posible una noción asociativa en la que el poder de reunión coloca agendas de justicia distintas.

El rechazo inicial de Arendt a entender la política como justicia tiene que ver con la valoración que ella realiza del ‘auge de lo social’ como un decaimiento del espacio público. Lo social es una potencialización de lo familiar, puesto que emula las actividades de lo privado; esto representa el origen de la relación gobernante-gobernados, en la que el primero es el encargado de salvaguardar los intereses del individuo, miembro del Estado. La filósofa alemana asume que la igualdad que se instala en la esfera de lo social, no necesariamente es producto de la liberación de las necesidades, sino que promueve conductas idénticas con las cuales nos sentimos miembros de una comunidad en apariencia incluyente y, en la que, la colectivización del poder es un asunto completamente innecesario. No obstante, Benhabib presenta esta separación de Arendt como su mayor error que le impidió reconocer en lo social (como modelo político moderno) las raíces de

muchos movimientos reivindicativos tradicionalmente excluidos del espacio público, por ello, la autora palestina interpreta lo social más que como una sustitución de lo político como una porosidad. Concedemos razón a esta crítica, la mayor parte de los movimientos de liberación se han realizado en tiempos modernos, sin embargo, creemos que son producto a sí mismo de una reducción del espacio público, ciertamente este se volvió ‘poroso’ y permitió la intromisión de otros agentes y otras agendas, consideramos que ello aconteció —sobre todo— cuando la marginación o la exclusión fueron institucionalizadas. En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt observa que la pérdida del espacio político y de las facultades políticas se vuelven radicalmente excluyentes cuando nos arrojan fuera de la humanidad, es decir, cuando no son las condiciones de su libertad las que definen su participación sino unas condiciones en las que se anulan las posibilidades de luchas por la libertad. (p. 421) Estas afirmaciones nos permiten sostener que Arendt jamás entendió la esfera pública como un espacio definido, no sólo topográficamente sino temporalmente, así pues, sus márgenes son movibles de acuerdo a las interrupciones de los múltiples nacimientos.

Nuevamente, la distinción entre las esferas agonal y asociativa no sólo reciben su distinción por los lugares concretos en los que ellas se realizan, sino, además por la condición de pluralidad; si bien Arendt concibe que la pluralidad es la expresión de un ser que se distingue en la igualdad, ello sólo es posible porque existe alguien frente a quien diferenciarnos, en la esfera agonal la distinción es competitiva y en la asociación es producto de la cooperación; la última como espacio de reunión tiene por intención la reivindicación del espacio público como espacio de aparición, es un esfuerzo por retomar las condiciones de poder que ante escenarios de exclusión y opresión cierran la apertura del nacimiento y de la pluralidad. Frente a ello, autoras como Rubí de María Gómez (2001) o la propia Benhabib (2000) insisten que es necesario reformular la distinción entre la esfera pública y la privada para reconfigurar la negación a las mujeres de ser consideradas como

modelo alternativo de 'lo humano' (p. 6), es decir, dejar de bloquear los espacios a través de los cuales, al mantener a las mujeres en los márgenes están negando el proceso de singularización a menos que este sea una mismidad desde su identidad como mujeres *madre-esposas*, cuidadoras.

El hilo conductor para dichas reconfiguraciones está en los profundos análisis de las exclusiones experimentadas por los judíos durante las dos guerras, así como en la compleja conceptualización del poder que Arendt desarrolla.

2.3 Conclusión

Hannah Arendt asume como tarea del pensamiento la recuperación del espacio público al margen de la interpretación filosófica pues se deslinda de la visión negativa de la convivencia humana que rastrea desde Platón, para ello, reconoce que la organización humana debe privilegiar la pluralidad y en ese sentido protegerla. La promoción de la libertad y con ello la espontaneidad de las acciones humanas es la clave de una convivencia plural, a diferencia de la sociedad burocrática que se antoja cada vez más desolada y violenta. No obstante, para que la libertad sea posible, se precisa de un estado de reconocimiento para el aparecer público del ser humano, de esta manera se garantiza el orden de la comunidad con la que se hace y se dice para los otros.³³ Con la valoración de la existencia plural se abre la obligación de cuestionar acerca de cómo se configura el espacio de aparición en el encuentro entre agentes iguales pero dotados cada uno de su particular perspectiva, es decir, ¿cómo se interpreta el conflicto en la conformación del espacio público que no sea necesariamente agonal?, ¿cómo se transforma la perspectiva acerca del conflicto?

³³ Se remite en este punto a la descripción que hace sobre la violencia en los campos de concentración debido a que el inicio de la nulificación de la existencia ocurre con la desaparición de la personalidad jurídica, lo que significa que las leyes existentes no te protegen ni te representan, lo cual conlleva a la vulneración de su dignidad e identidad.

Esta pregunta se responderá con puntualidad en el siguiente capítulo, pero abonamos que la ‘natalidad’ es la clave para una reconceptualización del conflicto debido a que en ella reposa tanto la capacidad de actuar como la inherente confrontación con los otros. La afirmación de que el ser humano ha nacido responde a la pregunta ‘quién eres tú’, cuyo momento de inflexión no ocurre en el espacio de soledad y reflexión, sino en la aparición, por lo que la cuestión sólo puede ser planteada por otro. Por ello, esta pregunta no representa una provocación metafísica, más bien una invitación a la descripción de aquello que lo hace *acontecer* como ser humano frente a otros, de ahí la pluralidad.

El ser humano es ontológicamente plural y en dicha estructura se hacen patentes rasgos existenciales tales como el carácter iniciante del nacimiento, la aparición activa y espontánea, y, la libertad; todas ellas motivan la convivencia en el mundo, su reproducción y preservación, pero, ¿es posible garantizar su permanencia en espacios de paz y armonía necesarios para el sano desarrollo del individuo y del colectivo humano?, ¿es el ser humano capaz de fomentar una convivencia humana a salvo de conflictos? Las preguntas así planteadas expresan dos valoraciones en sí mismas negativas, la primera consiste en suponer que la pacificación es un asunto inamovible y utópico; la segunda, en la perspectiva negativa de la convivencia humana que supone que en donde hay dos se da la necesaria disputa.

Advertimos en Arendt que la pluralidad es fuente de conflicto debido a que desemboca en una variedad de posiciones respecto al deseo de mantener en orden el mundo común, pero se entiende también que ese conflicto no es ni debe ser asumido como violencia ya que actuar con fuerza y deseos de imponerse rechaza la pluralidad y desborda el conflicto. Desde ese punto de vista, el conflicto existe no para ser administrado sino para ser trascendido a través del consenso.

Para Arendt la participación ciudadana es la muestra de la práctica política. El espacio público de aparición es el ‘lugar’ de encuentro entre los seres humanos quienes guiados por su

libertad actúan y discurren en torno a un interés común, el cual está fundado propiamente en la mundanidad. Lo propio de la esfera pública es la posibilidad del disenso y del desencuentro ya que, debido a la pluralidad propia de los seres humanos que los hace diferentes, son capaces de discutir. Sin embargo, son tan iguales que son capaces de llegar a acuerdos, fundar lo *en común*. A pesar de ello, el espacio público establece márgenes en los cuales hay individuos que no son incorporados en los espacios de singularización y quedan reservados a los espacios privados. Espacios de dominio, violencia y carencia que impiden la realización de la identidad y la incorporación en libertad al espacio plural, tal ha sido el caso de las mujeres a lo largo de la historia de la humanidad.

El espacio público surge de la pluralidad humana y con el fin de preservar dicha pluralidad, pues en donde se impone una sola perspectiva a través de medios violentos, la riqueza y variedad del mundo se pierde y se niega, por tanto, la necesidad del disenso para a través de él construir visiones en común. La esfera pública es entonces el espacio para el conflicto y para su resolución, sin embargo, también en él ocurre la violencia sobre todo ante el fracaso del discurso. Esta idea puede comprenderse mejor a través de la afirmación ricoeuriana: “la pluralidad incluye terceros que nunca serán rostros.” (2003, pág. 204) Leemos en estas líneas que, a pesar de la propuesta del consenso y la acción conjunta de la pluralidad, la esfera pública considera elementos para la exclusión que es preciso reconfigurar a través de una reinterpretación del poder y su relación con la violencia, asunto que abordaremos a continuación.

3. REINTERPRETAR EL PODER: ESCENARIOS Y CONDICIONES DE PACIFICACIÓN

La tarea impuesta por los estudios de paz revela que es imposible avanzar por decreto hacia la conformación de la misma, por el contrario, es necesario admitir que se trata de un proceso que debe seguirse permanentemente. Para ello, se requiere de un profundo análisis sobre la articulación de la violencia con el fin de mostrar los diferentes frentes y los sucesivos límites que son necesarios crear para la desarticulación de este flagelo, sobre todo, si, en comportamientos fractales, dificulta la clara identificación del origen y su causa.

En capítulos anteriores, se asumió que la violencia se presenta de manera multilateral y que resumir su comportamiento a su forma directa representa una reducción de fenómenos a los que urge hacer frente, de ahí el sentido de la tipología y la exigencia de reconocer y detectar cuáles acciones hacen frente a cada fenómeno.

En este apartado, pretendemos atender la exigencia galtungniana de que toda aproximación a la paz debe empezar por reflexionar la violencia, particularmente la estructural, a través de las posturas que Hannah Arendt asumió frente a los acontecimientos violentos de su época. Reconocemos una preocupación política respecto a la posibilidad de delimitar los actos violentos, de la cual se derivan conexiones con la ética y el derecho. Cabe indicar que la postura que presentamos atiende, además, la tipología que analizamos en el primer capítulo, ya que consideramos que existe una diferenciación en las prácticas violentas, que, a la vez, ejemplifican la necesidad de profundizar en los fenómenos para no vernos tentados por soluciones unilaterales y absolutistas.

Este capítulo dará inicio con la consideración de la violencia en Arendt, para ello, abordaremos en primera instancia la discusión acerca del origen de la política y la dificultosa

diferenciación entre poder y violencia. Reconocemos en Arendt que el concepto de poder es complejo y plural debido a que puede ser descrito en diferentes escenarios y modificar, en parte, las acciones y cualidades que lo acompañan; así mismo, advertimos en sus tesis una valoración de la violencia en función de las diversas contra posiciones frente a su plural noción de poder. Dicho de otro modo; Arendt apuesta a trazar una línea demarcadora entre el poder como dominación y el poder como concertación, a partir de esta idea se analizan los diferentes escenarios de concierto y las acciones que impiden y violentan tal acontecimiento del poder.

3.1 La pluralidad del poder frente a la unilateralidad de la violencia

Entre las afirmaciones más conocidas de la propia Arendt está la demarcación que hace de su pensamiento respecto a las tesis de la filosofía política. Ella, ha negado pertenecer al gremio de los filósofos (1964)³⁴ debido (básicamente) a que considera que desde Platón existe una *hostilidad* hacia la política y, por lo tanto, hacia la acción. La afrenta que los filósofos hacen respecto a la acción política ha conformado una tradición que marca periodos y posicionamientos históricos, los cuales promueven una interpretación de la política como *dominación* en estrecha relación con la *violencia*. En cambio, como interrupciones a este fenómeno, se reconocen movimientos y posturas de pensadores como Montesquieu o Tocqueville que Arendt ubica dentro de la teoría política y que sirven de basamento para una re-interpretación de los acontecimientos del siglo XX, debido a que la tradición de la filosofía política había enmudecido frente a sucesos que desbordaban la quietud de sus categorías.

La distancia que toma de la filosofía política tiene que ver con la manera en que antropológicamente Arendt comprende la participación en el mundo. En el capítulo anterior,

³⁴ Véase la Conversación con Günther Gaus: “¿Qué queda? Queda la lengua materna” (2016b)

mostramos que el ser humano realiza prioritariamente tres actividades que conforman la *vita activa* (labor, trabajo y acción), estas no son nuevas en el escenario filosófico, sino que han sido descritas desde Aristóteles y han recibido más o menos atención a lo largo de la tradición filosófica. Sin embargo, la caracterización de estas actividades no trascendió en importancia a la valoración y fundamentación de lo “verdaderamente” relevante para el filósofo, pues según advierte en *La condición humana* (2005a): “la expresión *vita activa* toma su significado de la *vita contemplativa*; su muy limitada dignidad se le concede debido a que sirve a las necesidades y exigencias de la contemplación en un cuerpo vivo.” (p. 41) Sin la *vita activa* sería imposible la reflexión filosófica, pero en sí misma no merece atención alguna ya que, a pesar de que la política —como resultado de la actividad de la acción— es necesaria para la vida pública en concierto, ella se asocia con la inquietud y la precariedad, mientras que lo único que puede considerarse la quietud y la belleza debe ser inmutable y eterno, de ahí que el pensamiento filosófico conduzca sus reflexiones más allá de la actividad humana.

Arendt declara entonces que: “Si, por lo tanto, el empleo de la expresión *vita activa*, [...] está en manifiesta contradicción con la tradición, se debe no a que dude de la validez de la experiencia que sostiene la distinción, sino más bien del orden jerárquico inherente a ella desde su principio.” (p. 42) Es decir, que la valoración de la *vita contemplativa* ha sometido la injerencia de la *vita activa* y la ha colocado más abajo, pero también ha sido ubicada a un costado de lo que ‘en verdad’ debe pensarse según la tradición. Poner a un lado, significa asignarle zonas de marginalidad que, cuando buscan ser reintegradas y ‘hacerles’ justicia, lo hacen dentro de un marco de referencialidad dominante, un ejemplo de ello, es la valoración del trabajo (segunda actividad de la *vita activa*) en el pensamiento de Marx, para quien, invertir a Hegel, implicó otorgar el valor del espíritu a lo material, e introducirlo como elemento central de la *vita activa*: “Pero de todos modos esta ruptura de la tradición por parte de Marx tiene lugar dentro del esquema

de la tradición. Lo que Marx nunca puso en duda fue la relación entre pensar y actuar en cuanto tal.” (Arendt, 2008, p. 113) Esta afirmación, se une a la valoración general que tiene de la tradición de filosofía política, pues la hace responsable además de la desarticulación de la *vita activa* y la subsecuente despolitización del ser humano *trabajador*.

La *vita contemplativa* o el *bíos theóretikos*, fue valorada por la tradición filosófica debido a que, según observan, era la única que caracterizaba la libertad humana entendida como la liberación de la necesidad y la contingencia. Así, la *vita contemplativa* implicaba la renuncia a la actividad política, demasiado sometida a la pluralidad y la opinión; por ello, la vida entregada a la contemplación filosófica exigía la quietud, de ahí que la filosofía constituía una práctica apolítica. Aquí la paradoja de quien no actúa, pero dictamina lo que debe ser la acción política. Ahora bien, a pesar de que el filósofo admitió ser asceta y promovió una interpretación acerca de la acción política, ¿de dónde proviene dicho posicionamiento? y ¿cuáles son sus rasgos generales que conforman su tradición?

Pretendemos delimitar las líneas de confrontación y rompimiento con la tradición que colocan a Arendt fuera de las especulaciones descritas, presentando las lecturas alternas de la teoría política que se muestran como virajes frente a las omisiones o puestas a un lado de la tradición filosófica.

3.1.1 Alergia al conflicto o la desaparición del espacio público para la concertación

De manera análoga con la mayoría de los temas propios de la filosofía, el origen de la tradición política occidental se remite a los griegos, específicamente a Platón y Aristóteles. Sin embargo, tratándose de política entendida como una actividad humana subordinada al pensamiento no remite necesariamente a un origen en ideas, sino a acontecimientos específicos. No preguntamos

aquí por el origen de la política, sino por el de la tradición que tiene por tarea pensar el sentido de la política, por ello, es aún más preciso interrogar por el inicio para remontarnos al momento específico en el que se gestó la *alergia* por esta actividad. Arendt ubica el momento clave en el juicio realizado a Sócrates, el cual significó, por un lado, un posicionamiento de la política frente a la filosofía y, por el otro, una posterior respuesta de la filosofía a la política de su tiempo.

El juicio y la condena de Sócrates son los acontecimientos que empujaron a Platón a desilusionarse de la operatividad de la *pólis*, así como del ejercicio del intercambio público y la persuasión. Si alguien como Sócrates no logró evitar la condena, es decir, convencer a los jueces acerca de la importancia de la filosofía en la *pólis*, significó, entonces, que las facultades del *sabio* no pueden ser transmitidas a través de la pluralidad del discurso, sino de la revelación de una verdad que no puede ser contemplada por todos. Comprendemos entonces que la separación entre filosofía y política ocurrió de esta manera cuando, ante los ojos de Platón, Sócrates fracasó en su defensa. Arendt comenta en su artículo “Sócrates” compilado en *La promesa de la política* (2008), que: “El conflicto terminó con la derrota de la filosofía: sólo a través de la conocida apolítica, la indiferencia y el desprecio por el mundo en la ciudad, tan característica de toda la filosofía posplatónica, pudo el filósofo protegerse de las sospechas y las hostilidades del mundo que le rodeaba.” (p. 63)

Observamos entonces que la respuesta griega a la inestabilidad de los asuntos humanos fue la de aislarse de la práctica política y dedicarse a su especulación: “Para el filósofo, la política —cuando no consideraba este espacio en su totalidad como algo inferior a su dignidad— devino el campo en el cual se atienden las necesidades elementales de la vida humana y así, se le juzgó en buena medida como un negocio sin ética.” (p. 74) Este acercamiento tuvo mucho impacto tanto para los filósofos como para los que, al margen del sentido común, optaron por seguir sus consignas. De esta manera, se resolvió la fragilidad de los asuntos humanos con la imposición de

uno —sí mismo en diálogo— que finalmente ofreciera la verdad o la autenticidad como meta última del pensamiento filosófico.

Este recuento histórico nos sirve para ilustrar que la crisis de la filosofía frente a las dificultades sociales del siglo pasado y el siglo actual, obedecen también al abandono y subvaloración de la política. Al considerarla inútil y negativa para la vida humana, se priorizó una interpretación vinculada con el dominio y con el ‘gobierno’, es decir, con el mandatario que, en una evidente interpretación de una humanidad frágil, precisa de sustituir las decisiones colectivas por la imposición y administración del conflicto. Así, en su intento por posicionar la filosofía a la política se crearon posturas (entre las que se halla el Estado de Platón) que pretendieron otorgar normas, propósitos, medidas y comportamientos deseables para comprender y direccionar la esfera de los asuntos humanos hacia la *permanencia* de la armonía social. La potencialidad humana de la acción se vio sustituida por la administración de las relaciones y la jerarquización de los mandatos. Visto así, la filosofía política surgió del agotamiento de la *pólis* en crisis y concluyó, al mismo tiempo, con la inutilidad de la filosofía para crear escenarios de politización, crisis que se agudizó con la filosofía política moderna.

Replantear el inicio de la tradición de la filosofía política a partir del juicio de Sócrates nos mostró la incapacidad de Platón-filósofo de lidiar con los conflictos. Él fue incapaz de reconocer que en el ejercicio discursivo del acusado, se realizaba el valor de la palabra y el convencimiento a tal grado que Sócrates fue persuadido para tomar la cicuta; esto no significa que no fuera condenado, sino que prefirió una muerte por convencimiento que una por violencia, como se ha observado en muchos juicios que se presuponen políticos y en los cuales la condena fue la pena capital (como los realizados en la Inquisición, la guillotina durante la Revolución francesa e incluso en la vigencia de la postura a favor de la pena de muerte). Así pues, la condena de Sócrates es una expresión de que la política se realiza como un ejercicio de confianza en la

institución política, pues permite al acusado: la defensa, la conciliación e incluso el acto de dejarse convencer. Platón ignoró de tal manera la complejidad del juicio que las futuras teorías enraizadas en su pensamiento, fueron incapaces de aludir al contexto y retomaron únicamente la necesidad de evadir el conflicto presentado. Por ello, concluimos que la tradición iniciada con Platón es una filosofía que ha rechazado el conflicto y ha colocado en su lugar, de manera superficial, la noción de orden y el sometimiento al mismo. La diferencia entre Platón y otras teorías recae básicamente en el origen de ese orden.

En esta misma línea de argumentación Roberto Esposito en su texto *Diez pensamientos acerca de la política* (2011), se sorprende que la filosofía política no se haya demorado en comprender el verdadero problema que le acomete en la actualidad, a saber, la distancia, cada vez mayor, entre política (acción) y pensamiento. Si seguimos la lectura de Arendt, esta separación aduce a la jerarquización entre la vida activa y la vida contemplativa; así, la tradición ha buscado someter la precariedad de la vida activa, pues, secretamente, su sueño siempre ha sido liberar al ser humano de la necesidad. No obstante, la política —filosófica— siguió teniendo relevancia, pero al margen de la acción, por ello, no es de extrañar que se agudizara la brecha descrita. Esposito comenta: “Lo que se pretende señalar es que hay una relación directa entre forma de la filosofía política e incapacidad de pensar la política: es precisamente esa forma la que impide el pensamiento acerca de la política.” (p.34) Cuando se refiere a la *forma* en la cita anterior, describe la manera y las categorías usuales de la filosofía política que se distancian de lo que verdaderamente ocurre en la esfera de los asuntos humanos, de ese modo, la filosofía política se abstraigo a tal grado de las acciones humanas que se vio en la extraña necesidad de crear la política al margen de lo político, continua el filósofo italiano: “no existe filosofía del conflicto que no lo reduzca a su propio orden categorial y por ende no lo reduzca en definitiva en el momento exacto en que también lo representa.” (p.35) La representación de la política tiene dos momentos, uno,

la abstracción del conflicto y la resolución artificiosa, y en segundo momento, la representación del todo por el uno, espacio que resuelve la pluralidad discursiva.

La política de los filósofos es un estado de representación de las acciones humanas en las que se priorizan modos de ser que no ocurren tal cuales, como es el caso del contrato social, que, como idea racional, se coloca con el fin de sustituir el estado agonal de las relaciones humanas por el del orden y sometimiento. En los relatos del origen de la comunidad, el conflicto tiene una carga simbólica en la medida en que lo suponen el origen de asociación política, sin embargo, se trata de un origen que es necesario dejar atrás para fortalecer la convivencia humana; aclaramos que no se busca dejar atrás el conflicto, sino el origen de la política, sobre todo si la entendemos como su superación.

Al proceder de este modo se ignora el conflicto, que el contrato social es una clara expresión de su eternización ya que supone únicamente un cambio de escenario de lo natural a lo social para que lo primero no vuelva a hacerse presente. El conflicto originario es traído de nuevo a escena cuando los seres sociales, ya con otros intereses amenazan con la disolución del orden, pero la respuesta no consiste en la creación de un nuevo contrato sino en la oposición violenta de la contraparte.

El orden entra en la escena filosófica con el único fin de suplantar el origen 'real' de los intercambios de discursos y acciones, que ilustra el intento por hallar solución a los conflictos que surgen en las relaciones humanas. Ponemos énfasis en esta idea, **la distancia que la filosofía toma respecto a la política es el resultado de la aversión e intolerancia al conflicto.** Al rechazarlo se ocultan las cualidades de la pluralidad y sus diversas acciones que hemos descrito y analizado en el capítulo precedente. Vemos entonces que la filosofía política presenta un escenario ideal de armonización en la cual la práctica política, de cada uno de los miembros de una comunidad, se resuelve en una 'filiación' no neutral a un orden superpuesto. En nombre de la

convivencia se renuncia a la libertad política; en el nombre de los derechos, se asocia con una forma de gobierno cuyo mayor temor es la descomposición social, de ahí que como solución al temor reserve para sí la administración de la violencia.

Esta lectura nos permite concluir que la aversión al conflicto es la responsable de su reducción a la violencia; pues, separados los seres humanos de su capacidad discursiva y de acción, la violencia se impone como vía de resolución definitiva (sólo en apariencia) de cualquier conflicto político y más si se trata de una afrenta contra el Estado mismo. La violencia es entonces el tema de la filosofía política y se expresa en las teorías un deseo, en la mayoría de los casos, de hallar su legitimación.

Arendt se opone precisamente a esta interpretación de la política en la que se privilegian relaciones verticales-jerárquicas, a través de las cuales se promueven medidas de dominación y control. La desarticulación de la política de dominación debe ocurrir, en primera instancia, por medio de la redefinición del poder para deslindarlo de las propuestas que reducen el conflicto a la violencia.

3.1.2 El poder colectivo y el golpe mudo de la fuerza

Hasta el momento hemos presentado de manera somera las líneas generales de la filosofía política, hicimos énfasis en que la mayor problemática está en proponer una medida para el orden que garantice la paz y la seguridad. La tradición suele responder a esta pretensión, ya sea, a través de propuestas ideales (fundadas en la valoración positiva del ser humano) las cuales suponen la permanencia de la armonía social como la presentada por Platón; o bien, por medio de tesis anti-platónicas que rechazan dicha permanencia del orden y postulan el conflicto —originario y simbólico— al que pudiéramos volver (debido a una valoración negativa del ser humano), por lo que es necesario restringirlo (ejemplos de ello son Hobbes, Hegel y Schmitt). Si bien sus teorías

tienen rasgos evidentemente diferentes, ambas líneas coinciden en el supuesto de la vinculación entre orden y razón, el orden social se ubica, por lo tanto, en un deseo por hallar espacios de realización humana a través de su racionalidad. De esto, derivamos que el orden político es producto de la racionalidad, entendida como la búsqueda de la verdad, de ahí el sentido de la imposición del soberano; el conflicto, en cambio, es irracional e indeseable en los asuntos humanos. Insistimos en que se impone la hostilidad al conflicto debido a una valoración negativa que lo reduce a la violencia, además de que *suponen* que debe ser superado por el orden. La perspectiva es artificiosa debido fundamentalmente a que la pretendida *superación* niega el balance y el acuerdo, incluso, apela más a la imposición de una mayoría ficticia o a la producción de un meta-sujeto que es vigilado permanentemente.

Atendiendo esta línea argumentativa, resaltamos que el acercamiento al conflicto reposa sobre todo en una idea, más o menos evidente, acerca de la naturaleza humana y precisamente en esta aproximación sesgada recae el inicio de la crítica arendtiana. Lo propio de este tema ya fue abordado en el capítulo precedente, no obstante, en este punto sólo pretendemos retomar brevemente los conceptos que desarticulan el encanto por el orden y mueven el foco de la interpretación del conflicto. La pluralidad humana y la natalidad son rasgos existenciales que se colocan como prioritarios para la proyección y realización de la humanidad, el ser humano es plural y por ello se realiza a sí mismo en contigüidad con el otro, razón por la cual privilegia la capacidad de actuar concertadamente.

Esta intención ha valido de argumento para sostener que en Arendt el conflicto no constituye el orden político como en las tesis de Schmitt, tal es el caso de Enrique Serrano Gómez (2002) quien postula la idea de que, dada la valoración de la pluralidad, la autora judía desarrolla una política basada en el consenso. Naturalmente que Serrano no niega que la pensadora abone al problema del conflicto (p. 82), pero lo hace en una relación de tensión. Parece ser que el autor

concebe una relación excluyente entre consenso y conflicto, de la cual deduce que, si Arendt coloca en el origen de la política al acuerdo, entonces deja de lado el conflicto.

Enrique Serrano cuestiona la efectividad del consenso en la política, ya que, según advierte, Arendt no alcanza a ver que el consenso también puede provenir de la coacción. Sin embargo, este posicionamiento parece ignorar observaciones que Arendt hace respecto a la manipulación y el sometimiento de la opinión pública expresados en su texto *Sobre la violencia* (pp. 44-45). La autora desarrolla en *La condición humana* el rasgo existencial de la política y admite su inherencia, en ello no se describe que exista un modo de hacer política en todos los contextos y, por lo tanto, no puede dar cuenta de cuando un conflicto social se convierte en un conflicto político; Serrano deriva de lo anterior que Arendt cae en un esencialismo de la política al reducirla al ejercicio del poder concertado (p. 157). También coincide en parte con la crítica que Martin Jay (1978) realiza cuando cuestiona la separación entre política y economía (lo social), pues, al hacerlo, las tesis se vuelven inoperantes para enfrentar diferencias sociales, que son las que rigen el mundo actual. Sin embargo, nos oponemos a estas críticas por las siguientes razones:

1) La perspectiva antropológica de Arendt y la inherencia de la política ubican el conflicto al nivel de la identidad, en el sentido de que la aparición en el mundo común está sustentada en la no correspondencia del sujeto consigo mismo, recordemos la referencia al *Daimon* de los griegos considerando que solo los otros pueden verlo; la aparición pública en acción y discurso sólo puede ser reintegrada a través de la narración. Así pues, la identidad personal está en conflicto con la pluralidad, definida como cualidad de ser distintos e iguales. Por ello, el espacio público es lugar para la exposición y revelación de quien actúa, debido a que se está en la permanente exposición al disenso y la disputa. Lo anterior, en contraposición con Serrano, nos permite afirmar que: porque existe el conflicto se busca el consenso, Arendt lo tuvo claro desde el principio. Jay respondería a esta exposición destacando el fondo existencialista de la política en Arendt, subrayando de manera

muy particular el carácter de la natalidad como capacidad iniciante. Una cierta lectura del existencialismo alemán le hace pensar a Jay que la potencialidad del nacimiento es un paso de la nada al ser (p. 153) y, por tanto, supone que ello ignora el conflicto social del que emerge toda postura política. Jay advierte, que el existencialismo obnubila el juicio de Arendt ya que le es imposible reconocer que en la política se ponen en juego intereses particulares, que no pueden ser resueltos por el consenso, puesto que no son expuestos en la esfera pública, están detrás de ella.

2) Tanto el señalamiento de Serrano como el de Jay se concentran prioritariamente en *La condición humana*, en la cual efectivamente hay una lectura existencialista de la política como rasgo humano y enfatiza la necesidad de la política como aparición en la colectividad y el actuar concertado; de esto deriva su contrario, no puede existir política ahí donde no hay condiciones para el espacio público, como puede leerse en el caso del totalitarismo. No obstante, mostraremos más adelante que el problema del régimen totalitario no es exclusivamente la desaparición de la esfera pública, sino la del reconocimiento político, en ese sentido, no hubo, ni podía haber, las condiciones para la política en términos de poder colectivo. Más tarde volveremos a esta idea. Sirva por lo pronto el argumento de que la antropología filosófica de Arendt incorpora el conflicto a la escena pública y su disolución es producto de un fallo antropológico y no político: la desaparición del individuo y su singularidad.

3) Ellos conciben, siguiendo la lectura de *La condición humana*, un momento único del poder bajo las condiciones de un orden instituido. Pero ¿cómo cambia el ejercicio del poder ante una situación de dominación o invisibilidad? Esta idea será desarrollada más adelante, pero de manera sucinta señalamos que, las críticas que sostienen que Arendt ignora los conflictos sociales no tienen sustento porque se apoyan en una premisa endeble: que el poder es estático, Si bien esto es verdadero en términos existenciales, en el plano de los asuntos humanos no lo es y Arendt ha querido mostrarlo.

A pesar de que compartimos la valoración acerca del consenso, sostenemos que la postura de Serrano obedece a una perspectiva negativa, ya que sustantiva el conflicto, —separado de la dinámica misma del cuerpo político— y con ello se juzga desde las consecuencias nefastas que puede traer consigo. Desde el enfoque negativo, suele hacerse frente al conflicto a través del control y la dominación y, para conseguir la paz, es necesario excluirlo. Serrano concluye, a propósito de Arendt, que el conflicto no se supera simplemente resaltando la capacidad humana de llegar a acuerdos, por ello, observa que existe un déficit en las tesis de la autora jurídica puesto que:

no se determina el vínculo que existe entre el consenso, surgido del reconocimiento, y el conflicto. A pesar de que Arendt no pierde de vista que existe una relación empírica entre el conflicto y la política, para ella la “esencia” que define lo político es el consenso que permite el desarrollo de la esfera pública, entendida como un espacio de aparición. (p.168)

Nuestra lectura se opone a esta valoración ya que consideramos que la relación entre conflicto y consenso no es excluyente, y eso confunde la búsqueda del origen o de la fundación del Estado con los medios políticos para hacer frente al conflicto. Así, el consenso no es contrario al conflicto, sino un proceso para su transformación y el hecho de que Arendt haya enfatizado los medios para resolverlo no implica que haya ignorado el conflicto, por el contrario, la pluralidad propone que la conflictividad es inherente a la condición humana colectiva³⁵ y, de ninguna manera, puede ser desterrado de la esfera pública. Razón por la cual, Arendt apuesta a considerar las condiciones a partir de las cuales es posible que los seres humanos trasciendan los desacuerdos, lo

³⁵ Coincidimos con la lectura de Roberto Esposito en la cual sustenta que la pluralidad como categoría de lo impolítico se presenta como una fuerte oposición a la filosofía política de la dominación como imposición de orden, que nosotros hemos presentado como una alergia al conflicto. El autor comenta refiriéndose a Hermann Broch: “Este libro, a pesar del desfase cronológico, parte exactamente desde el lugar que se detiene la obra de Arendt, con el agrado de una claridad de perspectiva debida al tránsito de una analítica todavía de fondo prehobbesiano, como es el de Arendt, a una antropología decididamente poshobbesiana, es decir, a la asunción del origen no solamente como pluralidad, sino también y *ante todo como conflicto, como irreductible conflicto de poder.* (2006, p. 37 el énfasis es propio) Nosotros presentamos esta lectura, en la cual Arendt introduce el conflicto en la esfera pública y por ello la pluralidad actúa con la intención de hacerle frente, a diferencia de la política de la dominación que más bien pretende poner al conflicto en el origen y mantenerlo al margen.

cual constituye un llamamiento de reactivación de la pluralidad en conjunción con la natalidad, es decir, con la capacidad de iniciar siempre de nuevo.

Lo dicho hasta el momento nos permite acercarnos a la noción de poder desde una mirada depurada de la negatividad de la filosofía política. Al estar a salvo de las categorías políticas Arendt se aproxima a una propuesta de filosofía para la paz. El consenso hunde sus raíces en la crítica y desencantamiento de la visión restringida del poder como fuerza represiva o como ejercicio de voluntades enfrentadas, en el cual siempre busca imponerse uno sobre otro. Si admitiéramos que el poder se reduce al ejercicio de la fuerza es inevitable incorporar medios violentos para su resolución.

En su libro *Sobre la Violencia* (2005c), la autora analiza algunas de las conceptualizaciones en las cuales se liga el poder con la capacidad de mando y dominio, ella concluye, que, si es verdaderamente de esa manera, entonces: “no hay poder más grande que el que emana del cañón de un arma, y sería difícil decir en «qué forma difiere la orden dada por un policía de la orden de un pistolero»”. (p. 51) Observamos la reiterada malinterpretación de la violencia como uso del poder y el poder como acto de violencia; además, advertimos la dificultad para distinguir entre el poder institucionalizado y el poder que obra al margen de la institución. En la cita precedente también se da la primera alusión al instrumento. Si se insiste en la reducción del poder a la violencia entonces el poder sólo puede realizarse a través de medios o instrumentos, así, el cañón, los tanques de guerra o el arma de destrucción masiva, parecen ilustrar la lucha por el poder —simbólico— entre dominador y dominado, o entre naciones que se enfrentan en la lucha por el dominio global. Sin embargo, el error sustancial en esta idea recae, precisamente, en que se le otorga una realidad en sí misma, como si el poder estuviera, metafóricamente, contenido en el instrumento y poseyera

a su portador. Metáforas del mal y el poder que reintegran al desposeído a una suerte de estado de inocencia e indefensión.³⁶

Pero, la historia de las ideas políticas occidentales (p. 57) ha mostrado que el poder requiere del número para llevarse a cabo, a diferencia de la violencia que es mediada por las condiciones materiales: el instrumento. Mientras que, por ejemplo, un hombre armado puede disparar a diestra y siniestra en un colegio y mostrar así su superioridad en fuerza; otro hombre, manifestándose solo ante una iniciativa injusta es casi imposible que logre cambio sin el soporte de sus pares. Es decir, que la violencia como instrumento, es un ejercicio que se impone desde el reino del uno (soberano), mientras que el poder colectivo se ejerce desde el disenso y posibilidades de consenso.

Empero, el número requerido del poder no implica necesariamente a una mayoría en el sentido en que esta última pueda convertirse en tirana, la mayoría en la sociedad de masas es, en realidad, un grupo desorganizado e impotente sometido por el dominio de la burocracia (signos del fracaso de la institución incapaz de garantizar el actuar político).³⁷ Este criterio sirve para comprender la nula resistencia ante el avance de las políticas totalitarias.

La distinción entre poder y violencia se vuelve inusitada dentro de un lenguaje político que insiste en argumentar a favor de la noción de dominio y de someter el conflicto a un enfoque en el que predomine un mandatario o prevalezca la enemistad como criterio político. Carl Schmitt en *El concepto de político* (1991), argumentó que las categorías a través de las cuales se articula el

³⁶ Pero esto no es así, el instrumento no es expresión de poder, sino ejercicio puro de violencia, de la que creemos estar a salvo cuando conscientes de la gravedad de nuestros actos asumimos no saber lo que hacíamos. Esto es medular en el pensamiento de Hannah Arendt, no apelamos con eso a una inocencia originaria, por el contrario, es una expresión más de la conflictividad. Básicamente se trata de la ineficiencia humana de contener su capacidad de iniciativa y la imprevisibilidad de las acciones; nadie por más poder que presuma contener se erige como dueño absoluto de las consecuencias de sus actos. Por ello, ciertamente, tiene sentido decir: *perdónalos no saben lo que hacen*. Frase cuestionable desde la perspectiva del paradigma bélico en el cual la venganza y la retribución buscarían retirarle el último suspiro, apelar al descontrol es para ellos un insulto a su razón. Esta idea de la metáfora del mal la vinculamos con Ricoeur para quién el escándalo del mal ha sido neutralizado a partir de la creación de una simbólica que ofrezca una explicación acerca del brinco hacia el mal (violencia).

³⁷ La filósofa judía cuestiona seriamente este modelo y advierte que la progresiva pérdida del poder de la comunidad contribuye a la superfluidad de la existencia humana. La idea de una mayoría que renuncia a usar el poder Arendt la ilustra con el movimiento estudiantil de 1968. En *Sobre la violencia*, p. 58.

sentido de la política son las de ‘amigo’ y ‘enemigo’, aunque directamente él privilegia el conjunto de los enemigos como criterio unificador, desde su lógica, esta idea justifica toda iniciativa política: “Enemigo es sólo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, esto es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone *combativamente* a otro conjunto análogo.” (p. 58) Es decir, que el enemigo es aquel que agrupado tiene la fuerza para oponerse a otro grupo con las mismas características, en esta alusión Schmitt equipara la política con la confrontación y la demarcación de quienes pueden denominarse amigos, para él, un grupo es considerado político si logra reunir suficiente fuerza combativa para luchar, con la intención de hacer desaparecer al otro, al extraño, el extranjero.

Resaltamos de la cita anterior la inclinación a reducir la política al nivel de la confrontación, si bien Schmitt no limita la política a la guerra como en su momento lo hizo Clausewitz, no parece plantear escenarios en el que no prevalezca el conflicto (negativo), es más, supone que la política tiene sentido en la medida en que el conflicto entre amigos y enemigos se mantiene latente, y en su momento se hace efectiva la posibilidad de declararse la guerra. Con ello, el autor alemán asume una antropología filosófica de la conflictividad³⁸ en tanto que toma como rasgo existencial la tendencia a agruparnos y enfrentar, a partir de ello, el conflicto político.

Sin embargo, a pesar de que pone en el centro de la política esta relación, Schmitt no dedica espacio en ofrecer detalles particulares respecto a la conformación del amigo, debido a que, suponemos, se hace presente como contraparte del opuesto y no tiene propiamente ninguna función política; de ahí que interesa cuestionar qué es lo que agrupa como amigos a los seres humanos. Nos

³⁸ Valoramos positivamente que Schmitt haya introducido el conflicto como rasgo existencial. Sin embargo, el enfoque con el que lo aborda lo encierra en el paradigma belicista debido a que asume que todo conflicto es potencialmente bélico. De acuerdo con nuestra interpretación, a partir de Fisas o Lederach, el conflicto no es todavía guerra y ni siquiera violencia, puesto que puede haber conflictos sin violencia ya que depende de la manera en que es abordado. Schmitt, está claramente en la línea en la que el conflicto es una condición en la que uno gana y el otro pierde.

parece interpretar que la política de Schmitt está basada en la noción de identidad genérica que hace coincidir a varios seres humanos y en los que es fácil formar grupos que se confronten: pertenecer a un país, una religión, una secta, un gremio, un género, una cierta condición social son las cualidades que conforman los grupos de los propios y los ajenos.

El imperio del conflicto como llamamiento a la violencia impidió al pensador alemán advertir la posibilidad de conformar el espacio público a través de la amistad e incluso consideró políticamente indeseable el estado de pacificación, debido a que esto implicaría la desaparición de la política: “Un mundo en el que se hubiese eliminado por completo la posibilidad de una lucha de esa naturaleza, un planeta definitivamente pacificado, sería pues un mundo ajeno a la distinción de amigo y enemigo, y en consecuencia carente de política.” (p. 65) Esta perspectiva, reduce a tal grado la injerencia histórica y política del pacifismo que reclama el uso de la fuerza para lograr la paz:

Nada puede sustraerse a esta consecuencia de lo político. Y si la oposición pacifista contra la guerra llegase a ser tan fuerte que pudiese arrastrar a los pacifistas a una guerra contra los no pacifistas, a una «guerra contra la guerra», con ello quedaría demostrada la fuerza política de aquella oposición, porque habría demostrado tener suficiente fuerza como para agrupar a los hombres en amigos y enemigos. (Schmitt, 1991, p. 66)

Es notoria la circularidad de la política como poder violento y destructivo en el cual se focalizan capacidades y emociones colectivas para incitar o agrupar para la guerra, interna o externa; empero, hay un casi nulo desarrollo de las capacidades creativas para afrontar conflictos y hallar soluciones pacíficas como el consenso y la amistad que resultarían del intercambio de discursos.

Visto lo anterior, nos permitimos afirmar que la confrontación entre las tesis del conflicto y el consenso con las que se comparan los textos de Schmitt y Arendt se realiza bajo el prejuicio

(la alergia) de la política que hemos presentado a lo largo de estas páginas, por ello, se reduce la importancia del acuerdo como capacidad de conciliación y se niega el efecto político de la amistad. Naturalmente que este enfoque está sustentado en los modos diferentes de entender la política, si bien Schmitt parte de una interpretación crítica del contrato social, no rechaza la visión del poder del soberano, pero sí, es promotor de un ejercicio limitado de la acción política por parte de los ciudadanos, de ese modo, la búsqueda del orden, la paz y la seguridad (p.68), queda en manos del Estado y no en la acción del individuo. Arendt, por su parte, apuesta a un modelo político en el que se precisa de la participación ciudadana y por ende del intercambio discursivo en la esfera pública.³⁹ Este modo de entender la política contiene exigencias específicas que aparentemente estaban resueltas en el otro modelo como el reconocimiento político, que es expresado en la representatividad o la libertad en función del ejercicio de derechos. Arendt asume que el reconocimiento como participación política es anterior al ejercicio de los derechos.⁴⁰

Nos parece relevante en este punto aludir al ensayo dedicado a Gotthold Lessing (2001), en el cual Arendt desarrolla la importancia de la amistad política, a partir de este texto propone que la lección del autor alemán consiste en la lucha por la humanización. Hacer humano el mundo pareciera una consigna simple ante los ojos de quienes se denominan a sí mismos humanistas, sin embargo, el acercamiento es anterior a tal llamamiento, se trata del ejercicio de lo humano, esto es, al acto de interpretar en conjunto el mundo común: “Humanizamos aquello que está sucediendo en el mundo y en nosotros mismos por el mero hecho de hablar sobre ello y mientras lo hacemos

³⁹ La interpretación del espacio público como un lugar de acontecer político es presentado por Arendt en *La condición humana*, autores como Benhabib y Habermas han sustentado una teoría sobre el poder a partir de esta confluencia de agentes en el espacio para discurrir. Sin embargo, este trabajo no se reduce a esta interpretación debido a que en textos como *Sobre la Revolución* y *Sobre la violencia*, Arendt se aproxima a un concepto de poder que no está limitado al lugar de la esfera pública sino a la asociación, es decir, que el espacio público es producto de la reunión entre personas que actúan y no un sitio predeterminado para la acción. Esta variación del concepto más que recibirse como un cambio de opinión o una contradicción la entendemos como parte de la maduración de su pensamiento acerca de la particularidad del poder.

⁴⁰ Piezas de su republicanismo.

aprendemos a ser amigos.” (p.35) La lección se expone en términos de la amistad con rasgos políticos.

Arendt asume que hablar unos con otros es lo que verdaderamente nos hace humanos, hablar de aquello que tenemos en común, un mundo por interpretar y por transformar, pero, en el desierto de lo humano el retiemble de la voz puede ser un acontecimiento incómodo y detestable. Hablar entre nosotros es un acto humanizador porque permite la filiación y el recurso de la conciliación-reconciliación. Sin embargo, la posibilidad de la amistad no debe anular la pluralidad ni el *entre* del mundo, por ello Arendt comenta que Lessing: “Nunca se sintió inclinado a pelearse con alguien con quien había entrado en disputa; sólo le interesaba humanizar el mundo a través del discurso incesante y continuo sobre sus asuntos y sus cosas. Quería ser amigo de muchos, pero no ser hermano de nadie.” (p. 40) Esta cita resulta reveladora en términos de pacificación, una vez más Arendt abona a la distinción entre conflicto y violencia, pues distingue en su observación respecto a Lessing entre una actitud de controversia y una de combate; así, no toda disputa debe culminar en un enfrentamiento violento y menos si se pretende hallar una solución. En todo caso, la acción humanizadora del discurso consiste en la transformación de las disputas en conciliación, en el *performance* de *hacer las paces*.

En la última parte de la cita se refuerza el presupuesto del *entre* como punto de reunión de las personas, si ese punto de reunión se ve afectado la razón del mundo desaparece debido a que no existe el mundo común al cual acudir y sobre el cual intercambiar. Hablar del mundo no sólo es una suerte de valoración subjetiva, sino es una ex-posición de los puntos de vista, de las verdades que estamos dispuestos a defender. En esta adhesión a Lessing, Martin Jay apunta que Arendt se aproxima al relativismo (pág.155) debido a que ella reconoce, que, a partir del intercambio discursivo se expone la pluralidad de verdades que buscan ser sustentadas, de otra manera qué caso

tiene la discursividad. Creemos hallar en este señalamiento otra diferencia medular entre la forma tradicional de abordar la política y la propuesta de la alemana.

Líneas atrás señalamos que el conflicto es considerado irracional, mientras que el orden es racional, precisamente lo es bajo un presupuesto en el que todos debemos someternos a la verdad racional y que por ello no cabe discutir mínimamente cualquier presupuesto o razón expuesta; Arendt apuesta por una razón ampliada en la cual mediante un ejercicio de imaginación seamos capaces de pensar con los otros (comprenderlos) y, a partir de ello, erigir el sentido común, visto así, la verdad es un ejercicio colectivo de pensamiento en el cual se desempeña nuestra facultad de juicio. Cabe indicar aquí, que la precondition para la verdad colectiva es la predisposición a la amistad; lo anterior no significa que la verdad nos amiste sino que en el intercambio de puntos de vista “aprendemos a ser amigos”, en estudios de paz se entendería como aproximarnos en la *benevolencia* (Lederach) y en actitud política reunirnos en *solidaridad*.⁴¹

Ante la ausencia del mundo común, la historia de nuestras ideas políticas y los mismos acontecimientos históricos se han encargado de construir y evidenciar razones colectivas para la reunión, aunque carentes de fuerza humanizadora. Las figuras de la fraternidad tienen en común una referencialidad al individuo en tanto que son personas aisladas del mundo o de reconocimiento político. La falta de reconocimiento es responsable, por ejemplo, de los perseguidos o de los desposeídos por el Régimen Nazi quienes pierden todos sus derechos cuando han abandonado las fronteras del estado-nación. Nos parece central esta especulación porque conlleva una gran similitud con lo que acontece con los marginados dentro del mismo Estado; los pobres, los enfermos, los veteranos de guerra y los migrantes ilegales no tienen reconocimiento político y la

⁴¹ Vincent Martínez (2009) concibe que la violencia inicia con la ruptura de la solidaridad, debido a que la considera originaria en las relaciones humana: “La solidaridad no es algo añadido en las relaciones humanas, sino una característica básica de cualquier tipo de interacción cuando vemos las acciones humanas desde lo que hacemos unos a otros, los compromisos que asumimos y las responsabilidades que ejercemos: es decir desde la performatividad. (p. 111)

aproximación a sus necesidades y exigencias se hace desde la emoción privada de la compasión hasta volverlo un falso motivo político, tal como ella lo observó en la Revolución Francesa.⁴² ¿Acaso no responde esta medida al sentido de la política expuesto por Schmitt en la que los ciudadanos se ubican en contraposición con el enemigo, es decir, que en estas posturas se ha elegido una razón no necesariamente común para ‘hermanarlos’ sin haber construido previamente ningún tipo de amistad? La pregunta apunta claramente a evidenciar la disolución del *entre* a través de comprometer emociones personales en el ámbito público: nos hacemos compasivos por razones de nacionalidad, raza, castas, clases o género, porque “compartimos el sufrimiento” y no porque compartimos un mundo común; concedemos razón a Jay, Hannah Arendt rechaza una cierta racionalidad que impone una perspectiva normativa pues: “una filosofía que intente aplicar consideraciones racionales a la modalidad más elevada de la *vita activa*, la acción política, está al servicio de la opresión.” (p. 155).

Es claro en Arendt, que el sentido de la política radica en la capacidad de mantener la distancia *neutra*⁴³ entre los seres humanos con el fin de hacer perdurar las condiciones de aparición y reconocimiento político, sin las cuales la acción política pierde su sentido de revelación y su singularidad y se convierte en una realización cualquiera, por ello afirma en *La condición humana*: “Esto ocurre siempre que se pierde la contigüidad humana, es decir, cuando las personas sólo están

⁴² Acorde con esta interpretación Dora Elvira García (2005) comenta en su libro *Del poder político al amor al mundo* que: “Arendt pensaba que los sentimientos humanos tales como la compasión, no pueden soportar la amenaza de la publicidad sin ser pervertidos [...]” es decir, que los sentimientos que guardamos entre los seres humanos deben ser contenidos en el espacio privado ya que, al pretender generalizarlos se pone en riesgo el espacio común público: “[...]En el caso de la compasión, — continua Dora Elvira García— se nulifica la distancia y el espacio deseable entre los hombres.” (p. 39) Espacio de contigüidad en el que los seres humanos están uno a lado del otro y no a favor o en contra del otro, ya que los sentimientos privados, al exponerse en la vida pública, pueden incluso convertirse en violencias radicales: “Ni la compasión ni el hecho de compartir realmente el sufrimiento son suficientes.” (Arendt, 2001, pp. 24-25).

⁴³ Insistimos en este punto, con neutral no remitimos aquí a la objetividad sino a la imparcialidad, no invitamos a la paralización de la indignación o el horror, sino a la disposición no prejuiciosa a través de la cual nos colocamos previamente en un bando por medio de la lealtad y la pertenencia. La neutralización **no** es un llamamiento a la tibieza o la indiferencia sino a la construcción de un mundo común y **no** a la exteriorización de la vida privada.

a favor o en contra de las demás, por ejemplo, durante la guerra, cuando los hombres entran en acción y emplean medios de violencia para lograr ciertos objetivos en contra del enemigo.”(p. 209) En esos casos, el discurso se convierte en mera propaganda y no cumple con la finalidad de revelar al agente de la acción.

Decidir favorecer por medio de las filiaciones o desfavorecer debido a nuestras fobias, pone en evidente riesgo el camino hacia el acuerdo y hace prevalecer el conflicto en su versión negativa. Por lo anterior, nosotros afirmamos que la noción de poder en Arendt promueve una *asociación neutra* entre los seres humanos que se reúnen para actuar a favor de una causa común que es la prevalencia de la libertad política sobre la que se cimentan los derechos humanos.

Podemos observar entonces, que el poder que buscamos oponer a la violencia es un acto colectivo y *neutro* en la medida en que aquello que nos reúne es una preocupación compartida pero no parcial, es decir, interesada en el mundo, pero no en el grupo particular. En cambio, la política del dominio y la violencia está frecuentemente inclinada hacia la parcialidad de a quien se asume como enemigo, de ahí que sea poco el avance que se tiene en políticas de dominio para la construcción de paz.

3.2 Del poder discursivo al poder fundacional: el contrapoder como acción transformadora

Hasta el momento hemos presentado la idea del poder como capacidad humana de actuar concertadamente (2005c, p.60), además hemos indicado que no es susceptible de acumularse pues es el resultado de la reunión entre seres humanos, pertenece al grupo y desaparece con su disolución. El poder de actuar y la capacidad de discurrir con otros por causas acordadamente comunes se opone a la violencia, a la fuerza, debido a que esta última es una forma de coacción. En *La condición humana* Arendt define que la violencia es la disolución de la política en la medida

en que representa el cierre de todo discurso, menciona que la *violencia es muda*, y agrega, *razón por la cual nunca puede ser grande*.

El poder aparece en la colectividad y por ello representa una crítica al poder jerárquico-centralizado que busca imponerse, como lo hemos descrito respecto a los rasgos de la filosofía política. Arendt presenta el poder de la colectividad basándose en la capacidad de actuar concertadamente, de él surge la trama relacional en la que, incluso, ya no pueden controlarse las acciones y las consecuencias. Por ello, es plural y contingente.

Si se vincula el poder con la eficiencia del mando, entonces el poder se distingue de la violencia únicamente en el marco institucional que reconoce sus usos legítimos, la cual se comprende como violencia institucionalizada. Arendt ha pretendido restarle importancia al tema de la dominación y descentralizarlo de los problemas políticos. Debido a ello, es más relevante pensar en la constitución de espacios para el aparecer público en los cuales pueda garantizarse y hacerse efectiva la novedad de la acción concertada, es decir, la conformación de instituciones que garanticen la libertad política.

Es conveniente aclarar que la distinción no pretende ignorar la existencia fáctica de la violencia, tampoco se trata de presentar una versión estatizada del poder, esto es, que el poder surja automáticamente en el espacio de reunión para finalmente permanecer; por el contrario, los acontecimientos del siglo XX que tanto se esforzó Arendt en comprender, son claro ejemplo de que no basta la reunión entre humanos si ellos aparecen desprovistos del reconocimiento político, es decir, del derecho básico de tener derechos (Arendt, 2006, p. 420) y que se den las condiciones en las que los seres humanos puedan actuar en libertad y en responsabilidad para mantener juntos el orden y las garantías políticas. Sin este mínimo requisito, el Estado mantendría el control y dominio sobre el individuo desprotegido. Abordaremos este asunto en el siguiente capítulo que es dedicado a los campos de concentración, sólo pretendemos apuntar aquí que en Arendt es

indispensable la libertad política y que se opone a todo acto de repetición y conformismo (2005b), puesto que la participación activa en las decisiones del Estado puede limitar el uso de la violencia institucional. A partir de esta tesis se puede comprender el proceso sistematizado y fractal del desarraigo político como violencia estructural.

Esta teorización abre nuevas posibilidades de análisis acerca del poder, ya que, si bien Arendt supone que la violencia puede justificarse, ésta jamás será legítima (2005c, p.72). Observa que tanto en la filosofía como en la política en general se ha enraizado una mayor adoración por la violencia, llaman la atención los análisis que ella dedica a los movimientos estudiantiles de los años sesenta, así como su recorrido por diferentes eventos históricos desde las revoluciones. Resaltamos en estas observaciones, que se da por sentado que toda confrontación contra el sistema debe ser violenta ya que algunos de los teóricos consideran que la violencia es un acto dignificante, es el único recurso de emancipación y cambio de condiciones políticas, en atención a esto señala la autora: “Arrancar la máscara de la hipocresía del rostro del enemigo, para desenmascararle a él y a las tortuosas maquinaciones y manipulaciones que le permiten *dominar* sin emplear medios violentos, es decir, provocar la acción, incluso a riesgo de aniquilamiento, para que pueda surgir la verdad.” (p. 89, el énfasis es propio)

Queremos detenernos a analizar dos puntos expuestos en la cita anterior, uno explícito y otro que está tácitamente asumido en el discurso. El primero hace alusión al determinismo de la naturaleza humana violenta. Al respecto Arendt cuestiona las medidas propuestas, por ejemplo, por Franz Fanon (1963), por suponer que la violencia debe ser combatida únicamente a través de la violencia; si bien Arendt considera cierto que la violencia puede contribuir a la transformación del mundo, también asume en oposición que: “el cambio más probable originará un mundo más violento.” (p.110) La autora observa con toda claridad que estas exaltaciones pueden estancar el cambio en un espiral negativo en el que la violencia conlleva a más violencia.

En segundo lugar, observamos que los glorificadores de la violencia no advierten la complejidad o fractalidad del fenómeno, a pesar de que reconocen escenarios de violencia institucional: *las tortuosas maquinaciones y manipulaciones que le permiten dominar sin emplear medios violentos* (p.89) no alcanzan a dimensionar que dichos mecanismos son ejercicios de violencia estructural que mantienen, de facto, la violencia física. Nosotros interpretamos que Arendt si lo advierte ya que ve en la violencia (física) manifestaciones del fracaso del poder de dominación, es decir, cuando es imposible mantener el control (perspectiva de la filosofía política tradicional): “Cada reducción de poder es una abierta invitación a la violencia; aunque sólo sea por el hecho de que a quienes tienen el poder y sienten que se desliza de sus manos, sean el gobierno o los gobernados, siempre les ha sido difícil resistir a la tentación de sustituirlo por la violencia.” (p. 118). De esta cita asumimos que en Hannah Arendt sí se está considerando una cierta tipología implícita en el comportamiento de la violencia pues insinúa que la violencia física es el último estallido de la violencia institucional de la política de dominación.

La violencia no puede entonces contenerse, una vez puesta en marcha se reproduce fractalmente; sin embargo, requiere de una justificación, ya que entendida como un instrumento de dominación tiene el carácter de medio para un fin ulterior pues ella por sí misma es incapaz de promover causas. El fin para el cual fue utilizada: un cambio de régimen, la lucha de clases o la revolución, debe en todo caso apostar por un momento en el que la violencia ya no reine, es decir, que se dé un retorno al poder; si bien, ésta es la ambición de muchos marxistas como Franz Fanon o, de manera local, como Adolfo Sánchez Vázquez (1967)⁴⁴, en realidad es muy poco claro cómo

⁴⁴ Sánchez Vázquez establece una conexión indisoluble de la revolución con la violencia, debido básicamente a que considera que los cambios históricos requieren de la intervención de medios violentos, sin embargo, a pesar de que defienden el carácter de medio, no queda muy claro cuáles son los mecanismos a través de los que es posible poner en práctica el valor de la no violencia. La solución que encuentra este autor, consiste en rechazar la visión metafísica desde la cual sería imposible la renuncia a la violencia; Sánchez Vázquez arremete en contra de estas posturas debido a que, según observa, ignoran el contexto socio-económico de la lucha de clases que les impide reconocer que la

ocurre el paso de la violencia a la *no violencia*. Por ello, Arendt señala en una profunda comprensión del paradigma belicista, que el riesgo del uso de medios violentos consiste en que se sobrepasen los fines propuestos y finalmente se impongan como práctica habitual: “Si los fines no se obtienen rápidamente, el resultado no será sólo una derrota sino la introducción de la práctica de la violencia en todo el cuerpo político.” (p. 109) Esta es una de las claves para comprender los juicios respecto a los logros de la Revolución francesa, si bien, ella pareciera admitir la violencia como instrumento, es decir, justificar hasta cierto punto su uso si este contribuye a la reivindicación del poder, esto sólo aplica si, la violencia finalmente retrocede ante la constitución de un nuevo orden político, de lo contrario, se trata de una violencia que ha extraviado el fin para el que sirve.

Naturalmente que resulta gravosa una afirmación de esta naturaleza, esto es, que Arendt admita la violencia después de una reiterada crítica y diferenciación respecto al poder. Martin Jay se ha encargado de señalar en Arendt este rasgo como una contradicción pues: “la separación sin fisuras entre violencia y política resulta finalmente permeable y uno se queda con la vieja sospecha de que la violencia originaria de una política persiste a un nivel profundo por muy legítima que su fundación pueda parecerles a las generaciones posteriores.” (pp. 162-163) Jay sostiene que a pesar de la distinción crítica que la autora emprendió desde sus primeras obras para separar violencia del

violencia aparece en el escenario histórico debido precisamente a este conflicto, (en el cual el uso de la violencia ocurre en una actitud de defensa y resistencia ante quienes, portadores del poder como dominación, no vacilarían en hacer uso de medios violentos). Por ello, es sencillo suponer que al dar por terminado el conflicto de clases, el fin de la historia representa el cierre de las narrativas de violencia de la humanidad; y se impondrá (dado que ningún ser humano desea vivir en violencia) una praxis no violenta: “Así, pues, si bien es cierto que la violencia —como “partera de la historia”— ha acompañado a la praxis social humana en sus virajes decisivos, toda violencia de signo positivo, trabaja en definitiva contra sí misma, es decir, contra la violencia de mañana. Por ello, al hacer posible una verdadera praxis humana —no violenta—, la violencia revolucionaria, y especialmente la del proletariado, no sólo va dirigida contra una violencia particular, de clase, de la que surge transitoriamente una nueva violencia, sino que va dirigida contra toda violencia en general, al hacer posible el paso efectivo a un estado no violento.” (p. 473) Esta afirmación de Sánchez Vázquez entra en la lógica de Schmitt acerca de que la oposición a la guerra —la violencia— a favor de la paz, debe ser ella misma una lucha violenta.

poder, parece quedar presa de la política de dominación, pues, pese a todo, late en sus tesis una postura de violencia como fundadora del Estado.

Si bien, coincidimos en que Arendt finalmente reconoce el ejercicio de la violencia en la búsqueda de los cambios sociales, nos parece que ella no alienta su uso, sino que procura un análisis apegado a las condiciones históricas de los eventos políticos que permita una mejor comprensión del ejercicio del poder. Nos oponemos a asentir que en ella permee la política de la dominación debido a los siguientes argumentos:

Primero, Arendt no propone una noción de la violencia como *partera* de la historia, debido a que ella sostiene que a la revolución no le es inherente el uso de la violencia, contrario a lo que sucede con la guerra. La revolución es un fenómeno moderno producto de una frontal oposición al modelo político de la dominación del soberano; tampoco debemos suponer que la revolución es una guerra cualquiera ya que obedece a un móvil distinto, la revolución tiene por causa la defensa de la libertad. Esto es lo que constituye para Arendt la clave de su interpretación, el sentido de la política reposa en el ejercicio de libertad como aparición pública en acción y discurso. La guerra y la revolución cuando hacen uso de la violencia han ingresado al terreno de lo pre-político y no competen más al reino de las relaciones humanas.

Por lo tanto, aquello que Jay extrajo de la introducción a *Sobre la Revolución* (2004a) refiere a cómo la violencia fundacional se interpreta a la luz de los mitos fundacionales y la tesis del contrato social, constituye para Arendt, fuentes no políticas que obedecen también a criterios extrapolíticos para constituir el orden, son muestra de una nostalgia por el origen que en una interpretación a la luz del sentido de la historia se intenta evocar a través de la violencia fundacional. Esta idea puede leerse en Roberto Esposito cuando indica que la filosofía política de la dominación se deja llevar por una noción de orden fundada en un principio metafísico o teológico, una *reductio ad unum* (2006, p.36). Así, el uso de la violencia se justifica en la referencia

al Soberano o a la élite que gobierna. Continuando la lectura del filósofo italiano, Arendt reivindicó en su estudio sobre la revolución, la pluralidad como ejercicio político que como categoría impolítica representó un rompimiento con la lógica del retorno a lo uno.⁴⁵ En resumen, sostenemos que el recurso de la violencia en las revoluciones representó un acto al margen de la política y una reacción ante la dominación.

Segundo, Jay sostiene una interpretación estatizada del poder que consiste en que una vez que se establece sólo una fuerza opuesta puede derrotarlo. Creemos que esa conceptualización no está en Arendt ya que, por un lado, en *La condición humana* es muy claro que el poder surge en la colectividad y la acción concertada, no es posible, entonces, mantener y ni siquiera garantizar ese ejercicio colectivo debido básicamente a que depende del consenso, es decir, de la capacidad para llegar a acuerdos a través de la práctica discursiva. Este argumento invalida el supuesto del poder de mando y su acumulación, de tal manera que el uso de la violencia no avala ni abona nada a la noción de poder.

Por otra parte, en *Sobre la revolución* Arendt comenta que cuando la violencia juega un valor importante en la revolución ella debe conceptualizarse como un acto antipolítico; puesto que, el poder surge desde abajo, de manera horizontal para hacer frente a la ruina de la autoridad, esto es, a la impotencia del mandatario. De esta manera, la violencia pretende desempeñar la función de la lógica mando-obediencia, pero debe hacerse de manera temporal para evitar el riesgo de la naturalización de la violencia.

Tercero, la lógica de la dominación no es exclusiva de las filosofías políticas, sino que como narrativa belicista acompaña un paradigma investigativo en historiadores y teóricos de la política:

⁴⁵ Si bien es cierto que Arendt pretendió resaltar el sentido de los grupos políticamente organizados y la capacidad de llegar a acuerdos contra las lecturas históricas de la revolución, detalla que parte del fracaso de ambas revoluciones, pero de manera muy clara en la Revolución francesa, fue que tuvieron que recurrir a la fundación basada en un principio absoluto que fue la idealización del pueblo.

Arendt, es muy clara en *Sobre la revolución* respecto a que la teoría política no tendría nada que decir acerca de la violencia pues no existen palabras que expresen dicho fenómeno, la autora alude a la definición de política como acción discursiva, de tal manera, que, si la violencia es muda también impone silencios, entonces la teoría política debe, consecuentemente, enmudecer ante un fenómeno que a todas luces se opone a la práctica política. Por ello, dicho con mayor claridad, representa más bien una oposición a la política pretender estudiar la violencia por sí misma pues se corre el riesgo de una sobre-ponderación y promoción. Una teoría de la violencia debe entonces indagar acerca del contexto político que la pone en marcha y los fines que ella persigue. Así, Arendt acusa a los investigadores de resumir las revoluciones a los acontecimientos violentos y renegar de medidas posteriores para la fundación de un nuevo orden político:

Tal tentación, en la que incurre el historiador debido a que es sobre todo un narrador, va unida a una teoría, mucho más perjudicial, según la cual las constituciones y la fiebre constitucionalista, lejos de ser una expresión del verdadero espíritu revolucionario del país, en realidad se debieron a las fuerzas reaccionarias y significaron la derrota de la revolución y su paralización, de tal forma que -en buena lógica- la constitución de los Estados Unidos, la culminación del proceso revolucionario, es concebida como el resultado real de la contrarrevolución. (2004a, p. 190)

Aquí refiere a la teoría que sustenta la lectura de los historiadores, la cual consiste en suponer que la Revolución fracasó con el arribo de las negociaciones y los constitucionalistas; la interpretación se encuentra en la misma lógica del orden metafísico, es decir, en la apelación a una teología política violenta que imponga orden y justicia. En este punto Arendt toma distancia, si bien es verdad que en su obra se analiza el acto fundacional, no lo hace en consideración de un elemento metafísico, sino, por el contrario, la fundación del nuevo orden recae en la noción de poder como capacidad para llegar a acuerdos. Si afirmamos con Arendt y Jay que las revoluciones

son fundacionales, no lo son porque recurran a la violencia, sino por la capacidad de concertación y organización colectiva que se opuso a la fuerza de dominación.

En resumen, hemos mostrado que, si bien la violencia puede contribuir a la fundación de un nuevo orden ella no tiene capacidad para crear nada nuevo, por el contrario, las prácticas violentas que extravían su fin contribuyen a la destrucción de posibilidades constitutivas, es decir, a la generación de espacios para la práctica política. Con el fin de entender mejor esta otra faceta del poder concebido por Arendt, nos servimos del concepto de “contrapoder” presentado por Luis Villoro en su libro *El poder y el valor*.

El filósofo mexicano parte del mismo enfoque de crítica al pensamiento político tradicional y expresa que la lucha contra el poder de dominación, de la búsqueda del poder por sí mismo, cae en una paradoja que parece insalvable desde una lógica belicista como la de Schmitt, que consiste en pretender hacer frente al poder de la dominación con un poder igual de confrontación., Villoro asume, como Arendt, que la lucha contra el poder de dominación obedece a la búsqueda de la libertad, lógica pretensión de quien estando sometido busca liberarse. No obstante, la libertad no se agota en el sentido estricto de la liberación; no consiste exclusivamente en un acto emancipatorio, sino en el de ofrecer condiciones en las cuales se garantice el actuar colectivo. Villoro salva la paradoja poniendo sobre la mesa una noción de poder contrario al poder de dominación: el *contrapoder*: “Frente al poder impositivo hay otra forma de poder: el que no se *im-pone* a la voluntad del otro, sino *ex-pone* la propia. Entre dos partes en conflicto, la una no pretende dominar a la otra sino impedir que ella lo domine; no busca substituirse a la voluntad ajena, sino ejercer sin trabas la propia.” (1997, p. 86)

En una dirección que va de Arendt a Villoro proponemos que la noción de contrapoder que *ex-pone* representa el ejercicio discursivo del agente político debido a que requiere de la *ex-posición* en la escena pública con los claros riesgos de publicidad y reconocimiento. Villoro asume

entonces que frente a un poder invisible que se impone, que hace uso de recursos coercitivos, se actúe en contrapoder, en una franca y visible oposición al mandato y la violencia: “El contrapoder, en cambio, intenta detener la violencia del poder. Puesto que no *im-pone* sino *ex-pone* su voluntad ante los otros, su ámbito es el de la comunicación, no el de la violencia. Si pudiera ser totalmente puro sería no-violento.” (p. 87)

Advierte el autor que han sido raros los casos en los que la lucha del contrapoder ha sido completamente no-violenta, alude a los movimientos exitosos consabidos por la mayoría como el de Gandhi, ⁴⁶ Martin Luther King⁴⁷ o la revolución de terciopelo, como grandes hazañas pacifistas.⁴⁸ Sin embargo, el mismo potencial del poder de dominación arrincona los movimientos hasta obligarlos al uso de la violencia, no obstante, ésta nunca estará al nivel de la violencia del

⁴⁶ Arendt señala en *Sobre la Violencia* que, si Gandhi se hubiera confrontado con Rusia o Alemania, y no con Inglaterra otro hubiera sido el resultado (p. 73), no por el valor de la lucha o por las acciones mismas del movimiento sino porque los instrumentos de violencia eran mayores en el caso de los primeros países mencionados, es decir, que estarían dispuestos a ejercer una mayor violencia hasta la aniquilación. Si interpretamos bien a Villoro, esta escalada de violencia por parte del poder, obligaría al contrapoder del movimiento de Gandhi a, finalmente, optar por un uso —mínimo— de la violencia como defensa y no como coacción, según advierte el autor: “En el contrapoder la violencia solo puede ser contextual.” (p. 87)

⁴⁷ Arendt ya no pudo atestiguar el ejemplo de Checoslovaquia como una lucha pacifista que llegó a su consolidación en 1989 (catorce años después de la muerte de la autora). Sin embargo, ella si estaba enterada de las transformaciones del socialismo en el modelo checoslovaco realizado durante la denominada Primavera de Praga (1961). En la entrevista realizada por Adelbert Reif en 1970, que posteriormente recibió el título “Pensamientos sobre política y Revolución”, Arendt es cuestionada acerca del ejercicio del socialismo humanista, entre diversas valoraciones que hacer respecto al socialismo y la inclinación de países pequeños a adoptar este modelo; resaltamos un enfoque que se mantiene más o menos en la misma línea que la valoración a Gandhi expresada en la nota anterior: “No creo que la Unión Soviética hubiera procedido en Checoslovaquia como procedió si no hubiese estado inquieta por su propia oposición interna, no sólo por la oposición de los intelectuales, sino por la oposición latente de las propias nacionalidades.” (2015, p. 166) En estas últimas líneas se establece una distinción fundamental entre el poder del Estado, constituido como estado-nación, a aquel como la Unión Soviética compuesta por estados satélite, en ese sentido parece advertir que el problema era el temor a la descentralización. La idea principal es que la primavera de Praga no hubiera existido de no haberse dado, inicialmente, el proceso de desestalinización.

⁴⁸ Las observaciones descritas en las notas anteriores pueden dar la idea de rechazo a los movimientos pacifistas, pero no es así, por el contrario, ella pretende mostrar que el poder de fundación es posible en la medida en que el poder como fuerza de dominio no enfrenta al contrapoder con los instrumentos de violencia, sino que se abre a condiciones de concierto y alianzas. Ella ve con buenos ojos los movimientos de los años sesenta de desobediencia civil en Estados Unidos, y al respecto señala en la entrevista “Pensamientos sobre política y Revolución” que: “a esta generación de las que la precedieron, lo primero que descubro es su determinación a actuar, su entusiasmo por la acción, la seguridad de ser capaz de cambiar las cosas por el esfuerzo propio.” (p. 154) Detalla el avance y logros de estos movimientos como los derechos civiles del Sur, y culmina parte de sus reflexiones asegurando que lo que caracterizaba a esos movimientos era la confianza en que podían cambiar lo que no les parecía correcto y con gestos de solidaridad alcanzaron importantes transformaciones. Dicho lo anterior, podemos diferenciar entre un rechazo a los movimientos pacifistas ramplones (como el de los hippies) y los movimientos que sí lograron constituirse como grupos políticos organizados con proyectos específicos de transformación.

poder porque, en principio, no cuenta con los instrumentos para confrontarla; de ahí que la violencia usada en el contrapoder cesará con el reconocimiento de su propia voluntad. De ese modo, se realiza un uso negativo de las pretensiones de la no violencia: la huelga, la resistencia organizada, la desobediencia civil, etc. En cambio, para que el contrapoder sea no violento en términos positivos se busca la introducción de nuevos valores tales como: la cooperación, la negociación y el diálogo, como acciones pacifistas. Todo esto implica, de acuerdo con Villoro, que el “máximo contrapoder tiende a establecer la mínima violencia.” (p.87) y siguiendo la conceptualización de Arendt, relacionar el poder con la no violencia es en sí misma una redundancia. (2005c, p.77)

Otra de las características que propone el filósofo mexicano y que nos parece está en relación con la idea de la filósofa alemana es que el contrapoder tiene como fin la abolición del poder impositivo, de ahí que lo consideremos fundacional. El contrapoder debe aspirar a cambiar el orden político, pero no a sustituir el poder establecido en el sentido en que finalmente ejerza el poder de dominación, por el contrario, su intención debe ser la de transformar el espacio público para el ejercicio colectivo de la práctica política. Por ello, no basta con derrocar para remplazar, pues se intercambian papeles y se eterniza la violencia; es preciso que el cambio o la fundación ocurra con el fin de limitar y controlar el uso de la violencia.

Visto desde Arendt, el contrapoder cumple con la intención de refundar el Estado para garantizar el espacio público y la aparición colectiva, por ello no se trata de una fundación deseada por las filosofías políticas tradicionales, no es una apelación a un principio metafísico que funda e impone, sino se trata de una fundación posmetafísica (posfundacional) que, al carecer de principio unificador apela a una exigencia de acción colectiva. El espacio público como espacio de libertad siempre está en riesgo de ser absorbido por el poder de dominación, de ahí que la acción colectiva y la garantía de libertad política sean antídotos contra el retorno a la violencia, a decir de Villoro:

“El círculo de poder y la violencia no se rompe con la inacción y la pasividad. Pero tampoco con otro poder y otra violencia. Sólo puede “escapar al poder”, como quería Sócrates, quien opone al poder de la coacción el contrapoder de una voluntad común, consciente del peligro permanente de convertirse ella misma en otra forma de poder coactivo.” (p. 91)

Villoro comparte con Arendt la tesis de que el contrapoder no puede acumularse, es contingente y asociativo. Así, toda intención por perpetuar el contrapoder reproduce aquello que intentó abolir. El poder fundacional consiste entonces en fomentar la creación de instituciones que permitan la manifestación de la libertad y el correspondiente reconocimiento político, de acuerdo con esta idea, Albrecht Wellmer considera que la libertad juega un papel determinante en la conformación de un modelo político que apuesta al debate público, así, el autor comenta en su artículo dedicado a la revolución que:

El argumento principal de Arendt —en *Sobre la revolución*— puede entonces formularse como sigue: el gusto por, y la experiencia de, la libertad sólo se da a través de las distintas formas de participación activa en los asuntos comunes. La idea de libertad política se articula, por lo tanto, con una red de instituciones y asociaciones, formales e informales, que permita que la libertad pueda surgir y se convierta en una experiencia real en la medida en que los “asuntos comunes” sean, por así decir, físicamente tangible para unos participantes que podrán negociar de forma autónoma sus propias preocupaciones inmediatas. (2008, p. 107)

Sin las garantías para la libertad política es imposible generar condiciones y capacidades para transformar conflictos y promover la cooperación en los asuntos humanos.

Hasta aquí podemos señalar que la justificación de la violencia en casos de revoluciones tiene como límites la fundación del orden y el espacio para la política, sin embargo, insistimos en la tesis de que dado el carácter instrumental de la violencia por sí misma es incapaz de generar

algún cambio. Razón por la cual, acotar el sentido de la historia a la narración de gestas violentas es una reducción peligrosa, la fundación o el cambio de orden político no ocurre tras la violencia, ya que, si finalmente se impone el poder del Estado se establece un retorno conservador, en cambio, si el contrapoder gana terreno es necesario suspender la violencia para el acto fundacional.

Dicho con mayor precisión, el análisis de las revoluciones no tiene por intención reivindicar las acciones violentas con fines políticos, como puede verse en los glorificadores de la violencia, sino en permitir comprender que el acto fundacional, si bien coincide con la revolución, no es producto de ella sino resultado de la cooperación y de las alianzas que permitieron crear proyectos comunes, en este paso al acuerdo Arendt cifra la superioridad de la Revolución americana frente a la francesa: “los hombres de la Revolución francesa, al no saber distinguir entre violencia y poder, y convencidos como estaban de que todo poder debe proceder del pueblo⁴⁹, abrieron la esfera política a esa fuerza natural y prepolítica de la multitud y fueron barridos por ella,” (p. 249) en cambio, para los revolucionarios en América: “el poder surgía cuando los hombres actuaban de común acuerdo y se coaligaban mediante promesas, pactos y compromisos mutuos. (p.250). Dicho lo anterior, se concluye que el carácter fundacional de la política acontece cuando el poder es capaz de formar alianzas en las que los pactos y las promesas hagan efectiva la libertad política, debido a que, según lo concibe Arendt en su artículo ¿qué es la libertad?: “Sin un ámbito público políticamente garantizado, la libertad carece de un espacio mundano en el que pueda hacer su aparición.” (1996, p. 160) Y ante esta ausencia, no existe ni la politización de los espacios de reunión, ni la práctica efectiva y dignificante de los derechos humanos.

⁴⁹ El acto fundacional de la Revolución francesa se sostuvo en un principio absoluto que es el pueblo, con ello se dejó fuera la importancia de la participación política y la necesidad de fundar a partir de la racionalidad ampliada.

3.2.1 Hacia una tipología del poder

Hasta el momento hemos presentado la manera en que Arendt desarticula la interpretación de la política vinculada con la fuerza y la violencia, para ello presenta una versión complejizada del poder en función de escenarios diversos. A partir de esta idea nos atrevemos a sostener, que en la obra de Hannah Arendt se observa una tipología del poder consecuente con la indagación acerca del origen de la política, tipología que considera tres comportamientos distintos del poder: de *reunión*, *discursivo*, y *fundacional*. Antes de acotar los rasgos y características de ellos, quisiéramos vincular la clasificación con la manera en que Esposito interpreta el origen de la política en la autora alemana, esto con el fin de mostrar que la tipología que proponemos obedece a una profunda comprensión del pensamiento político occidental.

En el texto *El origen de la política ¿Hannah Arendt o Simone Weil?* (1999), Esposito cruza las interpretaciones de estas autoras a través de la pregunta medular acerca del origen de la acción política, y encontrar esta lectura común le permite ir desarticulando los elementos que componen cada lección sobre política. El hilo conductor reposa en la interpretación del poema homérico *La Ilíada* con el origen de la política, es decir en el paso de *pólemos* a *pólis*, la conexión entre ambos puede interpretarse a la luz de dos ideas: una que supone que el origen de la política radica en la violencia la cual prevalece en la modernidad, y la otra, que una vez llegada a la conformación de la política, la violencia debe quedarse fuera, a nuestro parecer es la opción griega, y de manera superficial se creería que es la opción arendtiana. No obstante, Esposito reconoce que la propuesta de Arendt no se inscribe en esa dicotomía (p.29), ella, deconstruye las polaridades, advirtiendo, como lo indicamos líneas atrás que la violencia no es creadora de poder, incluso si propusiéramos dejarla fuera, como en su momento quedó ejemplificado con Sánchez Vázquez o el mismo Sartre. La violencia debe ser sustituida por la capacidad de llegar a acuerdos para el origen de la *pólis*:

este es el verdadero sentido de la expresión de Serrano respecto a Arendt en cuanto a que el origen de la política es el consenso.

El sentido de esta tercera opción se sustenta en una compleja interpretación vinculada con su propia antropología del conflicto, de esta manera el origen recibe tres acotaciones que se manifiestan en el ejercicio del poder y a través de los cuales es posible dotar de una cierta permanencia a la esfera pública: *la natalidad, exposición de la singularidad (venir a la presencia) y la posfundación o reconfiguración*.⁵⁰ Las tres han sido descritas en páginas anteriores, pero aquí trataremos de vincularlas con el ejercicio del poder.

Sabemos que Arendt retoma de San Agustín la capacidad iniciante, es decir, la tesis que diferencia entre *principium* e *initium*: “[*Initium*] ergo ut esset, creatus et homo, ante quem nullus fuit («para que hubiera un comienzo, fue creado el hombre, antes del cual no había nadie») (2005a, p.207). En esta frase, Arendt cifra la distinción entre el origen de la creación de la tierra y comienzo como libertad; así pues, la cualidad del ser humano es la de comenzar, insertarse en el mundo y establecer la novedad. Ontológicamente, el ser humano está en el mundo para ser diferente a otros y actuar en concordancia con su novedad. De ahí que el poder inicie con la distinción y la capacidad iniciante (cifrada en el nacimiento y cuyo rasgo ontológico es la natalidad). La natalidad la vinculamos con el *poder de actuar o de reunión*.

La pluralidad como la cualidad de ser distintos en la igualdad, es mostrada en un llamamiento hacia el espacio público en el que se expone la persona para la conformación de una identidad política; así, en Arendt es medular comprender que la pregunta por el *quién soy* se postula desde la exterioridad y es recogida por la descripción y relato de las acciones y discursos, a propósito comenta la autora: “Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son,

⁵⁰ Para comprender a detalle la particularidad filosófica de cada una de las acepciones que Esposito rastrea en las lecturas que Arendt realiza de san Agustín, Heidegger y Benjamin, remitimos a los capítulos del 3 a 6 de la obra *El origen de la política*. (pp.27-62)

revelan activamente su única y personal identidad y hacen aparición en el mundo humano, mientras que su identidad física se presenta bajo la forma única del cuerpo y el sonido de la voz, sin necesidad de ninguna actividad propia.” (2005a, p. 208) La singularidad se configura a través del encuentro con la pluralidad y se proyecta en la capacidad de generar alianzas, acuerdos, pactos. Esta acepción del origen (venir a la presencia) lo denominamos *poder discursivo*.

Finalmente, el tercer origen, es precisamente la acepción a través de la cual Arendt da el golpe de gracia a la relación violencia-política que consiste en advertir que la manera de hacer perdurar el orden social o los arreglos entre humanos radica en la fundación de un estado sustentado en la ley, en instituciones que reactiven el origen —*initium*— de la política, dicho de otro modo, *el espacio que garantice las condiciones de libertad para hacer visible la identidad política*. La fundación de un cuerpo político que permita la actividad plural de los ciudadanos y no uno que, bajo la política del dominio, promueva la desaparición de la política ciudadana. Por ello, el paso de *pólemos* a *pólis*, como se describe en filosofías políticas de dominación, resulta una reducción y de hecho se conciben como mera sustitución, de ahí que se haga válido el conocido adagio de si quieres la paz prepárate para la guerra, pues se comprenden como remplazos. Nosotros observamos en su acepción del origen como fundación que es un proceso continuo que denominamos *poder fundacional*. Arendt comenta en *Sobre la revolución* que:

el poder sólo aparece allí y donde *los hombres se reúnen con el propósito de realizar algo en común* (1), y desaparecerán cuando, por la razón que sea, se dispersen o se separen. Por tanto, *los vínculos y las promesas, la reunión y el pacto son los medios por los cuales el poder se conserva* (2); siempre y cuando los hombres logren tener intacto el poder que brotó de su seno durante el curso de una acción o empresa determinada, puede decirse que se encuentran *en pleno proceso de fundación, de constitución de una estructura secular*

estable (3) que dará albergue, por así decirlo, a su poder colectivo de acción. (pp. 239-240 el énfasis y numeración son propios)

Esta cita no parece reveladora en términos de tipología, debido que en ella están contenidas las tres acepciones o momentos del poder político: el *poder de reunión*, el *poder de llegar a acuerdos (discursivos)* y el *poder fundacional*. En ella se observa claramente el proceso descrito y se consolida la idea de que la complejidad del poder imposibilita la reducción dicotómica entre guerra-política, violencia-paz, al respecto comenta Esposito: “Así, «el segundo origen» —la política con los caracteres que Arendt le atribuye— puede incorporar todo el *potencial positivo* del «primero», descartando contemporáneamente el mismo *negativo*, esto es, el «agonismo» sin el antagonismo, la competición sin la violencia y la inmortalidad sin la muerte.” (p. 52) Nos parece relevante detenernos a comprender el señalamiento respecto al potencial positivo del primer origen, a saber, el poder de actuar o el poder de reunión.

Líneas atrás sostuvimos que la natalidad como primera acepción del origen de la política expresa la capacidad de iniciar y detona la iniciativa de la acción. Sin embargo, en ella no está contenido que dicha acción sea necesariamente un rasgo positivo o propositivo; por el contrario, dado que es mera capacidad de acción, ella puede emerger de escenarios convulsionados o actuar con la pasión de la violencia (y por ello el poder es suspendido por la violencia), esto se comprende bien a través de la metáfora de la violencia como punto ciego de la natalidad expresado por Fina Birulés (2007, p. 126), si bien la violencia ha acompañado el proceso de la revolución, no es ella la que causa la fundación política, es decir, el origen y la iniciativa, la autora ilustra esta reducción con la analogía del parto, señala que si bien el nacimiento viene acompañado de dolor, no es el dolor la causa del nacimiento, dicho así, la violencia no genera el orden o el cambio político. Birulés retoma de las interpretaciones de Arendt la siguiente idea:

Así la violencia nació en el momento en que «los necesitados» fueron confundidos con una necesidad histórica ineluctable, a la que la virtud revolucionaria debía sacrificarlo todo. De modo que los revolucionarios franceses, por espíritu de compasión, permitieron que el espacio público fuera invadido por preocupaciones privadas, domésticas y administrativas; por asuntos de administración y no por los vínculos a la persuasión. (p.120)

La capacidad de iniciar puede quedar presa de sentimientos privados como lo indicamos en apartados precedentes y, por otra parte, puede convertirse en valores o intereses que sirven a la política como dominación, razón por la cual Arendt concibe que las revoluciones fracasaron pues no lograron la conformación de un nuevo orden para la libertad; así mismo, Luis Villoro señaló en un artículo dedicado a Adolfo Sánchez Vázquez (2009) que: “la ruptura revolucionaria ha fracasado siempre porque, buscando la realización plena de los valores sociales, logró su contrario, la opresión.” (p. 181) En resumen, se creyó que la violencia revolucionaria podría producir un cambio radical que, fuera de sus intereses iniciales, terminó fundamentando algunos de los movimientos tiránicos o dando paso al totalitarismo, en esta lectura cabe entonces suponer que la violencia está en el origen de la política si con ello nos referimos a una sustitución de mando, pero si pensamos en la política como reordenación o reconfiguración entonces se trata más bien de una **frustración** del *poder de reunión*. De manera explícita podemos sostener que en la natalidad como —primer— origen de la política reposa la simiente de la conflictividad, en ella se abre precisamente la alternativa entre el uso de medios violentos o medios pacíficos para transformar conflictos.

Retomemos la idea del contrapoder expuesta líneas atrás, el poder de reunión o acción es contrapoder aplicado en su versión negativa⁵¹: la desobediencia civil, la revolución como

⁵¹ Con versión negativa nos referimos a que las consignas propuestas suelen ser de oposición, es decir, *no* a la guerra, *no* a la separación, *no* al racismo; y propiamente no avanzan a la transformación positiva del conflicto porque no necesariamente operan la cooperación y el diálogo que son capacidades positivas de contrapoder.

resistencia, si bien pretenden ser pacíficas ellas pueden responder con violencia si han sido acorraladas, como ya hemos detallado en desarrollos anteriores; sin embargo, quisiéramos avanzar en esta conexión con Villoro sobre todo en el análisis del fracaso del contrapoder al sustituir el poder dominante. Él advierte que cuando el contrapoder se pervierte borrando la diferencia entre la lucha *contra* el poder de la lucha *por* el poder, es decir, cuando por el valor común —la pobreza o la liberación como intereses privados son llevados a lo público— se convierte en lo prioritario y, por tanto, se está dispuesto a disponer de medios violentos para alcanzar un fin, por ello:

el contrapoder se pervierte en una forma más de poder impositivo; es un rayo más en la rueda sin descanso del poder y la violencia. Y sólo hay una vía de escapar a esa rueda: acabar con el deseo de poder por sí mismo. Implica desprenderse del interés personal de dominar y excluir a los demás, y convertir la propia acción en una afirmación del bien de todo; obliga, en su límite, a renunciar a la voluntad de poder para sí mismo. (1997, p. 90)⁵²

⁵² Villoro ilustra esta práctica con el movimiento zapatista en el cual observa una crítica a la voluntad de poder. Nosotros hacemos una lectura del movimiento en analogía con las interpretaciones de Arendt respecto a la revolución americana, en la medida en que las armas deben abandonarse si deseamos construir escenarios de justicia y dignidad, razón por la cual optan por los medios de negociación. Así pues, el contrapoder de los zapatistas se ha alejado del poder de dominación y se ha mantenido en el recurso del contrapoder, con este propósito, Villoro cita al EZLN (1996): “Nosotros no luchamos por tomar el poder; luchamos por democracia, libertad y justicia. Nuestra propuesta política es la más radical que hay en México (y tal vez en el mundo, pero es pronto para decirlo). Es tan radical que todo el espectro político tradicional (derecha, centro, izquierda y los otros de uno y otros extremos) nos critican y se deslindan de nuestro “delirio”.” (pp.90-91, nota a pie 3) Así pues, el poder de reunión debe ceder el paso al poder discursivo, ya que como indica Arendt en *La condición humana*: “sin el acompañamiento del discurso, la acción no sólo perdería su carácter revelador, sino también su sujeto.” (p. 208) En este sentido, Villoro interpreta el movimiento zapatista como un ejercicio de poder de negociación y la capacidad de llegar a acuerdos que se hicieron presentes ante la ausencia de una verdadera democracia en la que hubiera u ocurriera la participación política, en este caso, de la pluralidad indígena. Para una mayor comprensión del movimiento del EZLN en relación a las tradiciones políticas en México sugerimos el excelente artículo de Ambrosio Velasco (1998) “Liberalismo y republicanism: dos tradiciones en la democratización en México”, en el que asume que el principal problema en este conflicto es la confrontación entre el modelo republicano de los zapatistas contra el modelo liberal del gobierno Federal. El artículo es muy cercano a la propuesta de Villoro en la que concibe que la democratización consiste en: “el reconocimiento de la pluralidad y la necesidad de una representación adecuada, equitativa y justa, de los diversos grupos, etnias, clases y organizaciones que buscan una redefinición de su identidad en la nación y con ello una redefinición de la identidad nacional. Así pues, la propuesta democrática del EZLN está basada en una revaloración y exigencia de reconocimiento dentro del Estado nacional de la pluralidad cultural de los pueblos indígenas.” (p.131) Uno de los elementos del carácter republicano de EZLN es el reconocimiento de la pluralidad y la renuncia al valor común —absoluto— en el que se basa la fundación, en palabras de Villoro: “La lucha por la autonomía es una forma de la lucha por una democracia participativa en todos los ámbitos sociales.” (p.375) Podemos observar entonces, que el contrapoder positivo debe permitir el flujo hacia la fundación de un orden que garantice el ejercicio de poder con autonomía y participación.

De lo anterior, se deriva que el poder de reunión requiere del poder discursivo para su dignificación debido a que puede ser remplazado por la violencia, únicamente el poder como discurso pone en acción la capacidad para transformar conflictos, por ello, si la natalidad es el vértice entre violencia y paz; **la pluralidad representa el paso al frente hacia los procesos de paz.**

Interpretamos este paso a través de la metáfora de la destrucción de Troya y la conformación de Atenas, presentado por Esposito. Se trata de exponer de qué manera Grecia introdujo el espíritu agonal en el espacio público, es decir, cómo ocurrió el paso del guerrero al ciudadano, solamente en el último puede brotar el poder discursivo, es el único capaz de acordar por el orden y la paz.

Empero, la descripción del paso del espíritu combativo al del discurso (de la destrucción a la construcción) parece reducir el poder a la relación binaria paz-violencia, pues son concebidas de manera estática, por ello insistimos en que el poder es un *proceso* fundacional pues en la medida en que los seres humanos pueden conservar su capacidad de reunirse y de llegar a acuerdos, puede también prevalecer el orden sobre la destrucción; retomemos las palabras de Arendt anteriormente citadas: “siempre y cuando los hombres logren tener intacto el poder que brotó de su seno durante el curso de una acción o empresa determinada, puede decirse que se encuentran *en pleno proceso de fundación, de constitución de una estructura secular estable que dará albergue, por así decirlo, a su poder colectivo de acción*” (p. 240), el acto fundacional reposa, entonces, en la conservación de la acción transformadora del poder.

Por lo anterior, sostenemos que el proceso no ocurre con base en dicotomías o sustituciones binarias, es, hemos advertido, trídico, se trata de una tipología triangulada del poder que termina constituyendo un *continuum*. Sirviéndonos de la lectura de Esposito, el triángulo se ilustra con la

analogía del tercer origen en Roma⁵³, retomemos la idea: “Se trata del tercer origen, que viene a saldar la distancia que separa todavía al primero (Troya) del segundo (Atenas) en una más amplia figura originaria, liberada finalmente de su residuo de violencia.” (p. 55) Liberación que ocurre a través de la distancia, de la imparcialidad esencial para Arendt en la conformación del espacio público, es decir, en escenarios en los cuales no se reinserte la violencia como herida. Roma, a pesar del relato fratricida, no es hija de la violencia, sino de la ley, ella representa una limitación de la violencia a la luz de una paz continuada, la *pax romana*. Nuevamente con Esposito: “de este modo, si Grecia reemplaza a Troya destruyéndola, Roma sustituye a Grecia reedificándola.” (p.58) La recepción que el autor italiano hace de las múltiples referencias a Roma en la obra de la pensadora alemana nos permite argumentar que, a diferencia de la lógica fundacional al interior de la política de dominación que promueve un cambio radical de la violencia, el acto fundacional es como la memoria de un pasado que representa la reactivación del poder colectivo. Que Roma comparta su origen con Atenas debe interpretarse a la luz del *continuum* del poder y la capacidad de iniciar de nuevo, al respecto leemos en Arendt:

Por eso es tan importante la guerra de Troya, repetida sobre suelo italiano, a la que el pueblo romano remontaba su existencia política e histórica, no finalizará a su vez con una aniquilación de los vencidos sino como una alianza y un tratado. No se trataba en absoluto

⁵³ Las referencias a Roma en la obra de Arendt son frecuentes, ella le otorga un valor importante en la conformación de la tradición política a diferencia de las valoraciones que hacen filósofos como Hegel o la misma Weil, con la que es contrastada en el libro de Esposito. En *Introducción a la política* (¿Qué es la política?) (2008), la pensadora alemana comenta lo siguiente: “Los romanos eran el pueblo gemelo de los griegos porque atribuyeron su origen al mismo acontecimiento, la guerra de Troya; porque no se tenían por hijos de Rómulo sino de Eneas, por descendientes de los troyanos (como los griegos sostenían serlo de los aqueos). Por lo tanto, *derivaban su existencia política conscientemente de una derrota a la que siguió una refundación* sobre tierra extranjera, pero no la refundación de algo absolutamente nuevo, sino *la renovada fundación de algo antiguo*, la fundación de una nueva patria [...]” (pp. 200-201 el énfasis es propio) Con esta idea, la autora atribuye a la fundación un carácter de renovación en un sentido en el que ella nunca puede ser concebida como un empezar radicalmente de nuevo, como de alguna manera se pretendió en la revoluciones; el golpe de la violencia revolucionaria pretende ser tan radical que borre todo el pasado, la fundación de Roma deja claro que la política es la reconfiguración de un pasado, de ahí que para los romanos tenga tanta importancia la tradición y la autoridad.

de atizar otra vez las llamas para invertir el desenlace [venganza], sino de concebir un nuevo desenlace para esas llamas. (pp. 203-204 el corchete es propio)

La apreciación respecto a Roma esclarece la otra acepción de fundación que, si bien deja tras de sí un pasado violento —una guerra—, ella no es un producto de la misma, sino su reverso, no se trata de reconfigurar un poder que pueda contraatacar y vengarse sino uno que sea capaz de actuar a través de la conciliación con el extraño. Así, la diferencia sustancial entre la metafórica Grecia y la metafórica Roma descansa en que mientras la primera concibió la política como un asunto interno, un replegado dentro de las murallas después de la guerra (entre amigos); la segunda se fundó en la conciliación con el exterior, a través de la admirable capacidad de pactar con los enemigos. Ello permite a Arendt afirmar que la política surgió precisamente en suelo italiano.

Su fundación representa un ajuste de cuentas en la medida en que se reactiva aquello que se suponía destruido. Un acto de justicia para los vencidos sobre el que se erige todo posible pacifismo debido a que, por un lado, es una expresión política de la capacidad de iniciar de nuevo —reactivación del poder de reunión y discurso—, así como una expresión práctica de la imparcialidad homérica que tanto admiraba Hannah Arendt: “Es como si a la ambivalencia e imparcialidad poética y espiritual del poema homérico le secundara una realidad plena y completa que realizara algo que, de otro modo, jamás se hubiera realizado en la historia y que, aparentemente, tampoco puede realizarse en absoluto, a saber, la plena justicia para los vencidos [...] por parte del transcurso histórico mismo.” (p. 202)

Relevante para la presente investigación es que la posibilidad del acuerdo o la alianza se sustenta en el reconocimiento de que en la lógica binaria del conflicto es imposible que ambas partes sobrevivan, es decir, que en la opción guerra-paz, se opta por una paz radical y estática que llega del aplastamiento del enemigo, esa es la lógica binaria entre Troya-Atenas. Roma disuelve la disyuntiva abriendo escenarios de conciliación, buscando una lógica que admita que en cualquier

acción u opción hay consecuencias para ambas partes. Se trata de reconocer que aun en el conflicto más hostil se despliega un mundo común que únicamente puede subsistir en el acuerdo, creemos que este es el sentido de la imparcialidad: permitir que el encuentro se dé a pesar de la diferencia por el cruce de elementos comunes, la renuncia al absoluto, a la versión única, a la imposición, es un poder que ex-pone, a partir de la pluralidad, su singular perspectiva del mundo y desde la discursividad neutra. Villoro subraya que el éxito de movimientos pacifistas como el de Sudáfrica o India ocurrieron gracias a que se negaron a asumir la misma práctica de violencia de la que intentaban liberarse, de esta manera supone que la liberación ocurre cuando se tiende la mano a su antiguo opresor (2009, p. 184). **Tender la mano es el inicio del acuerdo y la reconciliación.**

Dicho lo anterior, sostenemos que Arendt apuesta a una tipología del poder que permite una construcción compleja de la política en la cual libertad y reconocimiento son elementos centrales para la conformación del espacio público con justicia y dignidad, como dicta toda consigna pacifista. La tipología del poder (de reunión, discursiva y fundacional) no son, empero, opciones en el sentido en que alguien pueda elegir uno y renunciar a otro, se trata de un proceso de la acción política que sólo queda en suspenso cuando el grupo de seres humanos interesados en el mundo común, se separa, y cuyo alejamiento no representa un cierre del diálogo o de la alianza sino un replegado propio de la misma condición humana.

Hemos denominado *continuum* a los sucesivos momentos del poder porque pretendemos enfatizar que la política no es un estado o mejor dicho no está fija, sino que se trata de un proceso con diferentes facetas. La valoración de Roma en el caso de Arendt, muestra lo mismo que en el caso de las revoluciones: el tesoro de la fundación o del cambio político en estrecha conexión con la esperanza y la transformación; que, en ambos casos, haya finalmente fracasado, dicha práctica sólo es expresión de la creciente frustración del poder y de la pluralidad. Así pues, la dominación

como práctica política se da en el arrebató de la libertad, que carecía de espacios mundanos para el encuentro y reconocimiento, es decir, para hacerse efectiva la dignidad.

Para finalizar, queremos señalar que la tipología del poder en Arendt representa, de acuerdo a nuestra interpretación, el envés de la tipología de la violencia de Johan Galtung desarrollada en el primer capítulo de la presente investigación. Con ello no queremos sostener que se trata de una crítica o una sustitución, sino de un reverso positivo en la medida en que al corresponderse presentan momentos de oposición.

El triángulo de la violencia (directa, estructural y cultural) se presenta también como un proceso continuo que en esta investigación denominamos *fractal*, ello significa que todo acto de violencia es multiplicador y genera a su vez nuevos fenómenos al grado de hacer invisibles los factores de su origen. Debajo de todo golpe o humillación acometida de manera directa se encuentra una estructura que ignora y legitima tales actos, un aparato sistemático de abusos e ignominias, y, aún de manera más englobadora, existen muchos discursos que normalizan la violencia, uno de ello es, precisamente, la filosofía política basada en la dominación y el control. La deconstrucción del discurso binario en Arendt debe ser entendido a través de la lente de la transformación cultural y, así mismo, la filtración hacia prácticas de opresión. El tercer elemento (la fundación) da movilidad a la enrarecida relación entre la paz y la violencia y propone procesos de reconciliación y resolución de conflictos.

Al interior de los estudios de paz se han presentado alternativas al triángulo como: la paz positiva (Galtung) y la paz imperfecta (Muñoz), ambas opuestas a la violencia estructural; la paz cultural (Galtung) y la paz neutra (Jiménez Bautista) en contraposición con la violencia cultural. Todas ellas coinciden en la afirmación de Galtung acerca de que la paz es un estado de armonía y justicia que posibilita el desarrollo de los individuos en sus necesidades y derechos, además de promover el desarrollo de las capacidades para resolver conflictos con empatía, no-violencia y

creatividad (Fisas, Paris Albert, Martínez). Esta definición pretende hacer frente a toda acción que tiene como intención coartar, limitar o afectar las realizaciones afectivas, corporales y mentales de los seres humanos por debajo de las potenciales. Es decir, la violencia es toda acción que busca afectar el desarrollo y cumplimiento integral del humano sea por la constante vulneración de su dignidad o por el incumplimiento de sus derechos en todos los niveles. Entendido esto, podemos asumir que la construcción de la paz como un proceso puede desarrollarse a partir de la incorporación de la tipología del poder que hemos presentado, pues ella sienta las bases para la dignificación de los derechos humanos en consideración de la libertad y el reconocimiento político.

Proponemos, que, anterior a la vulneración de los derechos, ha ocurrido la frustración del poder como capacidad iniciante debido a la desertificación del mundo que Arendt detecta en la modernidad y su modelo socio-cultural. A continuación, describirnos nuestro posicionamiento:

1) Frente a la **violencia directa** proponemos el **poder de reunión** como exigencia de la singularidad humana y la capacidad de acción y de reunión, pues ello abre la posibilidad de ser convocados; este es, a nuestro punto de vista, el gesto de resistencia ante la borradura de una política opresora. Hemos descrito en páginas anteriores que la natalidad como poder de reunión puede verse frustrada con la violencia, esto no sólo por el temor que infunde el golpe o la humillación sino por la latente posibilidad de responder con violencia; si el poder que convoca sucumbe ante la violencia entonces se impregnará de la lógica de dominación e interrumpirá el *continuum* del poder. Si bien, la violencia directa y el poder de reunión no son los primeros en orden, a ellos corresponde la visibilidad, entonces, el poder en esta primera acepción es un llamamiento a lo originario y la reactivación de su positividad. La natalidad es aquí el rasgo ontológico de la resistencia en doble sentido: resistir *la* violencia y resistirse *ante* la violencia, por ello, no se conforma con la acepción de paz negativa y pone las condiciones para su transformación.

2) Ante la **violencia estructural** oponemos el **poder fundacional**. Esta conexión rompe con el orden propio de la tipología, anteriormente mostramos que el poder discursivo ocurre una vez dado el reconocimiento, si bien estamos de acuerdo con ello, creemos que el cambio estructural o la opresión sistemática aparece y es legitimada por el discurso; así pues, su contraparte no es el discurso sino la fundación, el tránsito y la capacidad de transformar instituciones injustas. Arendt asumió que el fin de la fundación es la de garantizar el espacio de aparición, ya que sin él la libertad pública es avasallada y acorralada a la interioridad. La libertad política es el origen, la condición de posibilidad de los derechos civiles y humanos; si se arrebatan las condiciones de libertad se da carta abierta al sobajamiento y la frustración del desarrollo humano. Resulta entonces revelador que el poder fundacional como elemento que desarticula la lógica binaria sea aquí precisamente la que pulveriza la estructura. **El poder fundacional es entonces un acto deconstructivo que desmonta la violencia y reconstruye conciliadoramente.** Dicho lo anterior, la respuesta al llamado de Galtung de hacer frente a la violencia estructural, debe interpretarse en una exigencia de la reapropiación del poder fundacional para transformar pacíficamente. Nos apegamos en esta lectura a la *paz positiva* en términos de Galtung dado que el poder fundacional busca una alta dosis de justicia e imparcialidad. Nos alejamos, por tanto, como lo hemos mostrado en el segundo capítulo, de la tesis de la *paz imperfecta*, debido a que el paso a la fundación requiere de la resistencia ante la violencia y sería por ello imposible admitir periodos alternos de guerra y paz, esto sólo puede ser interpretado desde una lógica binaria.

3) El tipo más complejo de la clasificación de Galtung es la *violencia cultural*, debido a que se filtra de manera todavía aún más invisible que la estructural, pero resuena en cada acto de violencia. Nosotros interpretamos el *poder discursivo* como la contraparte a este tipo de violencia debido a que esta es legitimada desde posicionamientos discursivos; si bien Arendt no detalla en *La condición humana* la conexión entre discurso y poder de dominación, si pueden interpretarse

en su crítica a la ideología y la presentación del orden del terror como muestra de conexiones en las que el discurso pierde la potencia performativa. Jiménez Bautista cuestiona la paz cultural propuesta por Galtung debido a que el noruego no reconoce en sí mismo el horizonte cultural y moral desde el cual interpreta, por ello hace un llamado a la neutralización. Hemos recuperado este concepto a lo largo de este capítulo para mostrar que el poder discursivo de Arendt es una propuesta neutra en el sentido en que no ha tomado de manera anticipada ningún valor, ni tampoco alguna amistad. Resultan reveladoras aquellas expresiones de Arendt en las que admite *no haber amado* jamás a ningún pueblo ni a ninguna nación. Esta idea da cuenta de la imparcialidad con la que es posible iniciar un performance pacífico a través del discurso, debido básicamente, a que todo discurso parte, ontológicamente, de la condición de la pluralidad. Así pues, el intercambio discursivo desde el reconocimiento contribuye a los múltiples relatos y condiciones de la comunidad; pero, ellas son posibles únicamente en la medida en las instituciones garantizan la conservación de la voz; dicho de otra manera, se da el *continuum* del poder fundacional en la acción conservadora de poder de reunirse y conciliar; de otra manera, se impone el *continuum* de la violencia con el golpe mudo de la fuerza y la obnubilación del reconocimiento político, condiciones para la supresión de la libertad y la permanente vulneración de los derechos humanos.

3.3 Conclusión

A lo largo de este capítulo hemos intentado mostrar que la distancia que Arendt asume respecto a la tradición de la filosofía política se articula alrededor de la categoría de poder que opone tanto a la dominación, la fuerza y la violencia. Así pues, el poder es un ejercicio de pacificación debido a que requiere de la presencia discursiva y conciliadora de la pluralidad humana. El poder de actuar y de discurrir en espacios de libertad y espontaneidad se ofrece como una alternativa de pacificación debido a que exponen los particulares puntos de vista entorno a problemas o

preocupaciones comunes. Las claves de paz se interpretan por tanto en el triángulo del poder a través del cual actuamos conjuntamente para la refundación y mantenimiento del político en condiciones de reconocimiento y dignidad. Lo opuesto ocurre con la supresión del poder, como aniquilamiento de la singularidad política y el proceso de desocialización. Sin comunidad política, la resistencia ante las políticas de dominación se expresa en preocupaciones íntimas que no logran transformar los espacios de dominio, como se pudo constatar en el holocausto y la decisión final. El ser humano desposeído (sin resistencia) se ha reducido a cuerpos sin cualidades, sin agencia en la humanidad.

Analizaremos a continuación las condiciones de violencia en el totalitarismo haciendo una lectura paralela de la tipología de la violencia y del poder, para señalar que la violencia directa cometida durante el régimen del nacionalsocialismo fue la proyección de violencias estructurales y culturales que nulificaron la existencia política de los seres humanos.

4. CONDICIONES ESTRUCTURALES E IDEOLÓGICAS EN LA CONFORMACIÓN DEL TOTALITARISMO: ANTE EL TRAUMA Y LA IMPUTACIÓN

Sentir la embriaguez del poder que procede de tu capacidad de perjudicar a otros, incluso (sobre todo) a tus amigos, a los que en la vida les va mejor que a ti, puede consolarte de una existencia fracasada. Los motivos que dan origen a este comportamiento no surgieron con el totalitarismo, dado que Montaigne hablaba ya de la «malévola voluptuosidad de ver sufrir a otro», tema que también aparece en los sabios de la antigüedad, pero el totalitarismo crea las condiciones más favorables para que alcance su plenitud.

Tzvetan Todorov. *La experiencia totalitaria*

El pensamiento político de Hannah Arendt se reconstruye a partir de las categorías de pluralidad, espacio público y poder, atravesadas simultáneamente por la reivindicación existencial de la natalidad, la libertad y la espontaneidad. Todo su discurso es una afrenta a la política basada en relaciones verticales que sustituyen la acción espontánea por la dominación y la nivelación en las prácticas de control. De esta manera, la autora se esfuerza por desarticular la relación entre Estado y política retrotrayendo el origen de la *pólis* en la capacidad humana de construir acuerdos basados en la solidaridad y el reconocimiento mutuo de la singularidad política.

Frente a una política de dominio fundada en los medios de la violencia se antepone el valor autónomo de la acción concertada, no instrumental, del ejercicio del aparecer público. Sin embargo, este cuadro complejo de su comprensión de la política expuesto en capítulos anteriores y desarrollado principalmente en los textos *La condición humana* y *Sobre la revolución*, tiene su punto de origen y permanente referencialidad en su interés y experiencia existencial del totalitarismo; omitir esta fuente de sus reflexiones significaría ignorar no sólo el carácter narrativo-biográfico de su obra, sino también el problema del *mal radical* al que siempre intentó

hacer frente: la superfluidad humana como la reducción del ser humano a la insignificancia de la vida biológica sin rastros de singularidad.

El tema es recurrente en los estudios dedicados a Hannah Arendt, por lo que sigue siendo, a pesar de muchos críticos, una obra obligada en materia de holocausto. No obstante, en la presente investigación no buscaremos redundar en las muchas descripciones respecto al totalitarismo, más bien intentamos reconstruir los temas esenciales de su obra *Los Orígenes del Totalitarismo* a la luz de las categorías de los estudios de paz: ‘violencia estructural’ y ‘violencia cultural’ propuestas por Johan Galtung, (presentadas en el primer capítulo de este trabajo) y que nosotros hemos interpretado como fractalidad. Por ello, en este capítulo exploramos las tesis de Arendt respecto a los orígenes del fenómeno totalitario apoyándonos en el pensamiento de Galtung. La lectura que realizamos es fragmentaria, tiene que ver con la construcción del nacionalismo tribal y la experiencia judía. Dejamos al margen el desarrollo del tema en el estalinismo y la Rusia Soviética, no por descuido, sino porque pretendemos rastrear más bien la experiencia que vuelca a Arendt hacia la reflexión política: la conciencia de su condición judía. El desarrollo de este capítulo se realizará en dos apartados.

El primero, está dedicado a comprender cómo el totalitarismo es el resultado de una construcción del racismo como principio de violencia cultural, el cual proviene de prácticas de violencia estructural del antisemitismo pues se institucionalizaron en marcas administrativas del estado totalitario, entre las que hallamos el desplazamiento y persecución de millones de personas convertidos en apátridas. En este punto intentaremos mostrar que la reflexión sobre las minorías y los apátridas, centrada en la crítica a los ‘derechos del hombre’, es susceptible de ser interpretada como **el derecho a vivir en paz**.

En el segundo apartado, abordaremos los campos de exterminio como expresiones de violencia directa, como acontecimiento que se sustenta en la institucionalización de técnicas

estructurales de violencia, compaginándose con el proceso a través del cual la dominación total desintegra la singularidad del ser humano concentracionario descrito por Arendt.

4.1 El totalitarismo sobre la base de la violencia estructural: negación de la singularidad política en el antisemitismo y racismo europeo

4.1.1 Puntualizaciones terminológicas

De acuerdo con lo que hemos revisado, el triángulo de la violencia se compone de relaciones referenciales de los *supratipos*: violencia cultural, violencia estructural y violencia directa. El carácter fractal al que hemos aludido en el primer capítulo refiere a la imposibilidad de trazar líneas definidas que distancian los tipos de violencia, así como su inicio o fuente a partir de la cual es puesta en marcha, por el contrario, un hecho violento es fractal en la medida en que él mismo se proyecta en situaciones de violencia anteriores y posteriores al acto aparentemente visible. Esta característica hace imposible que la violencia pueda ser frenada o acotada por otra violencia, pues, al ponerse en marcha, el triángulo se fractaliza, es decir, se replica permanentemente de tal manera que ya no puede ser reducida al interior del mismo, sino que se proyecta al exterior formando nuevos triángulos de violencia.

Nosotros presentamos esta lectura de la violencia con el fin de hacer justicia a la variedad de acciones o posiciones que la violencia puede asumir y que pueden ser reconocidas en función de la proyección del triángulo, de esta manera, es comprensible que Galtung hable de imágenes variadas de la violencia dependiendo de la base a partir del cual se hace el estudio o el análisis, es decir, dependiendo del vértice sobre el cual reparamos en la violencia. Si la base del triángulo está sobre los vértices de la violencia directa y estructural la imagen se proyecta hacia la violencia cultural como legitimadora de ambas; o bien, si el triángulo se posa sobre la base de la violencia directa este se proyecta hacia los orígenes estructurales y culturales (1989, p. 12). Cada una de las

posiciones del triángulo (Galtung habla de seis) evoca a conexiones distintas o narrativas diferentes que es preciso contar y escuchar.

Ahora bien, cuando direccionamos el análisis a algunas de las imágenes proyectadas en el triángulo, es necesario, también, reconocer cómo se instala la relación temporal de las tres acepciones de la violencia; es decir, cómo cada una de ellas representa situaciones que ocurren en planos temporales distintos, sobre todo en consideración de su duración. Al respecto, Galtung concibe que la violencia directa es eventual, la estructural es coyuntural y la cultural es de larga duración o constante: “Las tres formas de violencia penetran de forma distinta en el tiempo, con alguna similitud con las diferencias que establece la teoría de los terremotos entre la sacudida telúrica como acontecimiento, el movimiento de las placas tectónicas como proceso, y la línea de fallas como condición duradera.” (p. 12) La analogía aquí suscrita nos parece de gran valor, ya que permite comprender, además de la disposición en el tiempo, la proyección diferente de cada uno de los supratipos que posibilita reconocer hacia dónde dirigir el análisis de la violencia y que tipo de relaciones -narrativas- establecer a partir de la base sobre la cual se posa el triángulo. La analogía arroja también la constatación de que la violencia cultural representa el suelo fértil a partir del cual los otros tipos toman sus nutrientes, de ahí, que sea posible identificar el flujo causal de la violencia cultural a la directa.

La violencia cultural puede entenderse como el sustrato que alimenta los ritos de la violencia estructural y se proyecta hacia la crueldad de la violencia directa. La violencia cultural refiere a los aspectos de la cultura que pueden utilizarse para justificar la violencia directa y estructural. Ella se mantiene en los niveles simbólicos materializados en religiones, artes, ciencia, *ideología*, entre otros, y a través de los cuales se enmarcan paradigmas de violencia, esto no significa que la cultura sea ella misma violenta, sino que en ciertos aspectos puede promover discursos de violencia. La violencia cultural provoca que las violencias directas y estructurales

aparezcan de manera justificada, interiorizada y normalizada. No obstante, la analogía del sustrato no es la única imagen posible ya que si el triángulo inicia con la violencia directa a partir de ella puede sedimentarse la violencia cultural; o bien, si se inicia con el vértice de la violencia estructural puede desplegarse en relaciones verticales hasta constituir una violencia cultural, para ejercer su poder a través de la violencia directa.

El análisis que realizaremos de la obra de Arendt sobre el totalitarismo remite a una proyección de la imagen del triángulo sobre la base del ángulo de la violencia directa: la persecución y asesinato de los judíos durante el régimen del nacional socialismo. Arendt intenta pensar lo acontecido en el siglo XX siguiendo las líneas que se proyectan a partir de ese vértice: la primera, hacia la violencia estructural que desarrollaremos a partir del *antisemitismo* y, la segunda, hacia la línea de la violencia cultural que descansa en la ideología del *racismo* abordada por Arendt en ‘El Imperialismo’. Si bien, mucho se ha hablado del carácter genealógico-arqueológico (Forti, 2008; Amiel, 2000) de esta obra en la medida en que ella sigue las huellas de un pasado que dé sustento al sistema totalitario, poco se ha dicho directamente que esos orígenes representan en sí mismos trazas de violencia que, fractalizados, se han multiplicado hacia el *mal radical* que Arendt observó en los campos de exterminio. **Pretendemos seguir esta línea, mostrar que los campos —con sus brotes particulares de violencia directa— comenzaron con prácticas coyunturales de violencia estructural que cercenaron sistemáticamente la singularidad política de los judíos hasta sedimentar, a partir de esas prácticas, una violencia cultural basada en la homogeneidad étnica.**

Es preciso recordar que la violencia es concebida como la privación y daño evitable que hacemos a otros seres humanos y a la vida en general. Con privación nos referimos a las necesidades (garantizadas por derechos) que permiten el desarrollo de la persona y las comunidades, estas necesidades son: de supervivencia, de bienestar, identitarias y de libertad. Por

ello: “Tanto la violencia directa como la estructural crean déficits respecto a las necesidades.” (Galtung, 1989, p. 13) Y cuando son suprimidas, pueden inducir a reacciones de violencia directa que la mayor parte de las veces explota hacia el interior como frustración, desesperanza y autoagresión, que en el plano social pueden vincularse con la apatía o la huida: “Puestos a elegir entre una sociedad en ebullición, violenta, y una sociedad congelada, apática, como reacción ante la privación de necesidades masiva, los estratos superiores tienden a elegir la segunda. (...) una de las mayores formas de violencia cultural en la que incurren las élites gobernantes es la de culpar, marcándola como agresora, a la víctima estructural” (p. 13) A lo que sobreviene una contraviolencia con el fin de mantener la dominación intacta. Siguiendo este esquema de análisis procedamos a explicitar las reflexiones de la propia Arendt hasta comprender los diferentes niveles y sustratos de la violencia.

4.1.2 El asimilado y el paria: estructuras y déficits de las necesidades identitarias

1933 representa un hiato en la vida de Hannah Arendt (Amiel, 1996; Young- Bruehl, 1993), quien advierte no haber estado interesada en asuntos políticos hasta el arribo de Hitler al poder (2005b). La fecha, registrada internacionalmente, permite en este punto reconocer las particularidades de una época que representa una suerte de suspensión de la razón y el sentido común que hizo emerger algunos de los acontecimientos más escalofriantes de la historia de la humanidad: los totalitarismos y la decisión final. No obstante, en la entrevista con Günter Gaus, Arendt señaló que es un error pensar que la tragedia de Alemania inició con la subida de Hitler al poder (1933), más bien se trató de un proceso que se fue gestando en los últimos años, mostrándose a través del repudio hacia los judíos quienes junto con los comunistas eran considerados traidores en el periodo de la Primera Guerra Mundial (2006, p. 167), la autora observó: “Hoy (1964) la gente tiende a pensar que en 1933 los judíos alemanes estaban conmocionados porque Hitler se hizo

con el poder. Pues bien, en lo que a mí y a la gente de mi generación concierne, diré que se trata de un curioso malentendido. Naturalmente que el ascenso de Hitler al poder fue algo terrible, pero esa era una cuestión política, no personal.” (2016b, p. 27)

A lo que ella llama malentendido representa una suerte de reclamo ante quienes asumen que lo acontecido en aquel tiempo los tomara por sorpresa, por el contrario, ya se observaba un alza en el repudio a los judíos, ella continua: “No necesitábamos que Hitler tomara el poder para saber que los nazis eran nuestros enemigos: eso era completamente evidente, desde hacía por lo menos cuatro años, para cualquiera el que no fuera estúpido.” (p. 27) Pero los cuatro años de los que hace mención son el producto visible de años de hostigamientos sistemáticos a la comunidad judía (a las minorías en general) y a individuos particulares, por ello, el análisis de lo ocurrido posterior a 1933 debe seguir la proyección que va de la violencia directa a la estructural.

Esta observación no resta a la idea de que en efecto sí significó para su biografía un rompimiento con su propia trayectoria académica y sus compromisos intelectuales, es posible afirmar que aquello que no figuraba en su escenario filosófico cuando redactó su tesis sobre San Agustín (2001b), se convirtió en una urgencia del pensar los acontecimientos de su época. La idea que sustenta Arendt en el relato es que, para una mente clara, 1933 fue el culmen de la escalada de violencia que puede remontarse al siglo XVIII, lo cual esto nos parece central, ya que el esfuerzo por comprender lo que había sucedido y estaba por suceder no era un acto aislado de violencia, sino que puesto sobre ese vértice — un acontecimiento — se ofrecía como un punto de inicio para una especulación mayor.

Arendt da inicio a su relato sobre los orígenes señalando que el antisemitismo es una afrenta al sentido común, esta idea que sirve de introducción a la primera parte de su obra no es una mera ocurrencia pues arroja luces sobre una de sus tesis importantes que se desarrollara posteriormente, a saber, la comprensión y la capacidad de juicio (García-González, 2014a). El

sentido común, como capacidad colectiva de comprensión, viene acompañado a su vez de la capacidad moral (imaginación ética) de ofrecer luces sobre lo que ocurre en el mundo; el antisemitismo, frente a un sentido común fuerte y colectivizado pudo haber sido comprendido y enfrentado públicamente, sin embargo, este siguió su curso hasta llegar a la decisión final. El ejercicio de comprensión puesto en marcha por el totalitarismo responde al deseo explícito de exceder la mera descripción de lo acontecido, reconstruyendo las razones o las condiciones de las que emergió el fenómeno.

Para ello, busca refutar explicaciones ya admitidas respecto al problema judío tales como la idea de que la persecución de los judíos es absoluta responsabilidad de ellos mismos ante el creciente poder y riqueza que estaban acumulando, así como la idea de la víctima inocente, Arendt se niega a admitir que los judíos son víctimas propiciatorias (2006, p. 69), es decir, rechaza la apelación a la absoluta inocencia. Así mismo, impugna la teoría que haga de la persecución un asunto atemporal, no admite, pues, que los judíos han padecido una persecución eterna. Ante esas lecturas, es necesario reformular la comprensión de lo ocurrido y, para ello, es preciso iniciar negando que existe una causalidad histórica que ‘dé sentido’ a los acontecimientos; en oposición a esta causalidad se propone el fracaso del sentido común, pues: “lo que ocurre más bien es que la sinrazón empieza a funcionar automáticamente en cuanto la razón abdica a su favor.” (Arendt, 2016c, p. 378) En ese sentido, comprender implica reconocer no sólo las causas temporales y contextuales sino también las actitudes y acciones que se han ido asumiendo para generar, al final, un acto de violencia particular.

Arendt traza una línea político-social de las maneras en que el judío despliega su existencia en Europa a lo largo de los dos siglos anteriores a la emergencia del totalitarismo, ella intenta reconstruir los elementos que han hecho posible la conformación de una actitud antisemita en el siglo XX pues el antisemitismo no era propiamente una ideología, ni tampoco proviene de un odio

generalizado a los judíos (2016c, p. 138), sino que se fue gestando hasta depositarse en propagandas y visiones culturales acerca de la *judeidad*; previo a ello, existían más bien condiciones de violencia estructural que negaban el reconocimiento y condenaban a la marginación a grupos de judíos en Europa. Arendt divide el antisemitismo en dos tipos, el primero, el político, ocurre en un repudio a los judíos ricos que servían de apoyo a los estados; el segundo, el social, estaba dirigido a los judíos que ingresaron en los núcleos sociales y culturales, que fueron los que mayormente contribuyeron la configuración de una idea generalizada de ‘*el judío*’, misma que sirvió para la propaganda antisemita que posteriormente sería desarrollada como ideología.

Una lectura común acerca del régimen Nazi es la de vincular el antisemitismo con un exacerbado nacionalismo, empero, la lectura de la autora judía va en otra dirección, el antisemitismo creció en la medida en que el nacionalismo tradicional declinaba, por ello Arendt asume que es simultáneo al derrumbe del estado-nación. Cabe entonces pensar que el origen del antisemitismo también se fraguó en la conformación moderna del Estado puesto que, se fueron acotando territorios y delimitando ciudadanos y derechos. Los judíos colectivamente nunca fueron miembros de un Estado, permanecieron en los guetos en los que tanto ricos y pobres mantenían su identidad judía. No obstante, ellos eran de utilidad para el Estado ya que siempre representaron a los prestamistas y usureros, por ello, afirma Arendt, fueron vinculados con el poder oficial y eran en ese sentido repudiados.

Los judíos mantuvieron una relación administrativa pero jamás de identidad, eran requeridos para solventar los gastos, sobre todo en aquellos asociados con el armamento y la guerra (p.174), pero estaban desposeídos de Estado, es decir, no representaban de ninguna manera el carácter hegemónico de un estado-nación articulado en torno a una clara territorialidad. Con la transformación del Estado el papel de los judíos fue también cambiando, de usureros se

convirtieron en prestamistas de créditos, para finalmente transformarse en los banqueros durante los siglos XIX y XX, podría asumirse que esta fue su etapa de mayor prestigio, sin embargo, esto no era necesariamente cierto, los judíos siguieron siendo relegados socialmente, Arendt observa: “Los judíos eran una *casta* desde el momento en que vivieron segregados y sin ser incorporados a la vida histórica y económica del mundo que les rodeaba, existiendo por su propia cuenta o, parasitariamente a cuenta de los demás.” (p. 145)

No obstante, la creciente riqueza de los prestamistas fue incorporando a algunos judíos a la corte y emancipándolos de los guetos, aunque esto no implicaba la incorporación de los judíos al estado, ellos siguieron siendo parias. Arendt continua: “los judíos vivieron sin estatus civil o jurídico. Puesto que sus derechos civiles intencionadamente nunca se escribieron en forma de ley, tanto su posición económica como su asimilación cultural tenían que parecer ilegales.” (p. 145) Por ello, la aceptación de los pocos judíos se inscribió como una *excepción* basada en la utilidad para el Estado. A pesar de ser parte de la vida económica, ellos se mantuvieron al margen de la ley, la proclamación de la emancipación no modificó la vida parasitaria que caracterizaba sus vidas: “ser judío significaba estar relegado a cierto estatus social como todo el mundo, aunque el judío era el más bajo y el más marginal; pero tenía un privilegio, aunque no fuese más que el de prestar dinero.” (p. 198)

En el periodo de emancipación fueron precisamente los judíos privilegiados —dada su injerencia en los asuntos económicos— los que obtuvieron derechos civiles, aunque estos fueran tan sólo para permitir el ejercicio económico ante el estado, por ello su dignidad quedaría resuelta en el derecho a la residencia y el de ganarse el sustento, de ahí que el derecho civil asignado no dejaba de estar asociado con la excepción. Partiendo de ello, Arendt observa que los derechos no fueron ganados en virtud de un reconocimiento de igualdad o de humanidad, sino debido a que ellos *pagaron* por sus derechos en materia de apoyo económico, y dada su ferviente contribución

con el estado fueron otorgados como recompensa (p. 157). El reconocimiento a los judíos ocurrió merced a la excepción que representaba, por un lado, un hueco en la legalidad, un dictado por parte del gobernante que otorgaba un privilegio en marcos de diferencia y desigualdad y, por otro, que esos judíos fueran excepcionales por su utilidad económica que les otorgó reconocimiento político.

La descripción de las condiciones de los judíos permite comprender los diferentes papeles que jugaron en el desarrollo del estado-nación, su participación política restringida a lo económico fue constituyendo el estado de excepcionalidad que les permitió gozar de derechos civiles, al menos hasta que siguieran siendo considerados útiles. Arendt indica que cuando los estados prescindieron de la riqueza de los judíos, ellos perdieron a su vez su injerencia y sus privilegios y entonces el antisemitismo ganó fuerza debido a la inutilidad de este grupo y su carácter parasitario se reactivó. Inutilidad que no sólo descansaba en la disociación con el Estado, sino también en que nunca se adaptaron del todo al sistema capitalista y les costaba trabajo convertirse, por una parte, en clase trabajadora, pero también en generadores de trabajo; el capital judío no contribuía en nada al imperialismo del siglo XIX, que fue el gran responsable de la caída del estado-nación. Como veremos más adelante, la inadaptabilidad de los judíos fue constituyendo la superfluidad de su existencia.

Tampoco fueron capaces de reconocer los conflictos sociales que les circundaban (2006, p. 92), no advirtieron que el antisemitismo crecía a la luz de los problemas políticos vinculados a la crisis del estado-nación, el cual se hacía manifiesto en esa conexión de los judíos con el poder del estado, tal como lo hemos descrito. Aunado a ello, el antisemitismo social creció con la incorporación de los ‘intelectuales judíos’ a los grupos sociales y culturales en estrecha asociación con la ilustración y romanticismo, quienes fueron promotores de la asimilación judía, y por su

inteligencia —cultural— fueron reconocidos por la sociedad, suscitando con ello una mayor exclusión para los judíos no-excepcionales.

La incorporación a la vida social fue otro de los frentes a través del cual los judíos iniciaron su proceso de emancipación, no obstante, no fue una incorporación sin más, ella sólo ocurrió porque hubo quienes pensaron al judío como un espécimen humano, es decir, como alguien que merece reconocimiento. Pero esa humanidad sólo puede ser expuesta con base en la educación y la cultura (principios de la ilustración); con esta medida, la separación de los judíos no se reservó sólo a la relación con los no-judíos, sino que penetró al interior de la comunidad judía separando con ello a los judíos pobres de los ricos. La excepcionalidad⁵⁴ social condujo, por tanto, a la pauperización de los judíos como pueblo y la progresiva desintegración de la comunidad.

Ahora bien, el antisemitismo social ocurrió en la medida en que algunos judíos se incorporaron a la vida cultural. Por primera vez el judío recibía aceptación por parte de los no-judíos, ya que la injerencia política que los judíos ricos tuvieron ante el Estado no se tradujo nunca en aceptación social, pero el carácter de excepcionalidad social pronunciaba aún más la segregación de la comunidad, debido a que se veían obligados a mostrarse precisamente como excepciones dentro de un pueblo despreciado (p. 136). Arendt observa en el artículo sobre el Antisemitismo que: “(...) la emancipación estaba ligada a la condición tácita que, con el tiempo, se haría evidente: *debe hacerse como esos a los que se les han concedido los derechos civiles directamente y por medio de la excepción.*” (2016c, p. 142 las cursivas son propias) Pero al hacerse como los otros, los judíos debían borrar —en lo social— todo rastro de su condición judía,

⁵⁴ Interpretamos la característica de la excepcionalidad como rasgos de violencia cultural asociada con la meritocracia, debido a que la selectividad de los seres humanos está atravesada por principios de verticalidad claramente desiguales que otorgan privilegios a los de mayor mérito. De acuerdo con la interpretación de Arendt, el romanticismo motivo la participación de los judíos asimilados en los grupos sociales y culturales, pero la condición era que ellos fueran excepcionales, el análisis que hacen respecto al *genio*, la personalidad innata, es precisamente el ejemplo de un individuo valorado por sus méritos, lo cual contribuye a la discriminación y desocialización.

de tal manera que no se reconociera como tal. Visto así, asimilarse no representó la integración al estado sino la renuncia a integrarse a su comunidad en la búsqueda del prestigio social, pero también la de condenar a su comunidad a la exclusión, que: “cada judío de cada generación tuviese en algún momento que decidir si seguirán siendo un *paria* y permanecería así fuera de la sociedad, o si se convertiría en un *advenedizo*, o se adaptaría a la sociedad con la desmoralizante condición de no tener tanto que ocultar su origen como «traicionar con el secreto de su origen también el secreto de su pueblo»” (p. 142 las cursivas son propias), lo anterior ocurrió debido a que el asimilado estaba obligado a ocultar su condición judía a cambio de visibilización social, se trataba entonces de no dar muestra de su ser judío en la apuesta de una condición más universal.

Nosotros interpretamos, que Arendt pretende mostrar que la asimilación en los primeros judíos educados era una cuestión de identidad en la medida en que deseaban dejar de ser judíos para poder abandonar la condición de paria, es decir, emanciparse de su condición de insignificancia y pobreza. La excepcionalidad de los judíos asimilados consistió entonces en diferenciarse del ‘judío en general’, pero al mismo tiempo no dejaban de ser judíos, por ello, se establece una cierta ambigüedad en la que tuvieron que distinguirse de sus congéneres además de diferenciarse de los no-judíos. Observamos aquí el problema de identidad debido a que en ninguno de los casos quedó claro en dónde se hallaba el principio de identidad, pues, como hemos visto en Arendt, la singularidad humana reposa precisamente en la pluralidad que es la cualidad de ser únicos en la semejanza. Si el judío asimilado se ve obligado a ser como aquellos que les otorgaron los derechos, deberá serlo a pesar de su condición judía, pero su asimilación nunca es tan real o intensa que logre borrar su judaísmo, de tal manera, que se conserva la diferencia con respecto a los no-judíos, pero también deberá distinguirse de los judíos en su excepcionalidad. Observamos así, el desarraigo identitario de los judíos asimilados que diezmó la unidad y correlación de la comunidad.

El problema de la asimilación se inserta en el conflicto de la singularización. Como hemos indicado en el segundo capítulo de esta investigación, el ser humano, en general, es reconocido en su dignidad en la medida en que puede actuar libre y espontáneamente; las acciones y los discursos acontecen en condiciones de reconocimiento y paridad, por consiguiente, la política se comprende a partir de la capacidad de conformar conjuntamente espacios de aparición para el discurso y la configuración del poder. Podemos observar en el caso judío dos aspectos que no se cumplen en la descripción arendtiana, el primero, es la carencia del espacio público necesario para la aparición de la singularidad política y el segundo, precisamente una identidad (mismidad) por singularizar en el espacio público.⁵⁵

Por un lado, los judíos *parias* carecían del espacio de actuación debido a que no eran agentes políticos, con la conformación del estado-nación los judíos fueron vistos y definidos como un pueblo *apátrida* y por ello no tendrían ninguna injerencia en el espacio público, marginales para el estado, los judíos carecían del reconocimiento y la paridad. El aparente poder e injerencia por parte de los judíos ricos se redujo al préstamo y nunca pasó a la toma de decisiones, el antisemitismo político brota de esta condición a su vinculación con la parte del poder que el ‘pueblo’ despreciaba por estar asociados con la aristocracia o la burguesía, el poder ‘económico’ de los judíos fue pagado a costa de su reconocimiento social. Las relaciones administrativas con el Estado garantizaban hasta cierto punto, que el judío fuera ‘necesario’, empero, no significaba nada para el Estado en sí. Los judíos no eran representados y carecían de compromisos

⁵⁵ El judaísmo, para los asimilados ya no representaba más que el nacimiento, ya no significaba nada más que una condición racial, la religión o la pertenencia a un pueblo específico dejaban de ser importantes, Arendt comenta: “La secularización y la asimilación de la *intelligentsia* judía habían alterado su autoconciencia y la auto interpretación de tal forma que nada quedaba de los antiguos recuerdos sino la conciencia de pertenecer a un pueblo elegido.” (p. 150) Reconocemos en esta iniciativa una coparticipación en la reducción del judaísmo al problema racial que contribuye a la sedimentación de la exclusión y discriminación en legitimaciones de ideologías raciales.

ciudadanos, por ello, cuando se prescindió de los recursos de los judíos ricos la existencia de toda la comunidad fue puesta en cuestión.

Por otro lado, los judíos que iniciaron su incursión en los espacios sociales, no pudieron hacerlo en nombre de todos los judíos, sino que, de manera individual, abrieron la disyuntiva de mantenerse al margen del estado y los derechos, ser *parias* o *asimilados* con la cultura a la que ahora se sumaban. Si optaban por la primera la consecuencia natural era la pauperización y marginación permanente, pero si se inclinaban por la segunda, las consecuencias fueron, desde nuestra lectura, aún mayores debido a que esa decisión fue la que contribuyó mayormente en la progresiva ideologización del antisemitismo. Los asimilados, a pesar de ser apreciados, carecían también de espacio público, ellos eran reconocidos exclusivamente en los *Salones*⁵⁶ en los cuales podrían incorporarse en la vida cultural, no eran considerados por sus derechos, sino por su capacidad de igualarse con los europeos, por su personalidad, talentos y expresiones culturales.

Pero, el único requerimiento era que, de acuerdo con Goethe, los judíos fueran ‘humanizados’ para, con ello, ser *útiles* a la historia cultural. Razón por la cual, el prestigio social ocurrió a costa de su reconocimiento político, dejó de ser relevante para ellos la inclusión como comunidad. No obstante, que los salones fueron los últimos reductos de seguridad, a partir de su desaparición y los múltiples cambios políticos respecto a la emancipación o excepcionalidad judía, el reconocimiento y el respeto se ganaba demostrando que, a pesar de ser judío, no lo era más: “Ya no bastaba distinguirse uno mismo de esa masa más o menos desconocida de «hermanos

⁵⁶ Arendt reflexiona bastante acerca del papel de los *Salones* en la vida social de los judíos educados, de manera especial el Salón de Berlín que era presidido por Rahel Varnhagen, las pocas palabras que Arendt dedica a la condición femenina, particularmente judía, están en estrecha relación con la asimilación y los salones. En su artículo “La asimilación original” redactado en los años 30, la autora observa que los individuos asimilados tenían en común el deseo de escapar del judaísmo (2016c, p. 89), sus prácticas de asimilación fueron el bautismo o el matrimonio en el caso de mujeres judías. Pero Arendt observa en *Los orígenes del totalitarismo* que: “(...) el salón de Rahel, por definición e intencionalmente, se hallaba en los márgenes de la sociedad y no compartía ninguna de sus convenciones o prejuicios.” (2006, p. 134) Como podemos observar, en los salones se buscaba el prestigio social, aunque ello significara desprestigiar el espacio político, era verdaderamente, un espacio para ser reconocidos socialmente y con ello ser parte de la historia.

atrasados»; era preciso destacar como individuo, al que podía felicitarse por ser una excepción entre los judíos y, por consiguiente, entre el pueblo en su conjunto.” (p. 136)

El antisemitismo social se incrementó de la mano con la atomización de judío, la lucha individual por el prestigio obligó a una definición de ‘el judío’ para poder justificar la discriminación social:

Transformar al judío como individuo de carne y hueso en un *principio*, en un conglomerado de características que son universalmente «malas» y que, aunque son observables, también en otras personas, siempre son denominadas «judías» (con lo que esos otros han sido «judeizados»), en resumen, transformar al judío en *el judío* y después evocar todas las cosas que le hacen ser judío. (2016c, p. 134, las cursivas son propias)

La comunidad judía, los judíos excepcionales con base en su riqueza o su inteligencia eran ahora sustituidos por una noción abstracta de judaísmo, cuyas características sirven de basamento para la ideología antisemita. El judío asimilado fue caracterizado como malicioso, ventajoso, avaricioso, insolente, servil, debido a que consideraban que únicamente con esas cualidades podrían alcanzar ciertos privilegios individuales, con ese perfil se fue configurando no sólo la imagen negativa de los judíos, sino sobre todo una identidad o carga psicológica con la que, a partir de ese momento, serían subjetivados por su judeidad. Por ello, los judíos asimilados:

en lugar de ser definidos por la nacionalidad o por la religión, los judíos se transformaron en un grupo social cuyos miembros compartían ciertos atributos y reacciones psicológicas, la suma de las cuales se suponía constitutiva de la «judeidad». En otras palabras, el judaísmo se convirtió en una cualidad psicológica y la cuestión judía en un problema personal para cada individuo judío. (p. 141)

La conformación de los judíos como grupo social fue otro de los desgastes que la comunidad judía padeció, si bien los individuos compartían rasgos con el judío general, éstos

habían sido desarraigados de su pasado y proyecto comunal, fortaleciendo con ello el desprecio por el judío abstracto como potencial enemigo, por lo cual, Arendt comenta en “Las enseñanzas de la historia” que: “La terrible y sangrienta destrucción de judíos individuales vino precedida de la destrucción incruenta del pueblo judío.” (2016c, p. 381) Así, cuando sobrevino la persecución de los judíos en Alemania y posteriormente en el resto de Europa, la comunidad judía ya estaba severamente fragmentada.

Por lo anterior, interpretamos que la persecución que acompañó la política hitleriana fue producto de años de violencias sistemáticas, los judíos ya vivían desde los siglos XVIII y XIX situaciones de exclusión que fueron más o menos remediadas con las prácticas de asimilación, no obstante, a pesar de su incorporación en la vida social o en los estatus de mayor riqueza o representación social, bastaba una acusación para que el asimilado fuera de nuevo desterrado a su judeidad, a la condición de paria (2006, p. 204), situación que es ampliamente ejemplificada por Arendt con el *Affaire Dreyfus*, con el cual se evidenció el discurso de repudio que sería central en el siglo XX: “El caso del infortunado capitán Dreyfus había mostrado al mundo que en cada noble y multimillonario judío todavía quedaba algo del antiguo paria, aquel que no tiene país, para quien no existen los derechos humanos y al que la sociedad excluiría de buena gana de sus privilegios. (p. 203) El caso es paradigmático debido a que expresa con mucha claridad que los judíos no advirtieron las implicaciones políticas del caso, e incluso, ni los propios familiares estaban dispuestos a manifestarse en contra de la medida, bastaba para los judíos cierta igualdad legal, aunque esta no se tradujera en reconocimiento político.

La descripción que Arendt hace del doble carácter del antisemitismo: político y social, nos ha mostrado que la persecución e internamiento de los judíos proviene de prácticas de violencia estructural que fue debilitando a la comunidad judía. Debido a que el antisemitismo político mantuvo a los judíos en condiciones de exclusión, en el cual se padecían déficits en las

necesidades de supervivencia en la que padecían violencias directas de pauperización, así como déficits en las necesidades de libertad ya que eran marginados y reservados en los guetos pobres sin papeles ni derechos, de ahí que fueran considerados parias. A pesar de ello, la comunidad judía mantenía un cierto sentido de pertenencia y se mantuvo más o menos intacta la ayuda y protección entre sus miembros.

Sin embargo, el antisemitismo social fue, desde nuestra perspectiva, el más pernicioso y de mayor potencial de violencia; primero, porque la discriminación social hacia los judíos asimilados limitó su desarrollo y su emancipación. Al retirarles los mínimos privilegios se les condenó a una cierta ciudadanía de segunda clase, si bien, las políticas elegidas por Francia o Prusia pretendieron ensayar en los judíos la universalidad de la naturaleza humana, al reconocerles como agentes de derechos (p. 132), el rechazo social dio marcha atrás a esas iniciativas y no sólo se les negaron los derechos, sino que les retiró sus privilegios a quienes gozaban de ellos. Así mismo, al hacer de la asimilación un asunto de individualidades los judíos fueron segmentados y desocializados, de tal manera, que el judaísmo fundado en un pasado y memoria común fue reducido, como indica Arendt, a un solo acto de nacimiento que no se proyecta en ningún proceso de singularización, los judíos fueron alejados de su propia cultura con el fin de ser incorporados en la historia y a una cultura ajena. Dicho de esta manera, la segmentación como violencia estructural se fractalizó, en un primer momento, hacia la violencia cultural sedimentando la discriminación y la abstracción de la identidad judía; luego, hacia la violencia directa en la decisión final. A pesar de ello, el triángulo fractalizado no culminó ahí, sino que se originaron otros triángulos que reposaron en vértices y bases distintas, como los elementos estructurales de los campos de concentración.

La segmentación, es una suerte de despolitización que bloquea la acción colectiva de indignación o subversión, pues no sólo fueron incapaces de advertir las dimensiones políticas de

la discriminación, y no ofrecieron una mayor protección entre judíos, e incluso, tampoco por parte de sus amigos no-judíos (filosemitas). Arendt comenta al respecto que: “La razón más profunda para dicho comportamiento no es (...) la cobardía. La razón histórica se debe encontrar, en primer lugar, en la *fragmentación*, la *atomización* y el *aislamiento* de los judíos alemanes con el pueblo judío en general. El año 1933 golpeó únicamente a individuos aislados, no a la comunidad judía.” (2016c, p.112) Esta declaración de Arendt muestra que el problema judío únicamente lo fue para los individuos que vieron en su condición un problema de identidad y jamás un problema político.

En resumen, como hemos indicado la violencia es fractal por ello se conecta con diversas prácticas, la lectura que hacemos de Arendt es que el holocausto inició en el vértice de la violencia estructural como antisemitismo político-social y que fue abstrayéndose hasta convertirse en ideología a partir de la opinión racial, esta idea articula los elementos para la legitimación de la violencia directa. La violencia cultural como ideología naturalista de la raza es producto directo del tratamiento discriminatorio y de marginación al que estuvieron sometidos los judíos. A continuación, abordaremos dicha temática.

4.1.3 La construcción cultural del racismo

Para que el antisemitismo se convirtiera finalmente en una ideología fue necesario que surgiera el racismo como idea rectora de desprecio generalizado a las minorías en términos generales y a los judíos de manera específica. El antisemitismo estuvo vinculado a procesos y prácticas de violencia estructural que afectaron la incorporación al estado y el reconocimiento de las personas judías en la vida política. Para que finalmente, se diera el paso hacia el antisemitismo racial debieron ocurrir transformaciones en el plano político y económico que contribuyeron al uso y adaptación de estos principios de exclusión y violencia, estos cambios Arendt los asocia con el surgimiento del Imperialismo en el siglo XIX a quien atribuye la mayor responsabilidad de la *enfermedad de*

Europa.⁵⁷ Cuando el antisemitismo logró articular sus componentes hacia el planteamiento de una ideología, dejó de ser una situación coyuntural y estructural para sedimentarse en prácticas y visiones culturales permanentes, dicho de otro modo, el antisemitismo estructural se transformó en una violencia cultural fundada en la ideología y el racismo.

Al respecto, Galtung sostiene que el estado-nación, nacido en la modernidad, es el sustituto de Dios así como la religión es reemplazada por la ideología, esta afirmación es reveladora en el sentido en que constituye un relevo en las prácticas de violencia cultural. En el campo cultural de la religión se presenta como núcleo de las prácticas religiosas un dios trascendental que tiene la facultad de elegir a los suyos, esto es, que, considerando la verticalidad de un *Dios* —arriba—, existan personas que se consideran más cercanas que otras, e incluso, algunas que están muy lejanas, por lo que serían elegidas por la contraparte de dios. Pero, a quién elige dios, o con qué criterios lo hace, resulta evidente que lo hace en consideración con las semejanzas, pero siendo dios una idea articulada con base en la racionalidad, la blanquitud y la masculinidad⁵⁸, queda evidenciado el amplio margen de los no elegibles. Estas prácticas tienen consecuencias en

⁵⁷ Asumimos el análisis que Edmund Husserl desarrolla en la Conferencia de 1935 titulada “La filosofía en la crisis de la humanidad europea” (1992), en la cual analiza los tiempos de posguerra tratando de comprender el estado espiritual de la civilización europea, y declara que “las naciones europeas están enfermas. Europa misma, se dice, se halla en crisis” (p. 76). Nos resulta relevante esta afirmación debido a que Husserl, intentando reconocer quién debe asumir la tarea de la crisis, acusa a la ciencia en general y a las del espíritu en particular de un marcado naturalismo que obnubila la importancia al mundo circundante, a la vida espiritual. La declaratoria es aun más profunda, la crisis se debe a que Europa ha olvidado su meta, el desarrollo de su *entelequia*, que consiste en la mayor racionalización, es decir, madurez de su espíritu. No nos detendremos en exponer a detalle su consideración acerca de lo racional, para ello sugerimos la lectura tanto de la conferencia aquí mencionada como del libro póstumo *Crisis de las Ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (2008). Retomamos la expresión husserliana, así como el ánimo con el que la postula, para reconocer en Arendt una apreciación semejante, la crisis europea proviene de una adaptación naturalista de la ciencia que ofrecerá argumentos suficientes para la *racionalización* de Europa, ella, a su vez, sirve de base para intereses económicos y de expansión que exceden por mucho los principios científicos, filosóficos y políticos. Por otra parte, resulta relevante que Husserl y su fenomenología haya sido recuperado por la filosofía para la paz, precisamente a partir de esta obra, con ella, tanto Martínez Guzmán (2000) como Javier San Martín (2010) proponen una filosofía para la paz *no étnica* para el reconocimiento de la humanidad del otro y su racionalidad. Esto, como señalamos en la introducción, es necesario para que se den espacios de conciliación, mediación o transformación de conflictos. Así mismo, Martínez retoma la crítica a la cientificidad matemático-experimental que bloqueó el acceso al mundo de la vida, a decir de Arendt, negó la mundanidad colectiva, la singularización y la pluralidad.

⁵⁸ Principios del paradigma de violencia que deben ser deconstruidos a través de neutralización de la cultura de paz y la filosofía para la paz.

violencias culturales, como el especismo, sexismo, nacionalismo, clasismo y racismo (1989, p. 16), que han sido legitimados por discursos propagandísticos.

Iniciamos con esta explicación porque pretendemos destacar que, en la modernidad, si bien el dios occidental dejó de tener un ejercicio público, las acciones y visiones que se desprenden de estas creencias se mantuvieron más o menos intactas con el arribo del estado moderno: “Religión y Dios pueden haber muerto, pero no el concepto mucho más básico de dicotomías nítidas y cargadas de valores.” (p. 17) De esta manera, Galtung nos obliga a cuestionar: ¿quiénes son los elegidos en el estado-nación? ¿qué discursos naturalizan e invisibilizan los ejercicios de violencia estructural y, finalmente, directa?

Sabemos que, con la filosofía moderna, dios es movido de foco y puesto en su lugar el Yo ‘pienso-puedo’ que se opone en este caso al Otro, siendo éste negado permanentemente por el asedio del yo. Así pues, el proceso, la ideología ha elegido al Yo como principio fundante, un Yo con características claramente reconocibles, nuevamente la razón, la raza blanca, la cultura masculina, etc., como principios que lo guían para el desarrollo de ideas y argumentos en contra del (lo) Otro. Galtung observa: “Cuando el Otro no sólo está deshumanizado, sino que se ha logrado convertirlo en un *Ello*, privado de humanidad, está dispuesto el escenario para cualquier tipo de violencia directa cuya responsabilidad seguidamente se carga sobre la víctima.” (p. 17) En marcos precisos de elegibilidad todo aquello que no cumple con las características de lo elegible se vuelve, por tanto, perseguible, marginable, exterminable, observamos aquí la dirección que va de la violencia cultural a la directa.

Todo ello muestra que a pesar de que dios pueda ser sustituido por otra idea, si los valores que rigen su conceptualización no son modificados, los principios y acciones de violencia se mantendrán más o menos intactos, advierte Galtung: “se capta fácilmente como los elegidos pueden continuar siéndolo sin necesidad de un dios superior. Así, (...) ciertas naciones son *más*

modernas y portadoras de civilización y del proceso histórico *que otras*; los blancos son *más* inteligentes y *más* lógicos que los no blancos; en la sociedad moderna de igualdad de oportunidades, los mejores están arriba y, por lo tanto, tienen derecho al poder y a los privilegios”. (p. 17) Observamos que estas prácticas ya están naturalizadas en la cultura de tal manera que dificultan e incluso imposibilitan la reacción en contra sin que ésta sea vista con rechazo u oposición.

Retomemos el argumento, para Galtung, el Estado-nación es una ‘fea ideología’ que combina la noción del elegido (YO-OTRO) con el nacionalismo, y el estatismo con el derecho de ejercer el poder hasta sus últimas consecuencias. Advierte que, si estas medidas se combinan a su vez con el complejo del ‘pueblo elegido’⁵⁹ — teológico —, el resultado es y ha sido catastrófico. El ejemplo con el que ilustramos estos principios es, precisamente, la Alemania de Hitler.

⁵⁹ Considerando el principio religioso del ‘Pueblo Elegido’ resulta relevante para esta investigación el caso de las políticas de Israel para con el pueblo palestino. De acuerdo con la lectura que venimos realizando de Hannah Arendt, ella observó que en la tradición de los asimilados ocurrió una desocialización de la comunidad judía que conllevó al olvido de las prácticas religiosas y tradiciones, solo una quedó a salvo: la idea del “pueblo elegido”. Esta interpretación de su pueblo fue atesorada y explotada en el surgimiento del Sionismo y de la juventud *Aliya*, quienes promovieron la migración a territorio palestino de jóvenes que no tendrían ya ningún futuro salvo el de paria. (Arendt, 2016c, p. 103) De acuerdo con la lectura de Arendt, las violencias estructurales ejercidas contra los judíos no conllevaron a la resistencia u oposición, ella observa en el sionismo el único resultado tangible del paradigmático *Affaire Dreyfus* en siglo XIX. (2006, p. 207) Con este caso ejemplificamos la fractalización de la violencia, si bien nosotros queremos hacer el análisis del comportamiento del triángulo de la violencia a partir de la base del holocausto como violencia directa, reconocemos cómo cada vértice abre nuevas condiciones de violencia (nuevos triángulos), cada vértice tiene las condiciones para proyectar un nuevo ángulo y multiplicar las violencias, de esta manera, el desarrollo de la idea de ‘Pueblo Elegido’ (violencia cultural) como respuesta a la condición de paria (violencia estructural) se convierte en vértice de nuevas violencias hacia los palestinos, de ahí su fractalidad. Galtung observa: “El Pueblo Elegido tiene incluso una Tierra Prometida, *Eretz Israel*. Se comporta como cabe esperar de él, traduciendo la elegibilidad, forma perversa de violencia cultural, a los ocho tipos de violencia directa y estructural (...). Se producen muertes, mutilaciones, privaciones materiales al denegar a los habitantes de la Margen Oeste lo necesario para su sustento; hay desocialización dentro del Estado teocrático de Israel con ciudadanía de segunda clase para los no judíos; se dan detenciones, expulsión individual y la permanente amenaza de expulsión masiva.” (p. 16) El triángulo vicioso de la violencia, y su comportamiento fractal, queda ejemplificado una y otra vez en la elección de medios violentos para enfrentar conflictos. Arendt lo observa con claridad, los judíos comprendieron en tiempos del nacionalsocialismo que, si quieren paz, hay que sumarse a la guerra, de ahí su pretensión de crear un ‘ejército judío’ proveniente de Israel. (2016c, p. 304) Arendt colaboró con el Sionismo, sobre todo en apoyo a la conservación de documentos judíos y con la protección y migración de judíos durante el ascenso de Hitler al poder, pero ella nunca se adhirió formalmente al movimiento (Young-Bruehl, 1993); el rompimiento fue radical después de su interpretación del Juicio de Eichmann. Julia Kristeva (2000) comenta al respecto: “Arendt recusó un pretendido rechazo laico de la religión, que algunos sionistas utilizan con la finalidad más o menos confesada de transferir el espíritu religioso al culto del Estado o del pueblo providenciales: si no hay Dios, nuestro Dios es el pueblo.” (p. 121) Con lo anterior se observa como la *elegibilidad* es principio de violencia tanto en el ámbito religioso como en el ideológico. Arendt reaccionó en contra de las medidas del gobierno israelí y rechazó seguir contribuyendo a la política judía, leemos en estos posicionamientos el pacifismo inherente en

En el prólogo de 1967 a la segunda parte de *Los Orígenes del Totalitarismo*, Arendt señaló que este capítulo —Imperialismo— intenta relatar el declive del Estado-nación siguiendo las trazas del colonialismo y las acciones de política exterior, ella articula el desplazamiento del sentimiento nacional por el racismo: “Este libro (...) narra la historia de la desintegración del estado-nación, que demostró contener casi todos los elementos necesarios para la subsiguiente aparición de los movimientos y gobiernos totalitarios.” (2006, p. 41)

Una nueva versión de la política del poder inició con el colonialismo que se sirvió del principio capitalista de expansión por la expansión misma. Debido a ello, a finales del siglo XIX, el desenvolvimiento del estado-nación se puso en cuestión ya que se mostraba como incompatible con el imperialismo naciente en ocasión de su acotada territorialidad, así como el control estatal, los administradores de las colonias pretendían tener mayor poder de decisión.

Arendt distingue entre el imperialismo colonial y el imperialismo continental. Al primero atribuye la configuración de una política de dominación de la mano de Hobbes, el único filósofo de la política digno de ser recordado por el imperialismo; el segundo caracterizado por la conformación del pensamiento tribal y el ascenso del racismo.

El imperialismo colonial, como hemos indicado, es el deseo inusitado de la expansión es la contienda por África y sus riquezas; sus motivos no son políticos como pudiera leerse en el Imperio Romano, sino exclusivamente económicos, Arendt señala: “En contraste con la estructura económica, la estructura política no puede ser entendida indefinidamente, porque no está basada en la productividad del hombre, que es, desde luego ilimitada. De todas las formas de gobierno y

el pensamiento político de Hannah Arendt. Por otra parte, resulta interesante observar la crítica de Todorov cuando, al presentar la herencia de Primo Levi, advierte que de nada sirve la memoria si no evitamos cometer los mismos errores: “Podemos estar seguros de que los dirigentes israelitas conocen las persecuciones que sufrieron los judíos durante la guerra, pero eso no les ha impedido, en diferentes momentos de la historia reciente, perseguir a los palestinos, que habían cometido el error de quedarse en las tierras que habían dejado de ser suyas. Por suerte no se trata de un genocidio, pero si hemos de esperar a que los sufrimientos humanos alcancen los niveles de Auschwitz antes de indignarnos, durante mucho tiempo todavía, y con buena conciencia, podremos hacer oídos sordos a las quejas de personas y pueblos.” (2010, p. 270)

organizaciones del pueblo, la nación-estado es la menos adecuada para el crecimiento ilimitado.” (p. 215) Por ello, estaba incapacitada para contener el crecimiento exponencial, no sólo por la adherencia de territorio, sino por compromisos administrativos debido a que el Estado no podía atender tanto los requerimientos de las colonias como los asuntos interiores de la nación. Los intereses por las colonias no fueron, por tanto, asuntos políticos, y resultaba bastante engorroso para el Estado atender lo que en ellas ocurría, por ello, asignó el cuidado a los administradores, con los cuales pudiera obtener de las colonias todo lo necesario para el crecimiento del capital.

El imperialismo es destructivo de todo cuerpo político estable, entiéndase por ello, limitado. Debido al deseo perverso de acumulación ilimitada de capital requiere de un poder y estructura ilimitados, así, los administradores de las colonias tenían por característica principal actuar como funcionarios de la violencia: “(...) pronto formaron una nueva clase dentro de las naciones y, aunque su campo de actividad se hallaba muy alejado de la madre patria, disfrutaron de una considerable influencia en el campo político de ésta. Como no eran más que funcionarios de la violencia, sólo podían pensar en términos de políticas del poder.” (p. 228) A ellos se atribuye el uso cotidiano y generalizado de la política como uso extensivo y expansivo del poder. Lo anterior significa que, si bien la violencia y el poder siempre han estado presentes en el campo político, jamás lo estuvieron de manera tan destructiva como cuando la violencia se practicó sin otro propósito que el poder:

Pero la resultante introducción del poder como único contenido de la política y de la expansión como su único fin difícilmente habría hallado tan universal aplauso ni habría encontrado tan escasa oposición la consiguiente destrucción del cuerpo político de la nación si no hubiese respondido perfectamente a los deseos ocultos y a las convicciones secretas de las clases económica y socialmente dominantes. (p. 229)

En estas últimas líneas puede notarse que el imperialismo representó el primer paso de la dominación burguesa, los empresarios se convirtieron en los nuevos agentes políticos y fueron imponiendo discursos a favor del poder imperial, rápidamente comprendieron, como hemos visto, que el poder genera más poder, y sólo así, con esa perspectiva es posible hallar solución a la acumulación de capital superfluo que ya no puede ser utilizado dentro del territorio nacional y que al frenar era, inevitablemente, productor de mano de obra superflua. Así pues, con el imperialismo, ambos fenómenos superfluos habían hallado una salida, la expansión se constituyó como la alternativa para remediar la creciente falta de capital y población: “Los propietarios de la riqueza superflua eran los únicos hombres que podían utilizar a los hombres superfluos procedentes de todos los rincones del mundo. Juntos establecieron el primer paraíso de los parásitos, cuyo nervio era el oro”. (p. 245) El imperialismo fue, por tanto, el productor de lo superfluo.

La expansión por la expansión misma ofreció al modelo nacional un nuevo aliciente, ya que finalmente el imperialismo fue comprendido como instrumento de la política nacional. Para ello, fue necesaria la confabulación del capital y la clase trabajadora que conformó dos movimientos: la política colonial que se diferenció de la política interna de la madre patria, como es el caso de Inglaterra, o bien, en forma de panmovimientos al interior de Austria o Alemania. La intención general fue no sólo la de imperializar los seres superfluos, sino además satisfacer el deseo por organizar las naciones para el saqueo de territorios exteriores y la degradación de pueblos extranjeros.

La política exterior se encontraba necesariamente fuera del contrato social, no estaba regida por los mismos principios políticos, ni tampoco requería del reconocimiento de la igualdad política, lo anterior condujo a la puesta en cuestión de la idea de humanidad. Al no existir un origen común, ideologías basadas en enfoques naturalistas introdujeron la idea de que hay razas

descendientes de otras especies distintas de la antecesora raza blanca, lo cual destinaba a tener relaciones de violencia y guerra hasta extinguirse. El principio del más fuerte se tradujo, más allá de la capacidad de adaptación, en el puro ejercicio de los instrumentos de violencia, entiéndase de manera compleja y cruel. El único nexo entre individuos es la acumulación del poder y la expansión, de ahí la necesaria confabulación de la burguesía con el ‘populacho’. La disposición del populacho para los proyectos imperialistas se debió en gran medida a que se inspiraron en las doctrinas racistas, creando la ilusión de que sólo el imperialismo era capaz de agotar problemas internos, sociales y económicos de los países europeos.

Reconocemos en estos acontecimientos la imposición del modelo de dominación y violencia frente a aquel que promueve la solidaridad humana. Por ello: “La raza no es, políticamente hablando, el comienzo de la humanidad sino su final. El racismo puede, desde luego, llevar a la ruina al mundo occidental y qué duda cabe, al conjunto de civilización humana.” (p. 253)

El imperialismo, a través de los administradores del poder no podrían limitarse al espacio del estado-nación, sus fundamentos nacionalistas eran caducos frente a la expansión ilimitada, por ello, ante el temor del *efecto boomerang*, es decir, de la revancha por parte de las razas sometidas, fue preciso tergiversar el nacionalismo con la consciencia racial y sumarlo al desarrollo de la burocracia y de la administración colonial, promotoras de masacres en las colonias. Arendt sorprende aquí con afirmaciones críticas: el racismo no ha sido una práctica de la tradición occidental; el pensamiento racial no es lo mismo que el racismo y el imperialismo intentó camuflar su radicalidad precisamente usando el pensamiento racial. El pensamiento racial fue usado por el imperialismo como instrumento de exterminio y control. Por ello, concluye que el racismo representa la ruina de la tradición occidental y un error en el desenvolvimiento del juicio europeo al convertirse en factor ideológico. Estas afirmaciones son ilustradas con el caso de racismo bóer.

El racismo Bóers fue, a decir de Arendt, una reacción ante la extrañeza de encontrarse con grupos humanos que se confundían con la naturaleza y llevaban años vegetando, así, advierte que no fue propiamente el pensamiento racial lo que le impidió reconocer al humano de raza negra, sino un concepto de civilización único que impidió mostrarse de acuerdo con las acciones y comportamientos de los nativos africanos pues, carecían de un ‘carácter humano’, es decir, que hasta el momento no habían sido capaces de crear un mundo propiamente humano: “El gran horror que se apoderó de los hombres europeos en su primera confrontación con la vida nativa fue estimulado precisamente por este toque de inhumanidad entre seres humanos que aparentemente formaba parte de la naturaleza tanto como los animales salvajes.” (p. 297) Esta afirmación se presenta ya como sospechosa debido al relato que les hizo suponer que las actitudes de los nativos eran inhumanas y que ellos mismos se dirigían hacia las tribus ajenas con una actitud de confrontación. Así pues, ante la imposibilidad de reconocer rasgos humanos, resultaba tentador negarles la humanidad a los nativos de África, pero, para hacerlo, los blancos (bóers) se erigieron como superiores bajo el principio de elegibilidad que mostramos líneas anteriores. Así, los blancos eran más que humanos, pues eran elegidos por Dios. Los bóers (católicos calvinistas) se asumieron como el *pueblo elegido*, para la dominación, por ello se dieron a la tarea de modificar la afirmación del origen común y promover una visión de superioridad racial. No obstante, Arendt insistió en que el racismo de los bóers fue hasta cierto punto inocente, pues obedeció a una reacción ante el fenómeno inimaginable e incomprensible.

La interpretación que la autora alemana hace de las tribus africanas, el comportamiento en hordas y su relación con la naturaleza le ha merecido ser caracterizada como etnocentrista, juicio que se agrava en la interpretación del imperialismo continental debido a que ella parece justificar el racismo colonial frente al racismo que promovió el nacionalsocialismo y el holocausto. Si bien frecuentemente la autora judía juzga de espantosos u horrorosos los acontecimientos de la

repartición de África, parece concebirlos en correspondencia con las tribus que la habitaban, por ejemplo, indica que las matanzas estaban conformes con las tradiciones de las mismas tribus (p. 295) por lo cual no logra reprobar con fuerza el colonialismo europeo. Lo anterior sirve de argumento a Silvia Rodríguez Maeso (2016) para sostener que Arendt queda presa en el 'mito de la modernidad' descrito por Enrique Dussel (1994) en el que:

se autodefine la propia cultura como superior, más "desarrollada" (...); por otra parte, se determina a la otra cultura como inferior, ruda, bárbara, siendo sujeto de una culpable "inmadurez". De manera que la dominación (guerra, violencia) que se ejerce sobre el Otro es, en realidad, emancipación, "utilidad", "bien" del bárbaro que se civiliza, que se desarrolla o "moderniza". En esto consiste el "mito de la Modernidad", en un victimar al inocente (al Otro) declarándolo causa culpable de su propia victimación, y atribuyéndose el sujeto moderno plena inocencia con respecto al acto victimario. (Dussel, pp. 69-70)

Si bien la teoría de Dussel está dirigida a comprender la lógica colonialista en América, sirve también para entender mucho de lo ocurrido en África, de la cita anterior retomamos dos ideas que nos parecen medulares: la valoración binaria entre los buenos, civilizados y los barbaros, además de la inocencia del victimario. Ambas están presentes en la lectura que Arendt realiza de la situación africana, por un lado, en las constantes afirmaciones acerca de la falta de historia y cultura, así como en la observación de que los bóers fueron los primeros en renunciar al orgullo de sus raíces europeas para, finalmente, vivir como nativos africanos; y por el otro, Arendt observa: "Eran, por así decirlo, seres humanos «naturales» que carecían del específico carácter humano, de la realidad específicamente humana, de forma tal que cuando los hombres europeos los mataban, en cierto modo, no eran conscientes de haber cometido un crimen." (p. 295) Observamos el mito de la modernidad al suponer inocencia en el victimario.

Silvia Rodríguez acusa a Arendt de no advertir con toda claridad que lo sucedido en la repartición de África también se caracterizaba como genocidio por razones raciales, y, cegada por su etnocentrismo, fue incapaz de reconocerlo. Dicha imposibilidad se debió principalmente a que la autora judía simplificó mucho el problema de la raza en los rasgos biológicos, por ello insistió en que lo ocurrido en África no fue motivado por las diferencias en el color de piel, su reducción la limitó para reconocer el rasgo cultural de la violencia racial, sumergido en los criterios de civilización y barbarie: “hay una naturalización de la europeidad como si su formación política fuese ajena a la raza y esta acaba por ser reducida a una categoría que alude a las marcas que diferencian a los seres humanos -ya sea por color o, como ella prefiere, por cultura e historia-.” (2016, p. 131). En resumen, la crítica se centra entonces en su incapacidad para reconocer el aspecto político de la racialidad del ser humano que se muestra en las políticas coloniales, así como en los meta-relatos de lo ‘civilizado’.

Concedemos razón a la crítica presentada por Silvia Rodríguez, aunque creemos puede matizarse, pues consideramos que Arendt no está del todo presa del mito de la modernidad básicamente porque ella no era, de ninguna manera, defensora del colonialismo. Por el contrario, su crítica está dirigida a advertir como el imperialismo y la política colonial habrían introducido una noción de poder sin utilidad, es decir, que el poder por el poder había perdido todo principio de legitimación utilitarista, por ello, aunque consciente de las prácticas de violencia sistemática en las colonias asume que tales prácticas no tenían asomos totalitarios y todavía podían comprenderse dentro de la lógica humana, de ahí que hasta una vez configurada la ‘política racial’ a finales del siglo XIX deben considerarse crímenes⁶⁰, cuando conscientemente se había dejado

⁶⁰ La crítica que se ha presentado en torno al racismo en Arendt es válida desde los argumentos poscoloniales que han intentado posesionar la reflexión de la negritud y la subalternidad en franca confrontación con las políticas de dominio europeas, empero consideramos que muchas de las reflexiones de Arendt tienen el mismo fin ya que el desmantelamiento de la política de dominio hace posible y libera el poder y la singularidad para ser desarrollada en términos humanos con los diferentes matices que las

de tratar a los nativos, incluso de Asia y la India como humanos. (p. 312) Arendt observa: “El racismo ha sido una poderosa ideología de las políticas imperialistas desde el comienzo de nuestro siglo. Sin duda, ha absorbido y reavivado todas las antiguas formas de opinión racial que, sin embargo, difícilmente habrían sido capaces por sí mismas de crear o degenerar en racismo como (...) una ideología.” (p. 255)

Naturalmente, la valoración pragmática de las violencias en las colonias la insertan de nuevo en el juicio dusseliano, sin embargo, esto se cumple mejor en América que en África en donde la esclavización fue tan frecuente que no dejaron posibilidad para cualquier rasgo civilizatorio. Empero, consideramos que la clave de la interpretación descansa, sobre todo, en cuanto a que aún puede considerarse un crimen. Arendt, con todo el ropaje civilizatorio parece escandalizarse más por los crímenes de los europeos que por las conductas de los nativos, que, si bien, no corresponden a las prácticas europeas y por ello son depreciados (eurocentrismo), pueden considerarse como acciones atroces pero humanas, es decir, valoradas todavía en términos kantianos, a saber, que han sido vulnerados en su dignidad al ser usados como instrumentos, pero, y aquí está la clave del pasmo arendtiano, ¿puede pensarse lo mismo de las acciones nazis?, ¿pueden considerarse crímenes o vulneraciones a la dignidad en términos kantiano-europeos?

condiciones de nacimiento e individuación ofrece. Se le acusa a Arendt de ser etnocentrista haciendo alusión a su condición europea, creemos también que se trata de una interpretación parcial, Arendt ha señalado en la entrevista con Gaus que si “la atacan como judía debe responder como judía” esto más que hacer alusión a un privilegio de raza es un asunto de singularización política que permite posesionarse contra sus dominadores, toma conciencia de la raza y de su condición de mujer. Finalmente, Silvia Rodríguez recoge la crítica acerca de la falta de rigor historiográfico de su obra, ella advierte que: “las distinciones epocalistas y geográficas de Arendt entre el colonialismo y el imperialismo, y entre la Europa continental y las colonias, son cruciales para su análisis; sin embargo, generan juicios de valor en lugar de un análisis conceptual e histórico.” (p. 134) La crítica nos parece redundante debido a que es ya conocida y refutada desde diferentes perspectivas, Arendt no pretendió hacer una historiografía de los orígenes del totalitarismo, por ello no hay un ajuste histórico a los sucesos, son relatos acerca de cómo se ha construido una *idea*. Por otra parte, los relatos son múltiples y hace evidente el particular método arendtiano a partir de la narración. Así mismo, creemos que, si bien el tema del racismo en África es medular para la configuración de la política de dominación, ella no se ha concentrado en comprender dicho fenómeno, los relatos apuntan a dilucidar la participación de los judíos en el racismo y en la carrera colonial; creemos que la violencia colonialista fractalizó en el racismo particular que desencadena otras violencias que merecen menciones aparte, como el análisis puntual del racismo bóer en la configuración del crimen del *Apartheid*. Aquí la interpretación de la violencia iniciaría sobre la base de la violencia cultural que va nutriendo prácticas estructurales y violencias directas.

Por supuesto que concedemos valor a la crítica planteada aun si el relato sobre el racismo bóers se inserta en la crítica al imperialismo, coincidimos en que Arendt no alcanzó a observar en el meta-relato de la civilización los rasgos complejos de violencia cultural y se esforzó tanto en ubicar el problema del colonialismo en una perversión de la política, que no pudo conceptualizar los genocidios en África como límites de una razón violenta y por ello se mantiene en una débil o selectiva comprensión de la violencia cultural. Retomaremos esta idea más adelante, por lo pronto regresemos al racismo en los panmovimientos para entender la otra cara de la obra de Arendt.

4.1.3.1 Los panmovimientos: desarraigo, inmunidad y la expulsión masiva

Como hemos podido observar, la preocupación de Arendt en la segunda parte de su estudio sobre el totalitarismo mostró que el imperialismo hizo un uso perverso del pensamiento racial —uno de los muchos pensamientos diversos presentes en la Europa—, hasta configurarlo como una ideología. Según la autora, la ideología: “difiere de una simple opinión en que afirma poseer, o bien la clave de la historia, o bien la solución a todos los «enigmas del universo» o el íntimo conocimiento de las leyes universales ocultas que, se supone, gobiernan a la naturaleza y el hombre.” (p. 255) El racismo, se convierte en una de las ideologías de mayor injerencia en el siglo XX, pues ha logrado, a su manera, colocar la idea única como clave de la historia; desde la perspectiva de la raza, el principio de elegibilidad se da en el predominio de una raza destinada a sobrevivir extinguiendo a las razas de menos valor para la historia.

Arendt diferencia el racismo ejercido en las colonias de los países que tenían tierras fuera del continente como Inglaterra y Francia, señalando que su intención fue en primera instancia generar conflictos para la justificación de la guerra, principalmente la interna, mientras que el racismo generado en Alemania se ejerció como fuerza cohesionadora al interior de su patria y sus

posesiones: “el pensamiento racial en Alemania fue inventado como un esfuerzo por unir al pueblo contra la dominación extranjera, sus actores no buscaron ser aliados más allá de las fronteras, sino que desearon despertarlo en el pueblo como consciencia de origen común. (p. 263)

La experiencia alemana y austriaca que sustenta el racismo no fue entonces una política de expansión en sentido estricto, sino una actitud de defensa frente a la dominación. No se equivoca Girard al interpretar que los orígenes de los movimientos ‘nacionalistas’ en Alemania y Austria son producto del resentimiento ante la Prusia vencida por Napoleón, la cual, hace de la ambición totalitaria un ajuste de cuentas o emparejamiento de condiciones. (Girard, 2010, p. 230) Las acciones políticas emprendidas a la luz de este conflicto, dieron inicio con la puesta en cuestión del principio común de la humanidad, al igual que con el imperialismo continental, a través del racismo, anulando con ello los principios de igualdad y solidaridad entre las naciones, evidenciadas en el conflicto de 1914.

Dicho lo anterior se comprende claramente que para Arendt el predecesor del totalitarismo es el imperialismo continental, en los panmovimientos y en la vindicación de los pueblos marginales al estado. La idea aquí es que los panmovimientos se dirigen ahora hacia una colonización dentro del mismo territorio europeo y que no toleran una separación entre gobierno metropolitano y colonial. El imperialismo continental pretendió una expansión cohesiva bajo un solo principio, la patria. En ese sentido, en contra del estado-nación, pretendió hacer imperar la presencia y el control de grupos con conciencia tribal. El nacionalismo tribal acogió bien los conceptos de raza que servía de idea cohesionadora: “Sólo con la «ensanchada conciencia tribal» surgió esa peculiar identificación de la nacionalidad con el alma de cada uno ese orgullo intimista que ya no se preocupa exclusivamente de los asuntos públicos, sino que penetra en cada frase de la vida privada hasta que, por ejemplo, «la vida privada de cada verdadero polaco (...) es la vida pública de la *polonidad*.” (p. 336) Aquí está la explicación para comprender la afirmación de la

autora juzga respecto a que el totalitarismo ascendió ante la ruina del nacionalismo, pues se distingue el nacionalismo chauvinista del nacionalismo tribal debido a que sólo el último penetra en el alma del individuo en el que se encarnan las cualidades de la nación. Así mismo, el tribalismo se rige por el principio de elegibilidad y se funda en la arrogancia con la que rechaza tradiciones y cultura de otras naciones. Su actitud ante las otras naciones fue de tratarlas como enemigas debido a su unicidad y prevalencia, por ello al sentirse superior y elegida negaba la ‘humanidad común’ criterio que será posteriormente usado en contra de los seres humanos no elegidos.

A través del principio de elegibilidad podemos notar que el racismo se configura como ideología, pues al rechazar la idea del origen común del ser humano los nacionalismos tribales recurrieron al origen divino como pueblo en contraste con todos los demás, argumentando, incluso, finalidades divinas para la nación:

La ventaja política de este concepto era doble. Hacía de la nacionalidad una cualidad permanente que ya no podía ser afectado por la historia, sea lo que le sucediera a ese pueblo —emigración, conquista, dispersión. De impacto más inmediato resulta, empero, el hecho de que, en absoluto contraste con el origen divino del propio pueblo y todos los demás pueblos, desaparecían todas las diferencias entre los miembros individuales del pueblo, tanto sociales como económicas o psicológicas. El origen divino transformaba al pueblo en una masa «elegida» y uniforme de arrogantes robots. (p. 345)

Apostar a la divinización del pueblo constituyó también la igualdad entre los miembros de la nación tribal sobre la base de la desigualdad originaria, el costo de la identidad nacional fue, naturalmente, la identidad particular que se extravió en la generalización de la masa elegida. Esta perspectiva sobre la humanidad contraría evidentemente la tesis de la singularidad de Arendt, pues su concepto de ser humano está fundado en la pluralidad, es decir, en la condición ontológica de

la diferencia, pero basada en un principio común: Todos somos humanos, pero ninguno es el mismo.

El principio de elegibilidad estableció órdenes jerárquicos respecto a las otras naciones y al mismo tiempo condiciones de exclusión respecto a los seres humanos que no compartían el origen natural de los elegidos: “un «pueblo divino» vive en un mundo en el que es el perseguidor nato de todas las especies más débiles o la víctima nata de todas las especies más fuertes.” (p. 346) El tribalismo de los panmovimientos con la perspectiva de nación elegida por Dios se erigió en contra de la idea de la humanidad, ya no quedaba la dignidad humana si los seres humanos eran reducidos a la nacionalidad tribal; la masa robótica de los elegidos, son el único cobijo para el individuo. Arendt sostiene que el atractivo de los panmovimientos fundados en el tribalismo y el racismo liberaba al individuo de la responsabilidad común por la humanidad, que conforme se expandían las naciones y el conocimiento de los pueblos, se despreciaban más las prácticas ajenas, por ello, la responsabilidad por la humanidad se reemplaza por el compromiso limitado por la nación, de esta manera los panmovimientos volvieron a los «elegidos» *inmunes* a la realidad, razón por la cual son captados por el totalitarismo. (pp. 347-348)

Cabe destacar, que Arendt interpretó la ideología de los panmovimientos desde la perspectiva de prácticas inmunológicas debido a que consideró que al rechazar el compromiso común con el sufrimiento de los demás, ellos se habían hecho inmunes a sus fallas e inmoralidades. Esta perspectiva no es desarrollada en estos términos, pero se lee con claridad en los rasgos de des-humanización. Posteriormente Roberto Esposito (2005, 2009) desarrolla la tesis del dispositivo de la inmunitas para explicar las prácticas de autoprotección que ocurren de formas variadas, el autor lo define de la siguiente manera: “si los miembros de la comunidad se caracterizan por esta obligación de donación, por esta ley del cuidado frente a otro, la inmunidad implica, en cambio, la exención o la derogación de tales condiciones: es inmune aquel que está a

salvo de obligaciones y peligros que afectan al resto.” (2009, p.111) La primera acción inmunológica, según la descripción de Arendt, es la separación de la humanidad entre elegidos y no elegidos, basados en una valoración de la raza y la naturalización de la nacionalidad; de esta manera el elegido es inmune a los otros grupos, que, por extrañeza, amenaza y autoprotección cierra su frontera, expulsa al extraño o lo elimina. La reducción de la vida a los meros rasgos biológicos (del *bios* al *zoé*) es parte de la inmunización practicada en los campos de concentración que analizaremos más adelante.

Retomemos la idea, la confrontación del pangermanismo con el estado lo condujo inevitablemente a despreciar a los judíos como ejemplificación del pueblo tribal y del pueblo elegido debido inicialmente a su conexión económica con la monarquía de Habsburgo, provino, por tanto, de la promoción del antisemitismo político, sin embargo, ese fue sólo el primer movimiento. Para que el antisemitismo fuera el agente de odio de los panmovimientos fue necesario ideologizar al judío, así, en el antisemitismo de los panmovimientos se entiende que: “el odio hacia los judíos fue por primera vez aislado de toda experiencia real concerniente al pueblo judío, tanto política como social y económica y siguió sólo la lógica peculiar de una ideología.” (p. 339) Es más, el odio a la judeidad se propagó aún sin considerar los errores o fechorías de los individuos judíos.

La interpretación de los judíos como el ejemplo del pueblo tribal se debió a que se trataba de una sociedad multinacional, ellos fueron reconocidos como una nacionalidad separada ya que según observaban, sus ciudadanos eran más homogéneos y estaban cohesionados por considerarse el pueblo elegido. En este sentido se hizo patente el antisemitismo social debido a que se interpretó a la comunidad judía con base en la ‘judeidad’, es decir, que los panmovimientos asumieron que la comunidad judía estaba cohesionada porque cada individuo encarnaba *el alma del pueblo* y que, al carecer de territorio, ellos reivindicaban su condición judía por encima del estado o la

sociedad. En ese sentido, los judíos habían logrado lo que los panmovimientos pretendían, vivir al margen del Estado, y por ello: “podría convertirse en un sustituto de la nación.” (p. 353)

Nos parece que aquí está lo medular de la configuración del antisemitismo como ideología, la construcción de la judeidad como una interpretación unívoca de lo que es el judaísmo sin hacer frente a las diferencias internas o tradiciones judías. La judeidad de los judíos asimilados era la encarnación personal del judaísmo, y ellos habían logrado dividir el mundo en dos, ellos mismos y los demás, tal como lo pretenden los panmovimientos, el yo-otro caracterizado por Galtung. Desde esta perspectiva era consecuente que la relación entre judíos y alemanes, en el caso del pangermanismo, fuera de tensión y confrontación: “lo que empujó a los judíos hasta el centro de esas ideologías raciales más que cualquier otra cosa fue el hecho aún más obvio de que la reivindicación de los panmovimientos a su calidad de elegidos sólo podía chocar seriamente con la reivindicación judía.” (p. 353) El antisemitismo racial, al fusionarse con los nacionalismos tribales se convirtió en una poderosa arma para dominar a todos los pueblos concebidos como minorías en Europa.

El desarraigo metafísico coincidió también con el desarraigo territorial en la contribución a una idea de nación despojada del orden político del estado-nación, su lucha era contra el régimen político y por ello trascendió la política de partidos, pues eran incapaces de ofrecer cobijo a las masas y adoptaron la forma de movimientos de mayor amplitud que el antiguo sistema del estado-nación.

Por otro lado, Arendt señala que no ha existido ningún acontecimiento o periodo en la historia de Europa que sea tan claro epocalmente como el Imperialismo, surge en 1884 y culmina en 1914, en el momento en que se quiebra la solidaridad entre las naciones europeas. Esta fecha es paradigmática porque es el momento preciso en el que Europa tomó consciencia del grave

problema de las minorías y de los apátridas que culmina en tratados forzados de identidades colapsadas.

Los años posteriores a la primera guerra mundial dejaron un estado de desintegración y violencia que se observa, sobre todo, en los estados multiculturales de los que emergieron dos grupos de víctimas: los apátridas y las minorías, que podían conformar estados con base en la ley de excepción de las minorías. En este periodo aparece el fenómeno de la desnaturalización, el cual se convertirá en una de las armas más poderosas del sistema totalitario debido a que mostraba la incapacidad del estado-nación para garantizar los derechos que se anunciaban como inalienables. La situación ocurrió debido a que la declaración de los derechos del hombre, resultado de la Revolución francesa, se enunció en combinación con el Estado soberano y ligado naturalmente la nacionalidad; por ello, los procesos de desnaturalización afectaron no sólo la relación de la minoría con el estado en el que habitaban, sino, incluso, a la posibilidad de la recepción en otro país. Por consiguiente, al conflicto bélico de 1914 sobrevino un desplazamiento masivo de migrantes que no lograban acomodarse o asimilarse en ninguna otra nación, sobre todo, si provenían de los nacientes estados totalitarios o semi-totalitarios, quienes ya practicaban la desnaturalización incluso antes de la Gran Guerra. Arendt comenta: “Una vez que abandonaban su país, quedaban sin abrigo; una vez que abandonaban su estado, se tornaban apátridas; una vez que se vieron privados de sus derechos humanos, carecieron de derechos y se convirtieron en escoria de la tierra.” (p. 386) La propaganda a favor del sistema totalitario nazi incurrió en la pretensión de que todos vieran a los judíos como escoria y convirtiéndolos en unos desechos: delincuentes, indocumentados y pobres.

No todas las minorías eran apátridas pues algunas pertenecían a un cuerpo político, aunque requerían de protección adicional. Así surgen los tratados de minorías y las garantías especiales, a las que paradójicamente no se ajustaban las naciones que habían configurado los estados de

minorías, es decir, los estados expulsores. En la discusión sobre las minorías parecen pocas las reflexiones expresas de Arendt respecto a la paz, en la que como hemos indicado anteriormente, lo reserva a la noción de tratados. Los tratados de paz, que reconocen a las minorías sólo se aplicaban a nacionalidades que contaban con un número de habitantes suficientes para conformar un nuevo estado, lo anterior les permitiría gozar de ciertos derechos como hablar su propia lengua o mantener sus prácticas culturales. Empero, el mayor problema de la posguerra fueron los apátridas ya que, como mencionamos, mostraron los límites del estado-nación en función de sus derechos. Un pueblo, sin gobierno nacional se hallaba separado de los derechos humanos. (p. 391)

¿Qué hacer con este movimiento masivo de personas sin estado?

Los modos habituales de proceder ante este tipo de grupos de refugiados y apátridas fueron la repatriación y la naturalización. Ninguna de ellas fue considerada adecuada debido a que, en el caso de la deportación no podía realizarse porque el problema de los apátridas era que habían sido expulsados, desnacionalizados de otra patria que no estaría dispuesta a recibirlo más, ¡no había entonces a dónde expulsarlos!, se habían convertido en un desecho y estorbo humano. Respecto a la nacionalización esta no era posible debido a sus propias reglas de naturalización que se otorgaba por derecho de nacimiento, por ello, ante el crecimiento en número de la ola de desplazados los países optaron cerrar sus procesos de nacionalización e incluso retirar algunas de las ya otorgadas. (p. 405) La única solución que se halló para los apátridas fue concentrarlos en los campos de internamiento, estos eran: el *único «país» que el mundo* podía ofrecerles. (p. 405)

Al afirmar que sólo los nacionales pueden ser considerados ciudadanos y gozar de una protección por medio de sus leyes y derechos, el estado se convirtió en un instrumento de la nación naturalizada. Así, los estados configurados de esta manera tenían claro que las minorías sólo tenían dos opciones: la asimilación o el exterminio, y la minoría por excelencia fueron los judíos, “entre las minorías, judíos y armenios eran quienes corrían los mayores riesgos y pronto revelaron

constituir la más alta proporción entre los apátridas; pero demostraron también que los tratados de minorías no ofrecían necesariamente una protección sino que podían servir también como un instrumento para singularizar a ciertos grupos con objeto de expulsarlos finalmente.” (pp. 402-403) El hecho de que los judíos constituyeran la minoría por excelencia y su creciente expulsión de otros países además de Alemania, permitió que se construyera la idea de que el problema de los apátridas era una ‘cuestión judía’ y que resolver ese problema acabaría de una vez por todas con el asunto de las minorías. Sin embargo, advierte Arendt, esto no ocurrió así ya que las expulsiones masivas se han repetido aun después del desplazamiento de los judíos, pues la violencia cultural y estructural que los desplazó se fractalizó generando otras expulsiones, como el caso de las masas de palestinos, pues: “Desde los Tratados de Paz de 1919 y 1920 los refugiados y los apátridas se han adherido como una maldición a los estados de reciente creación formados a la imagen del estado-nación.” (p. 412)

Interpretamos la desnaturalización (generadora de apátridas), como un proceso de inmunidad debido a que la expulsión, el cierre de fronteras, el retiro de naturalizaciones y los campos de internamientos, son ejercicios para mantener la comunidad incólume ante la invasión de lo indeseable, Arendt observa: “casi se siente la tentación de medir el grado de infección totalitaria por la medida en que los gobiernos implicados utilizan su derecho de soberanía para la desnacionalización.” (p. 398) La noción de contagio que utiliza Arendt para referirse al sistema totalitario es compatible con la idea de que el totalitarismo es considerado como la enfermedad de Europa, no obstante, el ejercicio de desplazamiento es el sacrificio a través del cual el estado pretende sanarse de lo que le afecta. Por medio de la desnaturalización y el desplazamiento los estados expulsores imponen sus modelos y prácticas a sus adversarios creando a los indeseables, que son quienes demuestran que los derechos del hombre han sido pura falsedad: “El mismo término de «derechos humanos» se convirtió para todos los implicados, víctimas, perseguidores

y observadores, en prueba de un idealismo sin esperanza o de hipocresía endeble y estúpida.” (p. 388)

La crítica que Arendt realiza a los derechos del hombre tiene que ver sobre todo con el cuestionamiento indirecto acerca de la soberanía del Estado, pues éste impone los límites en el ejercicio de los derechos a los denominados apátridas, individuos privados de ciudadanía y que carecen de atributos salvo su pertenencia a especie humana. Si bien su cuestionamiento no va directamente a la asignación de derechos a los seres humanos, sí se dirige al criterio naturalista e individualista con el que se asignan y que termina reduciendo su aplicación a los aspectos nacionales. Si los derechos del hombre fueron concebidos como inalienables, es decir, autónomos o independientes de todos los gobiernos, entonces debieron representar o ejercerse a favor de los apátridas ya que carecían de un gobierno y se hallaban desposeídos de una institución política que los defendiera. La paradoja de los derechos de los hombres consistió en que se construyeron con base a una noción abstracta de ser humano que no existía por ningún lado y cuando se intentó aplicar en casos concretos, los individuos apátridas ya no cumplían más con esa perspectiva de humano.

Los apátridas al ser desposeídos del estado-nación tuvieron dos pérdidas al ser privados de sus derechos; la primera consistió en la residencia, es decir, en el arraigo, la comunidad y entramado social en el que se nace, “en el que habían establecido para sí mismos un lugar diferenciado en el mundo.” (p. 416) La segunda es, que perdieron la protección del gobierno, los tratados de reciprocidad y los acuerdos internacionales que garantizaban su estatuto jurídico en cualquier parte no eran para ellos.

Dicha condición pone en cuestión las prácticas tradicionales de remediar el problema del refugiado o del perseguido, el derecho al asilo deja de ser efectivo cuando las razones por las que son expulsados no comprometían ninguna acción concreta e individual, no son expulsados por

una opinión controvertida, por ejemplo, por ello no pueden ser acogidos como refugiados. Los motivos de su desplazamiento nada tienen que ver con la singularidad de los individuos, sino con una reducción de su existencia a los meros rasgos de nacimiento: “Los nuevos refugiados eran perseguidos no por lo que habían hecho o pensado, sino por lo que eran de forma inmutable: nacidos dentro del tipo inadecuado de raza (...). (p. 417) Por lo anterior, la situación de los apátridas fue aún más grave que la de los delincuentes que, por ejemplo, se encuentran privados de su libertad, sino que son apartados de la comunidad que les permite mostrar quienes son a partir de su acción y discurso: “La privación fundamental de los derechos humanos se manifestó primero y sobre todo en la privación de un lugar en el mundo que haga significativas las opiniones y efectivas las acciones.” (p. 420)

Desde la perspectiva de la violencia estructural el desplazamiento forzado se realizó afectando las necesidades identitarias por medio de las prácticas de segmentación y fragmentación de los grupos y familias judías, así como con la violencia directa que atacó la necesidad de libertad a través de la detención y expulsión. Galtung sostuvo que cuando el ser humano es concebido como *ello*, es decir, cuando le es retirado el reconocimiento de su humanidad entonces está listo para infligirle cualquier violencia directa. Esta línea resulta nuevamente reveladora a la luz de la crítica de Arendt debido a que la autora asume que cuando le son retirados los derechos a los individuos apátridas es despojado de su humanidad, ya que para ella sólo el que pertenece a una comunidad política puede considerarse propiamente humano: “Parece como si un hombre que no es nada más que un hombre hubiera perdido las verdaderas cualidades que hacen posible a otras personas tratarle como a un semejante.” (p. 425)

Podemos observar entonces que a la pensadora judía no le preocupaba propiamente un derecho en particular, ni siquiera la enunciación específica de cada uno de los derechos como, a la propiedad, la libertad, la libre expresión, la felicidad; más bien, pretendió realizar una crítica

filosófica acerca de los fundamentos de los derechos humanos, debido a que su fracaso ante la masa de expulsados consistió en una errónea interpretación de la existencia humana basada en una perspectiva naturalista abstracta de lo humano, por ello, sostiene que, “el mundo no halló nada sagrado en la abstracta desnudez humana.” (p. 422) El ser reconocido como un individuo de una especie no garantizó jamás el reconocimiento y la igualdad. Únicamente la comunidad nos hace partícipes de la humanidad.

A propósito de esta afirmación Etienne Tassin sostiene que: “Si lo humano puede llamarse sagrado, no es seguramente en nombre de la vida, incluso humana; es en nombre del derecho que se convierte la vida (*zoé*) en existencia (*bios*), la oscuridad del ser privado en luz de la acción pública, y que cubre a los hombres con sus ropas de humanos.” (2004, p. 137) Sólo el que es admitido dentro de una comunidad en la que puede actuar y discurrir puede considerarse miembro de la humanidad y dotado de derechos, mientras el reconocimiento no llegue como tal, serán convertidos en cuerpos desnudos privados de humanidad: “‘sin-derechos’, ‘sin-otros’, ‘sin-sí mismos’.” (p. 137)

Esta es la razón por la cual Arendt considera primordial pensar en *el derecho a tener derechos*, que es el derecho de cada individuo de pertenecer a la humanidad, esto es, a una comunidad jurídica que se encargará de proteger sus derechos. La dignidad humana es, entonces, la condición de reconocimiento de la humanidad concreta en la pluralidad de seres singulares que *pueden* declarar sus derechos: “Cada existencia es una declaración, desde el momento en que es tomada en su dimensión política.” (p. 133) Y, a quienes se les quita la posibilidad de *enunciarse* como portadores de derechos forman parte de un escándalo político, puesto que, de esa manera, el individuo ha perdido su lugar en la comunidad y, por lo tanto, su lugar en el mundo, lo hemos vuelto superfluo.

La expresión arendtiana *el derecho a tener derechos*, ha merecido diversos análisis y comparaciones con Kant debido a la fundamentación del derecho al asilo o a la hospitalidad. La sentencia de Arendt sostiene que tras la experiencia de los apátridas:

Llegamos a ser conscientes de la existencia de un derecho a tener derechos (y esto significa vivir dentro de un marco donde uno es juzgado por las acciones y las opiniones propias) y de un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, sólo cuando aparecieron millones de personas que habían perdido y que no podían recobrar estos derechos por obra de la situación política global. (p. 420)

La interpretación es relativamente sencilla, quienes carezcan de un espacio común que dé reconocimiento a su singularidad política están siendo privados del uso de los derechos humanos. En contraparte, sólo quien es admitido dentro de la humanidad puede ser sujeto de derechos. De ese modo, la única manera de reconocer los derechos de los apátridas es que se hubiera mantenido intacto su derecho a pertenecer a una comunidad política, en la que se garantizan las necesidades de supervivencia que son su bienestar, identidad y libertad. Arendt observa que, incluso, la decisión final en los campos de exterminio sólo fue posible en la medida en que el judío fuera absolutamente superfluo y nadie más lo reclamaría, es decir, que únicamente los individuos deshumanizados, segmentados, desocializados y fragmentados de su comunidad podrían ser innecesarios para el mundo.

A pesar de la sencilla argumentación de Arendt esta enunciación no ha dejado de producir inquietudes, ¿a qué se refería Arendt con el doble uso de la palabra ‘derecho’? Seyla Benhabib (2005) ha sostenido que la doble acepción se debe a que la sentencia tiene un carácter moral, el ‘derecho’ en la primera parte de la expresión alude al sentido del *deber*, la obligación de reconocer la humanidad en el individuo, se trata del derecho como membresía o el derecho a la comunidad, y de actuar en concordancia con ese reconocimiento. Mientras que la segunda acepción se trata ya

del uso jurídico-civil que establece derechos y obligaciones entre los miembros de una comunidad: “En el lenguaje arendtiano, el derecho de humanidad nos autoriza a convertirnos en un miembro de la sociedad civil de tal modo que nos corresponden derechos jurídicos-civiles.” (p. 52) Benhabib sostiene que el derecho a la humanidad se traduce como el derecho a la hospitalidad o al asilo, a ser recibido y tratado como agente de derechos y evitar su vulneración, así, se comprende que el derecho a tener derechos nada tiene que ver con la posesión de tierras o el territorio específico, ya que, el espacio para la comunidad política emerge de las relaciones e intercambios discursivos.

Etienne Tassin también ha interpretado la declaración en términos de asilo, sigue la línea de la pertenencia a la humanidad salvo que él la explora a partir de la condición identitaria. Arendt ha afirmado que: “no nacemos iguales; llegamos a ser iguales como miembros de un grupo por la fuerza de nuestras decisiones de concedernos derechos iguales.” (p. 436) A partir de ello, Tassin explora la idea de que el derecho a la humanidad es recibido a partir de la una declaración jurídica, es decir, en que nos hemos admitido como agentes de derechos: “En el acto de declaración los hombres transponen su humanidad de hecho en una humanidad de derecho, transforman a los miembros de la especie en una pluralidad de agentes singulares, libres e iguales, y se instituyen a quienes cada uno le debe reconocimiento.” (p. 131) Lo anterior significa que la singularidad humana se hace patente únicamente en los espacios de la comunidad política, pero si no se instituye su derecho a pertenecer y ser reconocido en ella el resultado es la degradación de lo humano a los rasgos meramente biológicos, una reducción a los rasgos recibidos en el nacimiento que aquí hemos concebido como mismidad. El derecho al asilo permitiría los espacios de visibilidad e iluminación de grupos exiliados, deportados o de paso para la conformación de nuevas comunidades, derechos de tránsito o temporarios que reconozcan la humanidad moral y jurídica de la persona.

Por otra parte, Seyla Benhabib señala que la limitante de la interpretación de Arendt fue la de asociar la garantía de los derechos humanos con la nacionalidad, pero en la actualidad, tras el

establecimiento de los derechos de los refugiados y de los migrantes la expresión ‘el derecho a tener derechos’ puede ser interpretado como la condición universal de *personería* al margen de la ciudadanía nacional. (p. 58)

Las lecturas de Tassin y de Benhabib coinciden en la interpretación como derecho al asilo, tal apreciación es correcta en la medida en que la declaración corresponde con un periodo de expulsión de la nación de origen y con el rechazo a su condición jurídica en los países de paso, así, es natural que el cuestionamiento de Arendt se concentre en las condiciones que hagan posible portar con las garantías del estado, el reconocimiento de su personalidad jurídica. No obstante, nosotros buscamos explorar otra interpretación, creemos que la expresión de Arendt, ‘el derecho a tener derechos’ es susceptible de ser interpretado como el derecho a vivir en paz.

4.1.3.2 ‘El derecho a tener derechos’ como el derecho a vivir en paz.

Después de la nutrida discusión e incorporación de los derechos tras los acontecimientos del siglo XX, se vieron en la necesidad de establecer el debate en torno a nuevos derechos basados en la solidaridad humana, sobre todo en aquellos países en los que la guerra había golpeado más y se volvía más urgente incorporar derechos que promovieran y legislaran la hermandad entre naciones (Uribe, 1996). Se propusieron los derechos de tercera generación, cuya discusión se centró en el desarrollo de los individuos en un ambiente adecuado. El debate en torno al derecho a vivir en paz se promovió a partir de que los derechos humanos tenían el compromiso de garantizar la paz, pero no existía la forma jurídica del mismo. Mientras que la paz fuera pensada en términos negativos, plantearlo como derecho era un asunto relativamente sencillo, todas las naciones tienen el derecho de vivir sin conflictos bélicos, pero si la interpretación de la paz no se reduce a la guerra entonces la difusión y consecución del derecho se vuelve más complejo, sobre todo considerando que las violencias estructurales están invisibilizadas por la cultura.

A lo largo de esta investigación hemos insistido en que la paz debe ser interpretada como un *proceso* en el que participamos todos los que deseamos vivir en armonía para así promover la satisfacción de las necesidades humanas. En teoría, los derechos humanos de primera y segunda generación han intentado, precisamente, garantizar la satisfacción de dichas necesidades. Mientras que los primeros establecen los derechos de los individuos los segundos están dirigidos a favorecer lo colectivo, de ahí que se centren en los derechos económicos y sociales. El problema consistió justamente en que no hay forma de garantizar la no vulneración de esos derechos mediante prácticas de soberanía nacional, como es el caso del derecho al asilo que es admitido en el derecho internacional, ante el que los países se reservan el derecho de reivindicar su soberanía, creando, por tanto, masas de apátridas carentes de derechos. Entonces, ¿cómo promovemos la satisfacción de las necesidades humanas como derecho humano? (Rubio, 1993, p. 144) Este es precisamente el posicionamiento de Arendt respecto a los derechos civiles y políticos, si no existe un ‘derecho’ o normativa que garantice el reconocimiento de la personería, los derechos humanos fracasarán.

No obstante, nosotros no queremos apelar al derecho a la paz cuyo titular es la humanidad, más bien intentamos mostrar que la paz es el requerimiento fundamental para la aplicación eficaz de los derechos humanos, a decir de Adam Lopatka: “La paz debe ser algo más que la paz de los cementerios, debe ser una paz en la que la personalidad y la dignidad del hombre puedan desarrollarse y florecer.” (1983, p. 139) La paz, entonces, es un proceso a través del cual se hace frente a las violencias estructurales para garantizar el reconocimiento de la personalidad jurídica que responda ante cualquier supresión del aparecer público.

En el capítulo anterior señalamos que precisamente la personalidad pública, como expresión de singularización, requiere de estatutos e instituciones que garanticen su aparición pública ya que, incluso, en casos de estados de opresión, si se mantiene intacto el derecho a la humanidad es posible resistir o afrontar para buscar la refundación política.

Interpretamos el ‘derecho’, en la primera parte de la expresión arendtiana, como el derecho a vivir en paz y que esto debe ser enunciado como una norma o deber para la consecución de los otros derechos. Sabemos que la conflictividad es propia del ser humano y que ninguna persona disfruta vivir en situaciones de conflicto, por ello, aun si carecemos de las competencias para afrontar conflictos es evidente que intentamos restituir el orden, incluso cuando la opción es la violencia. Con Arendt, hemos sostenido que la violencia no genera paz, por el contrario, la arrebatada; así que resulta absurdo promover sus usos cuando los medios pacíficos o alternativos posibilitan más el acercamiento a la convivencia armónica. Dicho esto, el derecho a vivir en paz pone las condiciones para no padecer violencia, pero también las normas para no cometerla. Cuando Arendt argumenta que la negación de los derechos humanos no destruye tanto el derecho a la libertad como el derecho a la comunidad, esto es, a la realización de la humanidad de cada uno en acto y palabra, acción y opinión, ella está señalando que el derecho a la paz es el derecho a transformar conflictos por medios pacíficos como: el acuerdo, la amistad política, la promesa y la narración.

El espacio público construido a partir de la diversidad de voces y acciones trastoca el poder como fuerza debido a que el poder contenido en una sólo persona, en un solo grupo, se convierte en la puerta de acceso a la supresión de la paz. A decir de Nicolás López Calera (1993): “toda actuación o medida que contribuya a *evitar cualquier clase de concentración de poder* será positiva para la paz.” (p. 167) La paz es un asunto de pluralidad, en contraposición, no es el derecho del individuo a vivir en paz resguardado en su cómoda intimidad, sino el derecho de la pluralidad de los seres humanos de ejercer juntos su derecho a vivir en armonía, contribuyendo al pleno reconocimiento legal y efectivo de la personería. Por ello, el derecho a la paz es tanto individual como colectivo debido a que reconoce tanto el derecho de la persona como el del grupo o la comunidad a la que pertenece. Es un derecho espontáneo (Lopatka, 139) y, aunque necesario para

la realización de los otros derechos, se trata más bien del derecho más importante para la protección de la Humanidad.

Se entiende, entonces, que comprometerse con el derecho a la paz requiere del reconocimiento efectivo de los compromisos por la paz. A nivel de comunidad o estado: el compromiso consistirá en controlar cualquier indicio de propagación de odio o de intereses mezquinos que promuevan la práctica del colonialismo, racismo, totalitarismo, etcétera, es decir, estar atentos contra el brote de violencia cultural. En cuanto a los individuos, estos estarán en derecho de abstenerse de participar en cualquier práctica que promueva y legitime la violencia o la guerra; podrán rehusarse a participar en operaciones militares, a pertenecer a grupos afines a la milicia y a colaborar con su gobierno en ocupaciones ilegales o en actos que él considere que afectan la convivencia pacífica de su comunidad.

Independientemente de estas conceptualizaciones, en la declaración arendtiana se entiende la paz como un proceso permanente, debido a que ‘el derecho a tener derechos’ involucra una correlación que indica que para la realización de los derechos humanos se requiere del reconocimiento del derecho de todo ser humano y comunidad de vivir en paz, pero, también, que la paz se conserva y se promueve a través de los derechos de primera y segunda generación. Nuevamente con Nicolás López: “la paz como situación social e incluso como proceso social depende del reconocimiento, de la tutela y, sobre todo, de la efectiva realización, de los derechos humanos.” (p. 159) En ese sentido, el derecho a la paz contribuye a la configuración de la cultura de paz basada, principalmente, en la neutralización de la violencia.

El derecho a tener derecho interpretado en el contexto de su enunciación fue el reclamo del reconocimiento de su humanidad al margen de la fría abstracción de la mismidad, ser reconocida por tener el mismo derecho a realizarse íntegramente a través de la libertad y la espontaneidad de

sus acciones sin el riesgo de la invisibilización y el odio: ser persona y no sólo una judía paria, apátrida o desechable.

4.2 La disolución de la identidad: la superfluidad y la desaparición del espacio común

El gran estupor de las experiencias de las que Arendt fue testigo tiene que ver, como hemos mencionado, con la imposibilidad de integrarlo a la historia del pensamiento occidental, es decir, que se trata de un fenómeno espantosamente nuevo que se resistía a cualquier tipo de definición concebida previamente. Su singularidad y excepcionalidad en la historia de nuestra tradición consistió en la inutilidad del asesinato administrativo de los judíos. Verona Stolcke comenta:

Lo auténticamente «espantosamente nuevo» de la eliminación física sistemática de millones de prisioneros, hombres, mujeres, niños judíos y de otros grupos humanos declarados enemigos de la nación alemana, e internados en los campos de concentración por el régimen nazi, consistió en su prolija ejecución burocrática y tecnificada, desprovista de toda dimensión moral. (2004, p. 109)

La violencia directa infligida a los judíos respondía a la necesidad interna del régimen totalitario de forjarles una imagen de enemigo amenazador. Así, para poder llevar a cabo la eliminación física de los judíos alemanes y aquellos residentes en los territorios incorporados al *Reich* en función de LA nueva lógica nacionalista, fue preciso convertirlos en *superfluos*, es decir, en prescindibles, innecesarios para la humanidad, cuyo nacimiento no significó ningún cambio, ninguna *débil promesa*.

Arendt ha concentrado gran parte de sus reflexiones en la última parte de ‘Ideología y terror’, en entender el proceso que se siguió para la conformación de la superfluidad, en él se afirma, que el nuevo sistema totalitario se ha construido como una visión el mundo cuyo centro es la ideología racial y consistió en interpretar que en la propia idea de raza estaba ya contenido

el racismo, es decir, que se desenvuelve en el mismo desarrollo histórico. Para ello, requirió de soldados políticos adoctrinados por la propaganda totalitaria, cuyo mayor logro fue: “emancipar el pensamiento de la experiencia y de la realidad.” (p. 630) La propaganda contribuye a la inmunidad en cuanto que agota al sentido común como el único elemento capaz de decir algo respecto a la experiencia. La ideología totalitaria formó de tal manera a sus súbditos que los preparó adecuadamente para ser ejecutores y también víctimas, en ninguno de esos papeles, en todo caso, el agente reconocería alguna imputación ético-política o el reconocimiento de alguna responsabilidad, esto debido a que ninguno de sus miembros ha actuado por sí mismo. De ahí que Arendt asuma que el sistema totalitario es una ideología fundada en el terror, pues, sólo a través de él puede evitarse que el ser humano reflexione.

Para que el terror se ponga en marcha la primera acción es el aislamiento, y, en consideración de la política arendtiana, el aislamiento es la característica de la impotencia. Se es absolutamente vulnerable ante el sistema de dominación porque se ha hecho, se ha convertido en un ser superfluo: “El aislamiento es el callejón sin salida al que son empujados los hombres cuando es destruida la esfera política de sus vidas donde actúan conjuntamente en la búsqueda de un interés común.” (p. 635) Empero, el puro aislamiento no pone en marcha la máquina totalitaria, se requiere que el ser humano además viva en soledad, en la experiencia de no pertenecer más a un mundo en el que alguien se preocupará por él: “El desarraigo significa no tener en el mundo un lugar reconocido y garantizado por los demás; ser superfluo significa no pertenecer en absoluto al mundo. (...) hemos de recordarnos a nosotros mismos que un día dejaremos este mundo común, que seguirá como antes y para cuya continuidad resultamos superfluos, si es que queremos comprender la soledad, la experiencia de ser abandonados por todo y por todos. (p. 637)

Arendt cifra el problema totalitario precisamente en el ascenso de la masa, pues, como hemos ya indicado en el segundo capítulo de esta investigación, ella elimina el *entre* de las

relaciones, es decir, el mundo común. La masa conforma grupos de personas superfluas porque están solas y aisladas: “Le encaja en el anillo de hierro del terror incluso cuando está solo, y la dominación totalitaria nunca trata de dejarle ‘solo’ excepto en la extremada situación del confinamiento *solitario*.” (p. 639, las comillas y cursivas son propias) Cuando se afirma que trata de no dejarle ‘solo’, Arendt se refiere a la soledad que hace posible la reflexión y el pensamiento, pero lo deja *solo* desde la perspectiva en que destruye el espacio común que hay entre los seres humanos.⁶¹

A pesar de su declaratoria sobre la novedad del acontecimiento en la que los críticos observan con indignación su eurocentrismo, creemos que la descripción de la autora no consiste tanto en advertir la novedad sino en comprender la transformación del humano en lo superfluo, y no tanto la maldad del genocidio. A propósito, observa Simona Forti que en el totalitarismo: “«no está en juego el sufrimiento, del que ha habido siempre demasiado en la tierra, ni el número de las víctimas, está en juego la naturaleza humana en cuanto tal». (1996, p.120)

En ese sentido, la narrativa de *Los orígenes del totalitarismo* es sobre la privación de los individuos occidentales de su condición política a través de la expropiación de la agencia en las estructuras políticas, dicho proceso se realiza por medio de los campos de internamiento,

⁶¹ A propósito de esta anulación del espacio común y de la singularidad humana, recordamos el relato de Levinas respecto a la experiencia concentracionaria en el breve texto “Nombre de un perro, o el derecho natural”, transcribimos aquí parte de él: “Éramos 70 en un comando forestal para prisioneros de guerra israelitas, en la Alemania Nazi. (...) El uniforme francés nos protegía aún contra la violencia hitleriana. Pero los otros hombres, los llamados libres, que nos cruzaban o nos daban trabajo, órdenes o incluso una sonrisa –y los niños y las mujeres que pasaban y a veces levantaban sus ojos hacia nosotros –, nos despojaban de nuestra piel humana. No éramos más que una sub-humanidad, una manada de monos. Fuerza y miseria de los perseguidos, un pobre murmullo interior nos recordaba nuestra esencia razonable. Pero ya no estábamos en el mundo. Nuestro ir y venir, nuestras penas y nuestras risas, nuestras enfermedades y distracciones, el trabajo de nuestras manos y la angustia de nuestros ojos, las cartas que nos hacían llegar desde Francia y aquellas que aceptaban de nuestras familias, todo eso ocurría en paréntesis. Seres encerrados en los límites de su especie; pese a todo su vocabulario, seres sin lenguaje. (...) y llegamos al momento en el cual, promediando un largo cautiverio (...), un perro vagabundo entró a nuestra vida. (...) El animal sobrevivía en algún rincón salvaje, en los alrededores del campo. Pero nosotros lo llamábamos con un nombre exótico, Bobby, como conviene hacerlo con un perro querido. Aparecía en los reagrupamientos matinales y nos esperaba al regreso, brincando y ladrando con alegría. Para él —era indiscutible— fuimos hombres. (...) Nosotros allí no estábamos en ningún lugar. Este perro era el último discípulo de Kant en la Alemania nazi. (...)” (2004, p. 169-170)

concentración y exterminio. Los campos de concentración fueron las instituciones centrales del totalitarismo y sin los cuales sería imposible comprender el fenómeno de la superfluidad. presentaremos las reflexiones que Arendt realiza en el ensayo: “Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración” respecto a la disolución de la identidad, interpretándola a través de las explicaciones de violencia directa y estructural.

Arendt reflexiona acerca de las transformaciones que el conflicto bélico empezaba a mostrar en tiempos del totalitarismo y asume que lograr la paz ya no era su fin último, sino la administración de los campos de concentración, puesto que, si consideramos el rechazo que la Alemania nazi sentía contra el estado-nación podemos advertir que la segunda guerra mundial nunca estuvo asociada con la defensa del territorio. De ahí, que nada político o económico era relevante para esa guerra ya que siempre se desarrolló pensando en el exterminio, en ofrecer una solución final al problema de las minorías.

La intención más profunda fue “la dominación total”, misma que consistía en la fabricación de humanos carentes de libertad y espontaneidad y para la cual se planearon múltiples formas de violencias inclasificables e incomprensibles en el modelo político. En ese sentido, los campos de concentración y exterminio representaron nuevas formas de violencia capaces de matar lo humano aun sin acabar con la vida biológica: “(...) los campos de concentración estaban destinados a hacerse cargo de “elementos indeseables”, o sea, de gentes (sic) que por una u otra razón estaban privadas de personalidad jurídica y de un lugar legítimo en el marco legal del país en el que de hecho vivían.” (p. 289) Describe Arendt, que los campos de concentración siempre estuvieron pensados para los apátridas o refugiados a los que les habían sido retirados sus derechos y su agencia en la humanidad. De modo que, la persona concentracionaria era progresivamente nulificada a través de violencias directas y estructurales que Arendt describe de la siguiente manera:

La desintegración de la personalidad se acomete a través de diferentes estadios; el primero es el momento del arresto arbitrario, en el que destruye a la *personalidad jurídica* no a causa de la injusticia del arresto sino a causa de que el arresto no tiene la más mínima relación, cualquiera que sea, con las acciones u opiniones de esa persona. El segundo estadio de destrucción incumbe a la *personalidad moral* y se consigue mediante la separación de los campos de concentración del resto del mundo, una separación que hace del martirio algo sin sentido, vacío, ridículo. El último estadio es la destrucción de la *individualidad misma* y se logra para la permanencia e institucionalización de la tortura. El resultado final es la reducción de los seres humanos a su ínfimo denominador común posible de “reacciones idénticas”. (p. 296, las cursivas son propias)⁶²

Si hemos entendido la violencia como actos que obstaculizan la autorrealización humana, ellos, no obstante, son evitables en la medida en que reconocemos en el otro su condición de sufriente y nos solidarizamos con él. Pero, en el mundo concentracionario cada uno de los que participaban en él eran inmunes al sufrimiento ajeno, tanto el dominador como el dominado mostraban con sus pares el aislamiento y la soledad sobre los que se ejerce el terror. Si Galtung entiende por autorrealización la satisfacción de necesidades, entonces particularmente ¿cuáles necesidades se ven afectadas o suprimidas por las violencias que denominamos estructurales?

Las necesidades de libertad se ven afectadas tanto estructuralmente como de manera directa, en la primera los judíos eran marginados de los no judíos y fragmentadas de sus propios pares para imposibilitar el diálogo o intercambio de puntos de vista de los que puede emerger la comunidad política. Por ello, Arendt sostuvo que la persecución de los judíos ocurrió cuando dejó de existir

⁶² Estos estadios con los que Arendt describe la muerte de la personalidad en los campos de concentración pueden aplicarse a otros tipos de violencia estructural que reclaman nuestra atención, por ejemplo, la experiencia de mujeres usadas en la Trata; las condiciones de los migrantes de paso como es el caso de Centroamérica- México- Estados Unidos o el concentracionismo de los refugiados en algunos países de la UE.

entre ellos la solidaridad. Respecto a la violencia directa, la detención arbitraria y la represión son prácticas de supresión de la libertad que dan inicio a la cadena de superfluidad.

En lo que respecta a las necesidades identitarias de manera directa, la afectación consiste en la supresión de la personalidad jurídica a través de una falta de legalidad que lo ampare y le ofrezca reconocimiento, tiene como prácticas directas el arresto arbitrario para el que no existe alguna imputación personal de por medio, salvo el solo juicio (violencia cultural) de ser judío. Las prácticas de violencia estructural, que dejan huella en la mente y en el espíritu, se ejercitan como violencia de penetración, misma que consiste en la incorporación de los dominados entre los dominadores; así como la segmentación que compromete la comprensión de lo realmente está ocurriendo, lo anterior se observa en la destrucción de la personalidad moral, que, en aislamiento, el mundo ya no le significa nada.

Respecto a las necesidades de bienestar, naturalmente que se involucran a todas las acciones que afectan el desarrollo físico de la persona, la falta de atención médica, malnutrición, condiciones inadecuadas de asilo son consideradas violencias directas, así como las sanciones y las condiciones de trabajo forzado que mutilan la existencia humana. Todas ellas se convierten en violencias estructurales cuando se vuelven prácticas sistemáticas como las experimentadas en los campos de concentración.

Podemos resumir que, la violencia estructural representa a toda violencia institucionalizada que al ser reforzada con elementos simbólicos puede incluso pasar inadvertida ante la incapacidad de ubicar al culpable o responsable de dicha violencia, razón por la cual, en muchos de los casos las víctimas de la estructura colaboran en el mantenimiento de la injusticia, hecho que puede compararse con el último estadio descrito por Arendt acerca de la anulación de la identidad del sujeto concentracionario, quien, incluso, no tiene voluntad para acabar con su propia vida.

De estas afirmaciones se han derivado lecturas que permiten a Agamben (2003) sostener que Arendt reconoce en los campos de concentración la expresión moderna de la biopolítica,⁶³ ya que los estadios descritos proceden a configurar la idea del *homo sacer*, pues, efectivamente, la anulación de la espontaneidad humana y la creación de cuerpos completamente dóciles que la pensadora judía ilustra con la baja tasa de suicidios, da muestra del excesivo control que ejerce el poder. Agamben cuestiona en Arendt que no continuara por esa vía en su segunda gran obra *La condición humana* y, que, en ese sentido, olvidara la experiencia de los campos de concentración como prácticas biopolíticas. Sin embargo, nos parece que el proyecto arendtiano consistió por una parte en comprender lo sucedido, pero también en motivar la reflexión política y la recuperación de su sentido. La política es para Arendt espontaneidad y libertad humana, interpretación con la que se distancia de las tesis de Agamben y, por el contrario, se leen en ella claves de reinterpretación de conceptos centrales para la pacificación. Insistir en la lectura inicial de los campos de concentración ubicaría a esta investigación en redundancia con el paradigma de la violencia.⁶⁴

4.3 Conclusión

Resumir una obra como *Los orígenes del Totalitarismo*, no puede ser más que una tarea titánica debido a las múltiples temáticas y narrativas que Arendt recoge para poder ofrecer una explicación aceptable de lo espantosamente nuevo que fue el holocausto. Desde el principio de este apartado y conscientes de la imposibilidad de hacer justicia a la envergadura de este texto,

⁶³ Agamben, Giorgio (2003) *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.

⁶⁴ Para una crítica a la lectura biopolítica de Hannah Arendt remitimos al artículo de Fuentes, Juan José (2011) Vida, natalidad y libertad en Hannah Arendt: objeciones a ciertas lecturas biopolíticas del pensamiento arendtiano. Una lectura contraria a la que se propone en esta investigación la realiza Anabella di Pego, quien presenta una crítica a Agamben al señalar que se equivoca en su reproche a Arendt por no establecer conexiones entre lo propuesto en *La condición humana* y sus agudos análisis sobre el totalitarismo y realiza tal análisis a partir del ascenso de lo social y el auge de la modernidad. Cfr. Di Pego, Anabella (2010). *Biopolítica y Totalitarismo* en Hannah Arendt.

delimitamos la interpretación a lo relativo a la condición judía considerando las variadas prácticas de violencia a los que han sido sometidos desde el siglo XVIII. Hemos intentado mostrar que las temáticas propias de cada una de las secciones: antisemitismo, imperialismo y totalitarismo, pueden ser entendidas, *grosso modo*, como ejemplos de violencia estructural, cultural y directa respectivamente. Aunque, en cada una, pueden observarse brotes de otros de los tipos de violencia mencionados, esta es la característica de la fractalidad.

A partir de esta interpretación, hemos mostrado que el fenómeno totalitario fue el resultado de la desintegración del estado-nación incapaz de contener la nueva política de dominación y poder, cuyas mejores expresiones fueron las experiencias del imperialismo colonial y continental que terminó configurando una nación fundada en la homogeneidad étnica y produciendo masas de refugiados y apátridas rechazados en todas las naciones. El relato de Arendt quiere mostrar que la violencia cultural fundada en el racismo como ideología ha reducido la existencia humana a cuerpos sin cualidades, es decir, personas de las que no cabe decir absolutamente nada porque han sido separadas de toda su singularidad. El fracaso de los derechos humanos ilustra muy bien esa producción de personas sustituibles y superfluas. A este fenómeno Arendt lo concibió como mal radical o absoluto, cuya paradoja consiste en que el escandaloso mal, la nulificación política del ser humano, estuvo perpetrada por seres absolutamente normales, es decir, desprovistos de monstruosas personalidades.

Hemos puesto especial atención a la declaración arendtiana acerca del derecho a tener derechos que hemos interpretado como el derecho a vivir en paz, en condiciones de comunidad, libertad y espontaneidad para ser quienes somos y declarar los derechos jurídicos. Sin el derecho a la paz el proceso permanente de pacificación se verá comprometido.

Creemos que, en cierto modo, el parteaguas que se abre en las reflexiones sobre el totalitarismo a partir de la obra de Arendt tiene que ver con esa sensibilidad de no reducir el

análisis a una descripción del Estado totalitario⁶⁵, sino a la proyección y consecución de las huellas que las violencias dejaron en camino a 1933 y en las que Arendt en su experiencia personal pudo recurrir su propia singularización.

Finalmente, asumimos que al interpretar en paralelo el relato de Arendt con el de Galtung, encontramos herramientas para comprender fenómenos actuales no necesariamente totalitarios en los que pervive la tendencia a la exclusión y la reducción de la existencia humana, y cuya permanencia compromete la consecución de la paz.

Queda como pendiente reflexionar más ampliamente en los límites de la crítica al racismo que realiza Arendt, así como en su insistencia por subrayar la novedad del holocausto frente a otros genocidios perpetrados por los países europeos. Desde un enfoque poscolonial, Arendt queda presa de una narrativa de la modernidad pues justifica la violencia perpetrada en países y culturas que considera carentes de historia y cultura, en atención al metarelato de la civilización. Por ello, simplemente entiende el holocausto como la expresión de una civilización en crisis o enferma y no como el gesto de una civilización en sí misma violenta que ha practicado violencia cultural y estructural en territorios y países no europeos, en algunos casos de manera dramática. Arendt no alcanza a observar la violencia cultural debido a que su pensamiento era, a pesar de todo, eurocentrista.

⁶⁵ Para una mayor indagación de las múltiples teorías, acercamientos al problema del Estado totalitario previos a la obra de Hannah Arendt realizada en 1951 recomendamos ampliamente la obra de Simona Forti *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite* (2008), sobre todo el primer capítulo: "La construcción de un concepto" (pp. 35-84). Para la autora italiana la obra de Arendt inaugura la etapa de mayor fortuna para el desarrollo del concepto debido a que, a través de la obra, Arendt no se conforma con hacer un relato histórico coherente sobre el origen de un acontecimiento, sino que, a partir de un relato particularmente denso, Arendt apuesta a proyectar lo que los campos de exterminio representan, ante el ojo desnudo, la violencia directa basado en la crueldad. (Simona Forti, p. 75)

5. LA REHABILITACIÓN DE LA *HUMANITAS*: COMUNICAR EL SUFRIMIENTO Y LA ESPERANZA

La pregunta es cuánta realidad debe retenerse incluso en un mundo que se ha vuelto inhumano si no queremos reducir la humanidad a una frase vacía o un fantasma. O por decirlo en otras palabras, ¿hasta qué punto seguimos comprometidos con el mundo incluso cuando nos han echado o nos hemos retirado de él?

Hannah Arendt

Los cuestionamientos que Arendt plantea acerca de si es posible seguir viviendo en un mundo del que hemos sido expulsados, presenta una reflexión sobre la condición personal de su existencia política. La vivencia en carne propia de los acontecimientos del siglo XX pudo en cierta medida despedirla hacia la interioridad, incluso, ella misma advierte en el texto dedicado a Lessing que la intimidad o la interioridad siempre ofrecerán cobijo ante el sufrimiento del mundo, empero, siempre será a costa de la propia humanidad, pues, “por seductor que parezca ceder a esas tentaciones y encerrarse en el refugio de la propia psique, el resultado será siempre una pérdida de humanidad que va a la par con el abandono de la realidad.”(2001a, p. 33) Pero, ¿a qué atribuimos tal pérdida? ¿En qué sentido la intimidad, el silencio o la evasión son costes de lo inhumano?

Responder a estas preguntas de manera directa es en cierta medida un asunto de retórica, ya que lo analizado hasta el momento nos conduce a suponer que el asunto recae en que la humanidad es cuestión de pluralidad, si nos evadimos del mundo, rehuimos de los otros con los que formamos comunidad. Recogerse en la intimidad es un asunto apolítico y por ello contribuye con el desierto, pero la respuesta puede ser analizada desde otro frente, que es el que buscamos explorar: la pérdida de la humanidad acontece en primera instancia porque renunciamos a ‘decir algo respecto al mundo’ y sus acontecimientos. Esto es, renunciamos a la comunicabilidad que es, por supuesto, el centro de la *humanitas*.

Por *humanitas* entendemos, en los términos en que le ha tocado hablar a Arendt, el amor por el mundo, esto es el acto de amar a los seres humanos, el mundo como espacio en el que acontece, y decimos acontece, porque el mundo sólo puede entenderse en términos de encuentro, el *entre* que hace posible que el mundo sea para los seres humanos algo más que los objetos extensos que hallamos en medio de *nosotros*. Los objetos expuestos a la manipulación, son también espacios de intercambio, conexiones que permiten decir *tenemos algo en común* sin lo cual es imposible apostar por rasgos de semejanza entre los seres humanos. Puntualizamos, no es el mundo el que nos iguala, sino el interés por el mundo y la disposición de un mundo para los ‘seres humanos’. Por ello, si el ser humano, replegado, decide callar, su renuncia es una negativa hacia el mundo que, a pesar de todo, no acontece del todo sin él, le imputa.

Arendt retoma de Jaspers la inquietud por la pluralidad, que, si bien, para el pensador alemán esta queda reducida a la relación de alteridad (yo-tú), como hemos mostrado en el segundo capítulo de la presente investigación, la pluralidad como elemento comunicativo, expresa nuestra opinión respecto al mundo, la situación de nuestra existencia y las preocupaciones que activan la vigilancia existencial. La comunicabilidad proviene de la experiencia, de las situaciones empíricas en las que la existencia padece (sufre), pero, la experiencia abre también la posibilidad de modificarlas, de transformarlas si pretendemos preservar nuestra humanidad.

La experiencia del totalitarismo mostró la desingularización del ser humano en una doble condición, por un lado, en la desocialización como violencia estructural que alejó al individuo de la comunidad política de la que emerge la solidaridad, por ello, como ya mostramos la afrenta infligida contra el judío fue posible debido a la fragmentación de su comunidad; por otra parte, en la configuración de la personalidad del conformismo y la normalización que anula toda capacidad de iniciativa y peculiaridad, por ello, aparecen la complicidad y acciones de ‘maldad’ en personas ‘normales’, como observó Arendt respecto a Eichmann. La autora comenta en la introducción a *La*

vida del espíritu (2002a) que: “Los estereotipos, las frases hechas, la adhesión a lo convencional, los códigos de conductas estandarizados cumplen la función socialmente reconocida de protegernos frente a la realidad, es decir, frente a los requerimientos que sobre nuestra atención pensante ejercen los acontecimientos y hechos en virtud de su existencia.” (p. 30) Todas ellas son anulaciones de la comunicabilidad a través de la cual se expresan tanto la reflexión, el juicio y la acción colectiva, no obstante, también son resguardos ante la realidad, simples consolaciones ante la tragedia, Arendt observa en Eichmann: “este horrible don de consolarse con clichés no lo abandonó ni en la hora de su muerte.” (2016a, p. 86) Momento en el que, según los filósofos de la existencia, debería privar la autenticidad.

Precisamente, Arendt observó en Eichmann la superficialidad del pensamiento, la falta absoluta de sustento en sus actos de ‘maldad’, debido, naturalmente a la falta de juicio, pero, sobre todo, a la anulación de la capacidad comunicativa:

Quando más se le escuchaba, más evidente era que su incapacidad para hablar iba estrechamente unida a su incapacidad para pensar, particularmente para pensar desde el punto de vista de otra persona. No era posible establecer *comunicación* con él, no porque mintiera, sino porque estaba rodeado por la más segura de las protecciones contra las palabras y la presencia de otros, y por ende contra la realidad como tal. (2016a, p. 79)

Eichmann representaba el ejemplo de la protección que las frases hechas o las conductas estereotipadas ofrecen ante una realidad que nos imputa y nos exige posturas o juicios. Así pues, el consuelo se ofrece, en este sentido, como la contraparte de la comprensión, como ejercicio de imaginación y reconciliación: “No conozco otra reconciliación que el pensamiento” (1999, p. 140) afirmó Arendt al indicar que el pensamiento en la acción es la práctica permanente de la comprensión de lo que ocurre. Si la comprensión no llega ante la necesidad permanente de vivir

en el mundo con los otros, entonces la consolación de la interioridad y los clichés habrán abonado un poco más a la desertificación del mundo.

Cuando Arendt confiesa ante Gaus no haberse sorprendido por el arribo de Hitler al poder, señala que el asunto era evidente para todo aquel que no fuera estúpido. La estupidez descrita puede ser interpretada desde una doble perspectiva. La primera, hace alusión al concepto cotidiano de estupidez que de acuerdo con la RAE refiere a la torpeza de comprensión o bien la necesidad por falta de inteligencia; de esta referencia cotidiana se rastrea la otra acepción de mayor gravedad, que es la de quien carece de *sentido común*. Y Eichmann, según afirmó Arendt en la entrevista con Joachim Fest en 1964, era *escandalosamente necio*: “Pero hay algo escandaloso en su estupidez. [...] Eichmann era un hombre inteligente, pero en este aspecto era un completo necio. Y lo escandaloso es esta necesidad. A eso me referí cuando hablé de banalidad. No hay nada profundo en ello, nada demoníaco. Se trata simplemente de *imaginar lo que la otra persona siente (...)*.” (2016b, p. 60, las cursivas son propias)

En el artículo “Comprensión y política” (1999), Arendt analizó cómo los esfuerzos por enfrentar el totalitarismo no trascendieron la concepción de una tiranía o de un despotismo, satisfaciendo con ello el reclamo de la comprensión; el llamando entonces a combatir el totalitarismo se hace desde viejas tácticas haciendo del problema un asunto de liberación; Pero ¿realmente se trató de liberar a un pueblo, de liberar a los judíos, o de la liberación de razas oprimidas? Inquieta, naturalmente, poder entender la rapidez con la que se optó por ofrecer una respuesta sin demorarse en la comprensión, de acuerdo con lo dicho líneas atrás, preferir la frase hecha o el cliché ayudaba a escapar de la realidad, una respuesta ante el extrañamiento que exigía nuevas actitudes y demoras, pero la autora alemana ha insistido en que el totalitarismo: “da prueba de una horrible originalidad que ninguna comparación histórica puede atenuar.” (p. 31)

Principalmente porque el lenguaje político de la tradición caía ante el fenómeno como *setas enmohecidas*.

No obstante, no es la gravedad del totalitarismo lo que nos interesa aquí, hemos dedicado ya un espacio para abordar el tema y matizar el carácter de lo nuevo del acontecimiento, importa más bien la pregunta que se plantea Arendt respecto a la decepción y actitud frente a la terrible realidad, ella cuestiona: “Si es cierto que nos enfrentamos a una realidad que ha destruido nuestras categorías de pensamiento y criterios de juicio, ¿la tarea de la comprensión ha devenido, entonces, algo sin esperanza?” (p. 35) Esto es central para nosotros, **¿vale aún, para nuestra realidad y nuestra existencia, decir algo respecto al mundo que provenga del asomo de nuestra singularidad?**

Simona Forti (2008), comentó que la vivencia de los totalitarismos se constituyó como un trauma, como una idea límite en el pensamiento filosófico que obligó a pensar el mundo nuevamente desde el principio, la autora italiana interpreta que quienes han abordado el totalitarismo han ofrecido un “instrumento deconstructivo: una herramienta que ha sido capaz de deshacer muchos tópicos cómodos y consoladores.” (p. 11) Esto es, que más allá de comprender el suceso histórico y dar cuenta precisa del desenvolvimiento de dichos acontecimientos, sus perspectivas han abonado como una sacudida, a decir de Arendt, a las cómodas interpretaciones que no permiten comprender, pero, sobre todo, *permanecer* en el mundo.

Forti explica que la fisonomía de la filosofía actual tiene como tarea mantenerse alerta en una suerte de *ontología del presente* a los rastros que perviven del totalitarismo en las actuales prácticas políticas, aunque éstas, no deben quedar reducidas a una referencia permanente al totalitarismo. Ella sostiene, por tanto, que la filosofía política contemporánea puede reducirse a tres cuestionamientos, mismos que desarrollará a lo largo de su libro: el primero, la relación entre la vida humana y el poder político; el segundo, interrogar por la modalidad de la relación entre

realidad y poder ideológico o propaganda, esto, según entendemos alude a la inquietud por la relación entre verdad y política; y en el tercero, plantea la sospecha acerca de si la filosofía aún puede ofrecer instrumentos de comprensión y análisis respecto al mal, es decir, que si la filosofía puede todavía orientarnos en torno la distinción entre el bien y el mal. (p. 14) No abundaremos en los dos primeros, que reconocemos en la reflexión de Arendt respecto a los campos de concentración y la ideología del terror; más bien nos interesa la última interrogante que postula Forti, pues es la que nos parece está centrada en la proyección de un mundo humanamente habitable.

Empezaremos abordando el tema del mal de manera sucinta con el fin de mostrar la importancia del juicio para discernir entre el bien y el mal. Posteriormente retomaremos la interpretación que la autora realiza de Jaspers respecto al compromiso con el mundo y la proyección a futuro de la *humanitas*, haciendo énfasis en la comunicabilidad del juicio y en el ejercicio colectivo de la vigilia. Finalmente, en consideración de la capacidad de comunicabilidad, ofreceremos el elemento de la identidad narrativa como ejercicio comunicativo de la comprensión con fines de disponer el punto de vista personal sobre las experiencias de la vida, acto que garantiza la participación en el mundo común y la imparcialidad que nosotros hemos tenido a bien comprender desde la perspectiva de la paz neutra.

5.1 Revelar el mal: la comprensión y el juicio

El análisis que realizamos en el capítulo anterior respecto al totalitarismo hizo evidente que Arendt siempre tuvo preocupación por el mal radical como la reducción de la existencia humana a cuerpos sin cualidades, esto es, la reducción de la vida a rasgos meramente biológicos que no oponen resistencia alguna ante los actos de violencia. El sufrimiento, la zozobra y el dolor han existido siempre entre los seres humanos, la novedad consistió en gran parte, no sólo en la falta de

motivaciones humanas, sino en la casi nula resistencia del ser humano ante la máquina totalitaria, que ella argumenta desde el ascenso de lo social y la condición humana en la modernidad.⁶⁶ Empero, el cambio no está únicamente en las prácticas violentas del Estado totalitario, sino en quienes participaron de manera directa o indirecta en la necesidad del mal, pues la experiencia de los campos de exterminio dejó constancia de que el mal puede ocurrir en mentes banales, y que se resiste a ser reconocido debido principalmente a la obnubilación del juicio.

Evidentemente el mal político existe y se empeña en convertir a los seres humanos en seres moldeados por el conformismo,⁶⁷ pero el asunto es meditar acerca de si la filosofía puede aún pensar en ello, a pesar del fracaso de sus categorías. Simona Forti advierte: “Pero para que todavía nos sea razonable hablar de mal, (...). Es preciso, en definitiva, confiar en que en cierto modo nos sea dada aún la posibilidad de reconocerlo.” (pp. 25-26) Dicho con mayor precisión, ¿es posible estar a la altura del mal cuando éste se cobija en actos mediocres e inacciones de personas absolutamente ‘normales’ cuyo mayor vicio podría ser, como indicó Arendt respecto a Eichmann, la presunción? (p. 75)

Con la declaración respecto a la banalidad Arendt ha clausurado las formas tradicionales de hablar acerca del mal desde las perspectivas filosófico-teológicas, aún con ello la autora judía advirtió en 1945 que el mal ocuparía centralidad en el siglo XX, pues: “La realidad es que “los

⁶⁶ Un análisis más amplio de las consideraciones de la modernidad y sus implicaciones para la condición humana puede verse en el capítulo VI “La vita activa y la época moderna” de la obra *La condición humana* (2001a). pp. 277-354: “El auge de la sociedad acarrió la simultánea decadencia de la esfera pública y de la privada. Pero el eclipse de un mundo común público, tan crucial en la formación del solitario hombre de masas y tan peligroso en la formación de la mentalidad no mundana de los modernos movimientos ideológicos de las masas comenzó con la pérdida más tangible de una parte privadamente compartida del mundo.” (p. 284)

⁶⁷ Arendt observó en el macartismo una situación análoga con la experiencia de los totalitarismos y que los europeos observaron con zozobra, en ella, el conformismo mostraba una clara presencia pues: “Lo que aquí sale a la luz es una expectativa característicamente europea: la expectativa de encontrarse con una clase de conformismo que no necesita amenazas ni violencia, sino que surge espontáneamente en una sociedad que condiciona a cada uno de sus miembros de un modo tan perfecto a sus exigencias que nadie sabe que está condicionado. El condicionamiento del individuo a las demandas de la sociedad se consideró pronto un rasgo característico de la democracia americana.” (2005b, p. 510) La observación de Arendt apunta precisamente a meditar acerca de la presencia del mal y la llamada a reflexionarlo.

nazis son hombres como nosotros”; la pesadilla es que han mostrado, han probado más allá de toda duda de qué es capaz el hombre. Dicho en otras palabras, el problema del mal será la cuestión fundamental de la vida intelectual de posguerra en Europa.” (2005b, p. 167)⁶⁸

Uno de los filósofos que reconoció la necesidad de plantear el problema del mal desde otra perspectiva distinta fue Paul Ricoeur, en el texto: *El mal. Un desafío a la filosofía y la teología* (2007) señala que uno de los grandes problemas de las variadas teorías consiste en que en el concepto de ‘mal’ se agrupan fenómenos diversos como el sufrimiento, el pecado o la muerte; lo cual impide abordar con claridad la distinción entre el *mal padecido* y el *mal cometido*, expresiones de la diferencia que existe entre el pecado y el sufrimiento. El mal padecido como sufrimiento se comprende como una réplica al mal cometido, en ese sentido, se expresa el carácter de víctima en tanto que se siente presa del mal de otro ser humano: “[...] una causa principal de sufrimiento es la violencia ejercida por el hombre sobre el hombre: en verdad, obrar mal es siempre dañar a otro directa o indirectamente y, por consiguiente, hacerlo sufrir; en su estructura relacional -dialógica- el mal cometido por uno halla su réplica en el mal padecido por el otro.” (p. 26)

En el tratamiento igualitario que tanto la filosofía como la teología dan al sufrimiento y el pecado como aproximados e indiferenciados a través de la pena,⁶⁹ hace suponer que ambos fenómenos pueden ser comprendidos al interior del enigma del mal ético. Empero, la víctima (quién padece el mal) se niega a ser comprendida desde la visión del mal radical,⁷⁰ ya que no se encuentra conforme con el ciclo del mal padecido y la retribución. Entonces, ¿cuál es la vía a través de la cual sea posible pensar el mal? ¿cómo introducir en ello el balance que en atención al mal padecido

⁶⁸ Bernstein señala que Arendt se equivocó respecto a esta declaración, pues advierte que: “La mayoría de los intelectuales de la postguerra evitaron cualquier confrontación directa con el problema del mal.” (2000, p. 235) Pero, efectivamente reconoce que para Arendt sí lo fue. A pesar de la variedad de ideas y proyectos reflexivos de Arendt, Bernstein da a pensar que el mal (en las dos acepciones en las que lo maneja la pensadora judía) es la preocupación transversal a la obra de Arendt uniendo la ruta de *Los Orígenes del totalitarismo* hacia *La vida del espíritu*.

⁶⁹ Mal neutro

⁷⁰ Entendido en términos de Kant y no de Arendt.

pueda resarcirse o superarse el margen de la culpabilidad? Aquí la tesis que nos parece importante en Ricoeur y que tiene perspectivas similares con Arendt, es que debe darse la conexión entre pensamiento y acción, es decir, de una lucha frontal y práctica contra el mal, ya que: “antes de acusar a Dios o de especular sobre un origen demoníaco (sic) del mal en Dios mismo, actuemos ética y políticamente contra el mal.” (p. 61) Toda acción cometida en contra del mal debe intentar reducir la violencia para que de esa manera sea posible disminuir el sufrimiento.

Ricoeur observa, en versiones de este tipo, que la víctima casi siempre es ignorada o dejada en el anonimato: “Para nosotros, que leemos a Hegel después de las catástrofes y los sufrimientos sin nombre ocurridos en el siglo XX, la disociación entre consuelo y reconciliación efectuada por la filosofía de la historia ha pasado a ser un gran motivo de perplejidad: cuanto más prospera el sistema, más marginadas quedan las víctimas.” (p. 52) Por ello, la especulación sobre la víctima empieza en el mal político (la violencia), para después, sostiene Ricoeur, quedar despejado para entender el enigma del sufrimiento. Naturalmente que el francés no tiene en mente la expresión de Arendt, aunque conocía bien a la autora él ofrece luces acerca de cómo es preciso asumir la responsabilidad sobre el mal cometido, precisamente al perder su sustento demoníaco.

Pensar y actuar en conjunto es la consigna de Ricoeur, que se traduce en Arendt en el esfuerzo por comprender los acontecimientos cuya fuente fue el mal. Arendt ha sido duramente cuestionada por sus observaciones respecto a la banalidad del mal pues la acusan de traicionar su propia especulación inicial respecto al mal radical. Nosotros nos apegamos a la lectura de Bernstein (2000) al afirmar que lo que subyace a ambas terminologías es la preocupación por la supresión de lo humano, sin ningún fundamento o sustento monstruoso, el autor afirma que: “He sostenido que lo que Arendt entiende por mal radical es volver a los seres humanos superfluos, erradicar las condiciones requeridas para vivir una vida humana. Esto es compatible con lo que ella llama la banalidad del mal.” (p. 253)

Como vimos en el capítulo anterior, el desarrollo de la sociedad en la era del capital y del imperialismo fue la productora de la superfluidad hasta estallar con mayor amplitud en la reducción de la vida y la supresión de los derechos, no intentamos redundar en esta idea, más bien buscamos reafirmar la interpretación de Ricoeur en la que el avance de la civilización acarrea mayor violencia y oculta a la víctima en el mal justificado, el mal neutro. Arendt rechaza esta posibilidad, el mal debe ser visto para poder denunciarlo, el mal radical es como hemos mostrado, el vaciamiento de todo fundamento humano injustificado, y según sostuvo en el juicio de Eichmann, banal. El cambio de adjetivo para comprender el mal no se debió, a decir de Bernstein a un cambio de opinión, sino a que Arendt miró desde otra perspectiva la faceta del mal.

El mal o la violencia que Arendt acusó en *Los orígenes del totalitarismo* describe las condiciones de la víctima desde el *mal padecido* (siguiendo las categorías de Ricoeur). Así pues, se concentró en las experiencias de violencias fractales que suprimieron la dignidad humana anulando la pluralidad, la espontaneidad e incluso la natalidad. La otra cara o faceta fue la de mirar la violencia desde el *mal cometido*, ¿cuáles eran los móviles de la violencia radical? Ninguno que pudiera considerarse fundamental, ninguno que pudiera incluso calificarse como humano. Eichmann insistió en no tener nada personal contra los judíos, por lo que, de manera consciente no podría considerarse antisemita, y entonces ¿de dónde provendría la violencia que se desató con sus acciones? Sus razones eran profundamente insignificantes, he aquí la preocupación de Arendt y en la que reposa la absoluta novedad de sus experiencias: la superfluidad se hizo patente en la medida en que el ser humano careció, en general, de rasgos propiamente humanos, facultades de reflexión y juicios como actos de resistencia ante el mal.

Ricoeur en algún momento consideró el mal como un enigma ético basado en la incapacidad de reconocer el momento del salto hacia el mal; en cambio, Arendt reconoce en los relatos y confesiones de Eichmann razones injustificadas que niegan la presencia monstruosa, dejando al

descubierto los rasgos *prosaicos* del mal. (Forti, 2008, p. 27) ¿Podemos en este sentido reconocer esos elementos *des-demoniados* e insignificantes del mal para poder actuar en su contra? Retomamos de Arendt la pregunta acerca de la capacidad de discernir acerca del bien y del mal: “La actividad de pensar en sí misma, el hábito de examinar y de reflexionar acerca de todo lo que acontezca o llame la atención, al margen de su contenido específico o de sus resultados, ¿puede ser una actividad de tal naturaleza que se encuentre entre las condiciones que llevan a los seres humanos a evitar el mal o, incluso, los condiciona frente a él?” (2002a, p. 31) Arendt parece advertir en contraposición de Eichmann que las facultades como el pensamiento y el juicio son, por decirlo de alguna manera, remedios ante la ceguera del mal.

Dora Elvira García-González señala que la idea del juicio (con sus operaciones de imaginación y reflexión) está enraizado en el sentido común, y que, al ser compartidos, deben superar la particularidad de los puntos de vista para instalarse en perspectivas comunes y así insertarnos en el mundo y actuar concertadamente, a este propósito, comenta: “el *sensus communis* es un sentido especial que nos pone en una comunidad humana en tanto que, la comunicación y el discurso dependen de él. No podemos entrar en comunidad sin él. Gracias a este sentido tenemos un sentido público, una facultad crítica y podemos representar un como sí; se sopesan juicios y es posible ponerse en el lugar de otros.” (2014a, p. 111)

Gracias a esta descripción se comprende mejor aquella afirmación de Arendt en la que señala que el antisemitismo es una afrenta al sentido común, debido a los fenómenos de exclusión que impedían puntos de vista comunes sobre los asuntos humanos, en contraparte, se impusieron interpretaciones unívocas, y por ello violentas, sobre la realidad. La autora continúa: “El criterio del juicio es la *comunicabilidad* y el punto para decidir si nuestros juicios son en realidad comunicables, es preciso observar si son acordes con el *sensus communis* de los demás.” (p.111) La falta de comunicabilidad en las palabras de Eichmann se debía a que no provenían de una voz

personal, ni de una postura clara sobre lo que ocurría, carecía de profundidad, es decir, de comprensión sobre lo que estaba ocurriendo en la comunidad; tampoco estaba dispuesto a poner en perspectiva su punto de vista, así que fácilmente chocaba con lo admitido comúnmente. Entendemos, por tanto, que la conformación del sentido común proviene de la capacidad de razonar de manera amplia, considerando a los otros y previendo (imaginando) su sufrimiento. Desde esta perspectiva, entendemos que la tarea de la comprensión de acontecimientos de violencia y sin sentido debe expresarse en términos de si es posible recuperar el sentido común o, mejor aún, si es posible actualizar la comunidad que nos dignifica, a partir del ejercicio de la comunicabilidad.

5.2 Hacia la *humanitas*: comunicabilidad y *amor mundi*

La *humanitas* es un concepto que Arendt utilizó para describir el pensamiento de Karl Jaspers en el marco de la entrega del Premio de la Paz en 1958. Según aclara, el premio se otorga en consideración de la obra y de la persona como una exposición de su vida en su propia obra. Ella, se propone realizar una *Laudatio* y subrayar lo que hay de elogiado en la vida y la obra de Karl Jaspers. La autora judía, discípula y eterna amiga del pensador alemán, no se detiene en observar que Jaspers debe considerarse como un hombre verdaderamente público.

La elección del término no es gratuita, la publicidad de Jaspers es el neto ejercicio del pensamiento compartido, la luminosa extensión de los puntos de vista para la comprensión y juicio sobre los acontecimientos presentes. Su obra no se contenta entonces en revelar la gran verdad, sino en exponer puntos de vista que comprometan la existencia humana sobre el mundo común. A esta actitud Arendt le llama *humanitas*, e ilustra la capacidad humana de mostrar su singularidad ante los otros que, como él, han conformado un mundo común. La autora comenta:

La *humanitas* nunca se adquiere en la soledad, nunca en virtud de dar al público la obra de uno. Sólo la adquiere quien ha «aventurado» su vida y su persona «en el ámbito público», en cuyo curso se arriesga a revelar algo que no es «subjetivo» y que por lo mismo él no puede conocer y controlar. Así, el «aventurarse en el ámbito público» en que se adquiere la *humanitas* se convierte en don para la humanidad. (2001a, p. 81)

De la cita precedente deseamos retomar algunas ideas, Arendt valora la vida de Jaspers en consideración a su valentía de enfrentar el espacio público, en el que la voz propia se debate entre otras, se aventura a la luminosidad y las miradas interrogantes; Jaspers en ese sentido, es el *héroe* de su vida, relatado por Arendt la espectadora, para quien la humanidad ha recibido una luz con la aventura de Jaspers.

Además, es preciso darle importancia a la aclaración de que en el mundo no introducimos algo subjetivo, sino la perspectiva particular que debe ser dimensionada a través del sentido común, no se trata, entonces, de un discurso que proviene de la tranquilidad de la psique sino de la pluralidad heterogénea del mundo común. También, resaltamos la consciencia de la fragilidad cuando Arendt subraya que no es nada subjetivo lo que ingresa en el mundo, por ello es posible saber qué es lo que ocurrirá. Se lee en clave de responsabilidad, el sentido en que Jaspers consciente de que no está sólo, debe, de alguna manera, atender las consecuencias de su intervención en el mundo, incluso de sus silencios, por ello: “Todo lo que se sostiene a la luz, y bajo la brillantez no se disuelve en vapores o alardes, participa de la *humanitas*. Hacerse cargo uno mismo de responder ante la Humanidad de cada pensamiento significa vivir en esa luminosidad en que uno mismo y todos los pensamientos de uno son puestos a prueba.” (p. 83)

Por lo anterior, afirmamos que la *humanitas* con la que Arendt caracteriza a Jaspers está en el hecho de que él ha decidido vivir en la pluralidad, es de los pocos filósofos que no asume que el pensamiento sea un asunto privado ni que la comunicación es la expresión de un pensamiento. La

autora comenta en *La vida del espíritu*: “La acción, en la cual un Nosotros está siempre ocupado en cambiar nuestro mundo común, está en agudo contraste con los solitarios asuntos del pensamiento que siempre opera en un diálogo entre yo y yo mismo.” (p. 434)

La comunicabilidad se hace patente en el intercambio de ‘nuestros puntos de vista’ respecto al mundo común, por ello nadie mejor que Jaspers puede ayudarnos a recuperar la confianza en el espacio público, pues la *humanitas* se gana cuando se introduce el factor personal, ya que, la ley de la humanidad consiste en que cada uno de los seres humanos sea visto en su singularidad y al mismo tiempo como un reflejo de la humanidad en general.

La *humanitas* es entonces la construcción del mundo común fundado en las diferencias de los seres humanos plurales, mundo común que exige la participación activa en acción, juicio o narración. Sólo a partir de la comunicabilidad el ser humano puede abandonar el cálido cobijo de su interioridad e inaugurar con ello los tiempos de una antropología que no lo es del ser humano sino de la *humanitas*.

A partir de la *filosofía de la humanidad*, Arendt afirma, “lo que comienza ahora, después del final de la historia mundial, es la historia de la Humanidad. Qué terminará siendo esto es algo que no sabemos. Podemos prepararnos para ello a través de una filosofía de la humanidad cuyo concepto principal sería el concepto de comunicabilidad de Jaspers.” (p. 98) La filosofía de la humanidad son los tiempos de la *humanitas*, puesto que representan la ruptura con los discursos unívocos, así como promueven el compromiso compartido por los otros y por el mundo. Se trata de un acto de rebeldía frente a una historia que ocurre al margen de lo humano que busca integrar, desde su lógica a la originalidad de la comunicabilidad, así como la pretensión de reducir la complejidad humana a la facultad del pensar solitario. A contraparte de ese agotamiento de la razón, insertamos el *performance* del juicio que combate contra la desesperanza. Jaspers observa en *La bomba atómica y el futuro del hombre* que: “Es cobarde emitir juicios sobre el fin y el

aniquilamiento inevitable; es de valientes hacer todo lo posible, tanto si sabemos, como si no sabemos, y no abandonar la esperanza en tanto tengamos vida.” (1966, p. 38)

Nuevamente estamos ante la persona aventurada en la publicidad, la valentía que erige Jaspers, de quien, en la pluralidad exige sobreponernos a la violencia y al sin sentido. Jaspers en *Origen y meta de la historia* nos dice que, “el camino de la humanidad está en el hombre mismo. Ciertamente es que el individuo está sin defensa, que solo en comunidad puede vencer el peligro.” (1980, p. 196) Su pensamiento se encuentra ligado al espacio debido a que jamás alza el vuelo fuera del mundo, se mantiene en referencia permanente con los seres humanos, su propósito más hondo — afirma Arendt— es «crear un espacio en que la *humanitas* del hombre pueda aparecer pura y luminosa.” (p. 88)

La rehabilitación de la *humanitas* consiste en la conformación de espacios de paz para instaurar las voces de la pluralidad, en la cual se pueda testimoniar el *performance* del acuerdo. Arendt afirma: “El consentimiento supone el reconocimiento de que ningún hombre puede actuar solo, que los hombres, si desean lograr algo en el mundo, deben actuar concertadamente, lo cual sería perogrullada si no hubiera siempre algunos miembros de la comunidad determinados a no tenerlo en cuenta y que, por arrogancia o por desesperación, intentan actuar solos (p. 434-435)

Recobrar la evidencia de la pluralidad y hacer efectiva la comunicabilidad es el primer acto de recuperación de la humanidad, que sólo es compartida y efectuada por mor de los otros, del reconocimiento y de la dignidad humana. La rehabilitación de la *humanitas* es la resignificación de la política liberada de la dominación y de la lógica ‘medios y fines’ que ha hecho del mundo un asunto de fabricación. El mundo es el espacio en el que los seres humanos proyectan un futuro y al hacerlo habitan el mundo, lo hacen su hogar, por ello afirma Jaspers: “La dignidad del hombre en su pensamiento del futuro está en el proyectar lo posible como el no saber (...). Lo que da alas a nuestra vida es que no conocemos el futuro, sino que le acompañamos y le vemos en su totalidad

insondable ante nosotros. (p. 199) En ese sentido, el trabajo conjunto por el futuro no es un acto adivinatorio, ni una proyección de algo que acabaría agotando las esperanzas, es el trabajo de acompañamiento del llamado a la acción, pues: “Únicamente por virtud de la responsabilidad por el presente podemos hacernos responsables del futuro.” (p.199) El futuro por proyectar depende únicamente de nuestra vivencia de la *humanitas*.

Finalmente queremos decir, que la rehabilitación de la política de la pluralidad consiste en la promoción de la creación de un espacio de aparición que nos permita ser quienes somos y reconocer en ese ejercicio la humanidad de los demás, la política de la pluralidad es llanamente la *humanitas*, es, claramente, construcción de paz.

5.3 Narrar el mal: redimir la singularidad y reinstalar el juicio

La ficción da ojos al narrador horrorizado. Ojos para ver y para llorar.

Paul Ricoeur

La categoría filosófica de ‘identidad narrativa’ fue acuñada por Paul Ricoeur en el tercer tomo de *Tiempo y Narración* y desarrollada a cabalidad en *Sí mismo como otro*. La pregunta que guía la reflexión del francés es si la identidad puede perdurar en el tiempo, es decir, la relación entre existencia y temporalidad. Así mismo, se coloca en el medio de la discusión antropológica acerca de la identidad concebida por dos versiones opuestas. El cogito cartesiano y el anti-cogito que Ricoeur vincula a Nietzsche.⁷¹ Estas versiones de la identidad son concebidas ahora con los conceptos de mismidad (ídem) e ipseidad (*ipse*). La propuesta de la identidad de Ricoeur es una reflexión medidora que busca hallar elementos constituyentes en ambas versiones, proyecto que se

⁷¹Desde un punto de vista más amplio, pensadores posmodernos -estructuralistas- y los psicoanalistas del corte de Lacan también pertenecen a la postura del cogito quebrado analizada por Ricoeur, ya que, por ejemplo, en Lacan se observa un desfondamiento de la sustancialidad o de la tendencia totalizadora que lo llevan a firmar que el yo es una ficción. Cfr. Lacan, Jacques. (1964) *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Barcelona: Paidós.

presenta en su conjunto como *hermenéutica del sí*. Ella se realiza alrededor de tres preocupaciones: “el uso del se y del sí en casos oblicuos, el desdoblamiento del mismo según el régimen del *idem* y del *ipse*, la correlación entre sí y el otro distinto de sí.” (Ricoeur, 2003, p. XXIX) Nosotros nos centraremos en la tercera preocupación sobre todo considerando la vulneración de la dignidad en situaciones de violencia.

Ahora bien, la identidad narrativa proviene de una actitud reflexiva que ejerce un esfuerzo comprensivo-interpretativo de la misma vida, de esta manera Ricoeur dilucida la expresión socrática expresada en la *Apología*: una vida sin examen no vale la pena vivirse. El examen al que se hace mención refiere precisamente al esfuerzo interpretativo que permite reconocer-se en medio de la voracidad y agitación de las acciones: “el sí del conocimiento de sí es el fruto de una vida examinada.” (1996, p. 996) En ese sentido, el sujeto se reconoce a sí mismo en la historia que se cuenta a sí mismo sobre sí mismo. (p. 999) En el capítulo dos de esta investigación utilizamos las categorías de *idem* e *ipse* para comprender la singularidad de la existencia en Arendt. Ahora retomamos la interpretación, pero en esta ocasión en relación con la narratividad.

La narración ofrece a la comprensión de sí una mediación privilegiada que valiéndose de relatos de nuestra cultura, realiza una interpretación de sus acciones y sufrimientos. La narratividad, en ese sentido, despliega lo recubierto por el *ídem*, a saber, la novedad del acontecimiento. Por ello, Ricoeur pregunta: ¿No consideramos las vidas humanas más legibles cuando son interpretadas en función de las historias que el agente cuenta a propósito de ellas? (2003, p.117) Se vuelven más legibles para sí y para los otros, ya que la narración gana todo su sentido con el lector, es decir, cuando además de ser contada se re-cuenta en el público, y puede servir como testimonio: “la acción contada es la que repite la acción en el rostro de lo memorable.” (Ricoeur, 1983, p.86)

La pretensión de afrontar la conformación de la identidad a través de la narración proviene de un esfuerzo por rescatar el carácter dinámico de la existencia, que al insertarse en lo permanente

o en las disposiciones de la mismidad, fragmentan el carácter reconociendo su vulnerabilidad. Sin embargo, Ricoeur admite que ese dinamismo pueda ser estabilizado a través de, precisamente, la reflexión narrativa de la propia vida, la identidad, ocurre en el plano de la construcción de la trama: “La caracterizamos, en términos dinámicos, por la concurrencia entre una exigencia de concordancia y la admisión de discordancias que, hasta el cierre del relato, pone en peligro la identidad.” (2003, p.139) **La identidad narrativa es una meditación acerca de la concordancia discordante de una identidad sacudida o fragilizada por experiencias violentas.**

De acuerdo con Ricoeur, la tesis de la identidad narrativa está presente en la obra de Arendt ya que ella misma, partiendo de la imposibilidad de responder a la pregunta por la existencia de manera directa afirma, entonces recurrimos a la narración de lo que hemos sido. Anabella Di Pego argumenta que la lectura de Ricoeur acerca del valor de la identidad narrativa es tan sólo un paliativo para sortear la imposibilidad de posesión de sí mismo y, asumir que Arendt propone una identidad así, no puede más que interpretarse como un error de la obra arendtiana. En contra de esta crítica podemos considerar el reclamo que realiza Francesca Gargallo (2003) al disminuir el diálogo crítico y uso que Arendt realiza de la literatura, ya que son frecuentes tanto el reconocimiento que da a las narraciones como relatos de esperanza en tiempos de oscuridad, como su propio gusto por relatar lo que sucede en el mundo. Por su parte, María Pía Lara subraya que: “Hannah Arendt demuestra que cuando necesitamos comprender algo complejo o difícil de expresar lo podemos hacer utilizando una forma narrativa como una especie de puente entre la imaginación y la comprensión.” (2009, p. 80) Con lo anterior Arendt nos muestra que la identidad narrativa es, así mismo, una identidad abierta y plural que se cruza con diversos relatos que recuperan el mundo de la discontinuidad del sentido.

No negamos razón a Di Pego, debido a que ella contrapone la identidad discursiva como de mayor importancia que la propuesta de la pensadora judía. Ya expusimos la importancia del

ejercicio discursivo para la singularización, empero, creemos que la diferencia estriba en una cuestión hermenéutica más que en una antropológica debido a que Arendt, concibe la identidad en un momento de vivencia política y otra de reflexión y pensamiento, en esta última no priva la identidad discursiva, pero se da una identidad basada en la narratividad. Este doble momento de aparición, lo entendemos con Ricoeur como la separación entre el acontecimiento y la fijación de sentido, pues el acontecimiento como reclamo de mi presencia en el mundo, representa a la aventura del espacio público y la singularización a través del discurso, en ella cabe pensar las posibles frustraciones de la identidad. En el acontecimiento lo vivido es un ejercicio de la comprensión, ésta se hace patente en la separación del mundo, en la interiorización del espacio público. Por ello, la identidad narrativa es el resultado de una vida examinada y pertenece al momento en el que *fijamos sentidos*. Arendt afirmó en *Los Orígenes del totalitarismo* que el totalitarismo como la existencia sólo se comprenden cuando la acción ha llegado a su fin. Por ello reconoce el momento narrativo de la identidad que otorga sentido a los actos y palabras, de ahí que la autora afirme que: “Sólo podemos saber quién es o era alguien conociendo la historia de la que es su héroe, su biografía.” (2005, p. 214)

Entonces se narran acciones, no actitudes, no pensamientos, sino actos y los actos como se ha señalado sólo ocurren entre los seres humanos, así pues, en estas relaciones hay agentes y espectadores. El relato se concibe como tal si habla del mundo y se dirige a los otros, además puede ser retenido en la memoria.

Entendido que la trama pasa de la narración a la memoria, ser vistos, ser oídos, recordar y testimoniar son formas auténticas de la revelación del quién. El carácter revelador y la iniciativa caen al interior de una trama ya existente dado que el quién sólo se recuerda en el relato, es verdad que la trama existente forma la vida del agente pero no le pertenece, pues su llegada al mundo afecta

las historias vitales de quienes entran en contacto con él, otra forma de entender la facultad de comenzar siempre de nuevo.

Debido a que cada ser humano transita por una brecha entre el pasado y el futuro, la vida se presenta como responsabilidad narrativa. La permanencia en el tiempo, como lo deseaba Ricoeur, es una retribución al mundo en común que nos ha sido dado con el nacimiento: “pues todo lo que salió del mundo puede regresar a él en forma de relato, de narración o de poema. Algo digno de ser contado: El ser humano, cada uno de nosotros, dejaremos de existir, de la forma que sea. Pero lo que formará parte del repertorio del mundo será el relato, la narración poética de lo acontecido en nosotros.” (Bárcena, 2006, p.173)

Reconsiderando la propuesta de Ricoeur, destacamos enseguida las similitudes que hay entre él y Arendt con el fin de comprender mejor la aplicación de la narratividad como capacidad para hacer las paces con el mundo:

a) la identidad narrativa como una forma de referirse al ser humano en estrecha vinculación con el tiempo no cronológico, por lo que se inserta con multitudes versiones y establece conexión entre el pasado vivido y el futuro proyectado.

b) la identidad en el dinamismo de su aparición frente a otros puede ser aprehendida a través de la conformación del personaje -actor- que participa en la historia. Para ambos autores, la reflexión de la identidad pone en evidencia el carácter de agente de la persona evidenciando su no autoría.

c) La identidad narrativa es una hermenéutica de sí mismo cuya función es otorgar sentido a una vida fragmentada en acciones discordantes tanto a nivel personal como social, en ese sentido, su intención última es la comprensión de las experiencias del pasado. De aquí se deriva la importancia del juicio y la imaginación ética en la función del personaje o del espectador. A partir de esto, nos oponemos nuevamente a la interpretación de Anabella di Pego, para quien el

argumento más fuerte para concebir la identidad narrativa en Arendt reposa en la presencia de Benjamin en el pensamiento de la autora. Di Pego sostiene que el carácter fragmentario de la historia rechazaría toda búsqueda de concordancia como lo pretende Ricoeur, sin embargo, creemos que no se consideró con suficiencia la importancia que tiene la memoria, la comprensión y el juicio como facultades para la conservación del mundo, del espacio en común. De esa manera, debe comprenderse que, la introducción de una narrativa en el mundo no anula la posibilidad de otras narrativas, puede reconfigurarse el relato; no se trata de una concordancia definitiva y excluyente, sino comprensora y ética que pone al mundo frente a la posibilidad de recomenzar.

d) Para ambos autores la identidad narrativa representa una prescripción para generaciones futuras, ya que contribuye a la construcción del futuro; sin el esfuerzo comprensor de la identidad narrativa podría quedarse instalada en diversos abusos de la memoria. Desde este enfoque, se reconoce en ambos una fuerte carga ético-político en la capacidad narrativa para salvar al humano de la ruina que la violencia instala en el mundo.

e) Por último, la identidad narrativa muestra una tendencia *analógica* en dos sentidos, hacia el pasado, que consiste en tomar de los signos, símbolos y narraciones de nuestra cultura elementos para configurar el relato propio y; hacia el futuro, porque el espectador-lector hace uso de la imaginación ética para comprender el sufrir de los otros. Desde esta perspectiva, la narratividad es plural y heterogénea.

Una vez entendido qué es la identidad narrativa y cuáles sus elementos para su configuración, se da el momento para analizar si efectivamente ella puede contribuir a la construcción de paz, sobre todo, en los casos de relatos de vivencias violentas o personas victimadas, aunque no exclusivamente en ellas.

5.3.1 Recuperar la singularidad a través de la narración

Con Ricoeur se ha descrito que la identidad narrativa tiene la intención de hallar la concordancia de lo discordante, es decir, indicar de algún modo lo que permanece o identifica la identidad personal (o de un pueblo) a pesar de las variaciones y fragmentaciones de la historia. Así pues, narrar permite reconocer el dinamismo de la existencia frente a una versión estática y cerrada de la mismidad.

Sin embargo, a través de la interpretación arendtiana de la acción política podemos entender la manera de enfrentar el mal padecido y contribuir al fortalecimiento del sentido común. La razón narrativa entendida como comprensión, representa un acto de reconciliación estrechamente vinculado con las facultades de la comunicabilidad y el perdón. Desde esa perspectiva, la identidad narrativa debe realizarse como un ejercicio de responsabilidad y justicia.

Por ello, la identidad narrativa, en un carácter prescriptivo debe estar permanentemente regida por la justicia, razón por la cual Ricoeur asume que la narrativa es un laboratorio ético. Sostenemos entonces junto a los autores que el relato que acompaña al agente debe ser neutralizado, es decir, que puede darse al margen de la ética. De esta idea se afirma que la identidad narrativa —construida desde la reflexión y comprensión de las vivencias personales y colectivas— permite la construcción de escenarios de pacificación a través de medios pacíficos.

Si la vida debe ser examinada de acuerdo con el acercamiento de Ricoeur a Sócrates, eso implica necesariamente que ella pasa por un proceso de purificación; “gracias a los efectos catárticos de los relatos tanto históricos como de ficción transmitidos por nuestra cultura, la ipseidad es así la de un sí instruido por las obras de la cultura que se han aplicado a sí mismo.” (Ricoeur, 1996, p. 998) Este ejercicio pertenece a la actividad analógica que permite al sí pensarse otro y reconfigurar su relato a través de símbolos y tropos propios de la cultura. Gargallo comenta:

“Cada vez que contamos una historia reconstruimos el mundo según nos lo permiten las limitaciones de nuestras prefiguraciones, poéticas y tropos(...) Cada vez que exordiamos con un “érase una vez”, empezamos a sanar las heridas que en la inteligencia de nuestra propia temporalidad introducen los cambios históricos no deseados, la falta de comprensión del presente y el abrumador sin sentido de la vida contemporánea.” (p. 8)

Más allá de la simpleza que el uso cotidiano de catarsis atribuye a la purificación, el ejercicio de una identidad narrativa proviene más de la comprensión de la relación dual entre el *ídem* (mismidad) y el *ipse* (singularidad), ya que, considerando la vulnerabilidad ante los acontecimientos no deseados imaginamos la vivencia de la víctima de actos violentos. Como el trauma y la desorientación pueden bloquear el camino de la singularización, la identidad requiere del apoyo de la mismidad, es decir, de replantear quiénes somos a pesar del desfondamiento y desgarradura de la singularidad. La mismidad puede estabilizar el proceso de desfondamiento que sólo puede experimentarse a través de la identidad narrativa. En comunión con la lectura de Xavier Etxeberria sostenemos que: “Cuando no lo logra, la víctima, asentada en la ipseidad desnuda, se instala en una aguda crisis de identidad, con las correspondientes consecuencias negativas.” (2009, p. 9)

La identidad herida de la víctima requiere de un relato, de un texto, para que en él se integre lo vivido, en ese sentido, las discordancias de la experiencia traumática requieren de la concordancia que le da unidad de sentido, el cual no necesita ser propiamente una descripción de la recuperación, sino básicamente un señalamiento —una denuncia— de una vida que ha experimentado vejaciones, evitando con ello quedar inserto en la lógica infernal de la violencia. En resumen, la identidad narrativa en el caso de víctimas de violencia permite un reequilibrio entre la mismidad y la singularidad que posibilitan pacificar su historia de vida y reinstalar las relaciones éticas y de justicia con los demás, pues se ha invertido el carácter contingente de la

experiencia y lo ha integrado al relato de su tiempo y de su propia vida. Ricoeur afirma que: “El relato, en efecto, representa al hombre activo que se orienta en las circunstancias que él no ha creado y despliega consecuencias que no ha querido.” (1983, p. 67)

Por otro lado, la identidad narrativa desde la perspectiva arendtiana contribuye además a la estabilización del tiempo y el mundo, ya que estamos invitados a conservar y heredar el mundo de nuestra cultura y civilización. Arendt siguiendo a Benjamin, comenta que el acto de narrar representa la transmisión de una experiencia que es necesario pensar y enjuiciar. (1998)

Por la identidad narrativa es: “que aceptamos la realidad, nos reconciliamos con ella, es decir, tratamos de sentirnos en armonía con el mundo.” (1995, p. 29) Pero también aceptamos reconciliarnos con la historia y comenzar de nuevo, aunque el objeto de nuestra comprensión sea un constante volver a la memoria como lo propone Benjamin: “articular históricamente el pasado no significa conocerlo, como verdaderamente ha sido. Significa apropiarse de una reminiscencia, adueñarse de un recuerdo tal y cómo éste relampaguea en un instante de peligro.” (Birulés, 2007, p. 191) En Arendt, narrar y comprender representan la actitud de mantenerse alerta ante la latente posibilidad del mal.

Finalmente queremos indicar, que, como cada relato configura el libro de las narraciones de la humanidad es preciso que la narración sea imparcial; ya que las diversas narraciones nos enseñan a elogiar y a condenar con rectitud, estableciendo de esta manera la relación que existe entre narrar y juzgar. La imparcialidad posibilita en el ser humano tanto la capacidad de reconciliación y reconstrucción de un mundo gravemente dañado, como la vigilia para advertir y reconocer cuando el mal se está filtrando en el mundo. Arendt comenta en *Introducción a la política*:

En este sentido, es de decisiva importancia que el canto homérico no guarde silencio sobre el hombre vencido, que dé testimonio tanto de Héctor como de Aquiles y que, aunque los

dioses hayan decidido de antemano la victoria griega y la derrota troyana, éstos no convierten a Aquiles en más grande que Héctor ni la causa de los griegos en más legítima que la defensa de Troya. Así pues, *Homero canta esta guerra, datada tantos siglos atrás de modo que, en cierto sentido, o sea en el sentido de la memoria poética e histórica, la aniquilación puede ser reversible.* (2008, pp. 192-193, las cursivas son propias)

Retomamos de esta cita las palabras que apuntan a la posibilidad de revertir el mal, no en el sentido de corregir lo hecho sino de sanarlo a través de la historia poética. Sin embargo, no lo entendemos como una insistencia de hacer perpetua la memoria en el sentido de mantener a la víctima en el recuerdo permanente de lo vivido, por el contrario, ella consciente de la fragmentación de la identidad ofrece la comprensión narrativa como la posibilidad de la concordancia de experiencias sin sentido. El historiador homérico, advierte Arendt, se convierte en un juez, pues aquello que narra desde la imparcialidad es sometido a juicio.

Esta lectura nos permite entender la valoración que ella realiza de las afirmaciones de Adorno acerca de la posibilidad de pensar y poetizar después de Auschwitz, ya que eso implica instalarnos en el dolor y la memoria monumental, instalarse en el espasmo; pero tampoco es partidaria de la eternización de la memoria que nos obliga a rememorar sin sanar el acontecimiento traumático. En Arendt, la identidad configurada a través de la razón narrativa evoca a una memoria proyectiva que permite vivir en un mundo renovado por la natalidad (biológica y política).⁷² “Si esto es así, recobramos nuestra dignidad humana, se la reconquistaremos, por así decir, a la pseudo-divinidad de la edad moderna llamada «historia», sin por ello negar la importancia de la historia, pero retirándole el derecho a ser el juez último.” (2002a, p. 236)

⁷² Para una mayor comprensión de la relación con la memoria, remitimos a Julia Kristeva en la presentación y defensa de la tesis arendtiana (págs. 114-115). Para los modos de la memoria sugerimos la lectura de dos obras de Todorov, *Memoria del mal, tentación del bien: indagación sobre el siglo XX* y *Los abusos de la memoria*.

5.4 Conclusión

A lo largo de este capítulo hemos pretendido mostrar que el pensamiento de Hannah Arendt se mantiene estable frente a situaciones de desesperanza y violencia. La creencia firme de que la política como pluralidad es el único acto que salva el mundo, es sostenido y argumentado a partir de facultades y capacidades humanas que ponen en el centro de las relaciones humanas el reconocimiento y la dignidad.

A pesar de las condiciones de violencia o el fracaso de las competencias de paz como el acuerdo o el contrapoder, Arendt presenta momentos distintos para enfrentar las huellas de la violencia provenientes de la reflexión y de la comprensión. Las vivencias de violencia y vejación son transformadas por medio de las capacidades humanas que, aunque plurales, quedan como resquicio de la singularidad: la comprensión, el juicio y la narración, son entendidas aquí como competencias para hacer las paces con el mundo, que demasiado inhóspito y agresivo, siempre está tentado a expulsarnos de la humanidad. Por ello, la identidad narrativa como ejercicio de reconciliación con el mundo, se compromete también en la rehabilitación del sentido común a partir del cual sea posible reconfigurar nuestra capacidad del juicio y poder decir, públicamente, *esto está mal*.

Ante el esfuerzo por reconfigurar la existencia humana en el mundo al margen del nihilismo o la desesperanza, Arendt se eleva como una pensadora de la *humanitas*, pues su primordial intención ha sido pensar el acontecimiento de la humanidad en el ejercicio de comunicar nuestras opiniones, nuestra particular forma de entender el mundo, así como la de erigirnos como *historiadores homéricos*, esto es, exaltar el compromiso con la humanidad sin el prejuicio ni valor dominante que Arendt rastrea desde la historiografía griega: “Los griegos aprendieron a *comprender*, no a comprenderse como individuos sino a mirar el mundo desde la posición del otro,

a ver lo mismo bajo aspectos muy distintos y, a menudo, opuestos.” (Arendt, 1996, p. 60). Puesto que se coloca en el centro de la humanitas nuestra pluralidad y la iniciativa de reunirnos con otras para hablar del mundo, la capacidad de conciliarnos es un gesto de amor por el mundo, esto es, por un serio compromiso por vivir en paz.

CONCLUSIONES

Derivada de los hallazgos obtenidos durante esta investigación y con fundamento en las reflexiones y análisis que diversos filósofos y pensadores de la paz han aportado para su reconocimiento desde una perspectiva positiva, consideramos estar en condiciones de sustentar una propuesta que permita aproximarnos a la consecución de una paz sostenida y duradera que posibilite al ser humano alcanzar su realización de manera autónoma. Estamos conscientes de que nuestra aportación no es exhaustiva, pero sí, una modesta pretensión de coadyuvar en el desarrollo y profundización de los estudios de paz.

Así, la tesis que proponemos considera que:

- 1) “Existe un paradigma belicista que ha prevalecido como única alternativa para la interpretación de la violencia, mismo que alimenta una disertación negativa de la paz. Por ello, se hace necesaria una reconversión del modelo para que la paz pueda emerger como un concepto dotado de una personalidad propia y sustentada desde una perspectiva diferente que le permita alcanzar la importancia que históricamente le ha sido negada. Así, la paz será ubicada en un plano de reconocimiento que garantice su permanencia por sí misma y no como un letargo de la violencia.”
- 2) “Es necesario pensar la paz de manera positiva, acción que debe ser concomitante con el desmantelamiento del paradigma belicista y su reemplazo por un modelo pacifista. Lo anterior implica una desarticulación de la noción unívoca que la humanidad mantiene de la paz, el conflicto y la violencia. Esto es, la paz no es sólo ausencia de guerra, el conflicto no es obligadamente violento y la violencia no es únicamente la física o la directa. Una interpretación positiva de estos conceptos permitirá romper con el círculo vicioso que la interpretación negativa alimenta y no deja espacio para su interrupción.”

- 3) “La violencia se nutre a sí misma, pues los instrumentos con los que se le enfrenta también son violentos y su ineficacia ha quedado más que demostrada. Por tal motivo, es una tarea inmediata el acudir a medios alternos de pacificación que se sustentan en capacidades humanas como la solidaridad, el juicio y la imaginación ética, las cuales constituyen el camino que permite destrabar los conflictos a través de: los acuerdos, la conciliación y reconciliación, el perdón, la comunicabilidad ética y la narración.”
- 4) “La violencia tiene un comportamiento fractal que impide su explicación desde una sola de sus categorías. La violencia es un fenómeno que se manifiesta de manera directa, estructural o cultural, según el triángulo de Galtung y se fractaliza partiendo de alguno de sus vértices o lados hacia el interior o exterior del triángulo para detonar otras violencias, que, a su vez, conformarán otras tríadas que igualmente se multiplicarán. A este desplazamiento exponencial lo hemos denominado ‘fractalización de la violencia’. Lo cual explica porque la violencia no puede ser investigada desde una sola de sus acepciones, ya que debe ser analizada contemplando siempre el conjunto que se integra por todas las categorías.”
- 5) “Es necesario establecer como una prerrogativa del ser humano le derecho a vivir en paz; el cual está en concordancia con el derecho a tener derechos propuesto por Hannah Arendt. Las prácticas políticas que mantienen los Estados, procuran una observancia estricta sobre las leyes que oprimen a los ciudadanos y muy poco cuidado en acatar los derechos humanos. La aplicación discrecional de leyes y derechos es una muestra fehaciente de violencia estructural que afecta en gran medida los procesos de pacificación.”

Para, implementar una propuesta como la que integra nuestra tesis, se hace necesario influir en un cambio en los objetivos que los proyectos de investigación, tanto de las ciencias sociales como de la filosofía y el humanismo se han fijado como metas.

Nuestra tesis se engendra en el análisis que hemos efectuado de ciertos eventos que han marcado rumbo en el devenir de la humanidad. Sucesos como el holocausto y el totalitarismo representan puntos susceptibles de ser ubicados en un recorrido por la historia, sin embargo, otros factores como el racismo, la exclusión o la vulneración de los derechos humanos, han sido una constante a la cual resulta difícil asignarle un tiempo y un espacio claro y definido. La investigación nos ha proporcionado, datos y eventos que nos han permitido poner en evidencia cuál y cómo ha sido su influencia en la vida humana, tanto en su carácter individual como en el comunitario.

Los niveles de peligrosidad que la violencia ha alcanzado de manera casi generalizada en el mundo, se reflejan en las limitantes que imponen al ser humano y a las comunidades para desplegar su existencia y su ser al convertir este mundo en un lugar apenas habitable. Ello, exige un replanteamiento acerca del tratamiento que le ha sido conferido por parte de los gobiernos en lo particular y de los organismos internacionales en un contexto de mayor amplitud.

Derivado de lo anterior, nos propusimos rastrear los enfoques en torno a la paz y la violencia que obra de Hannah Arendt examina en su obra, en la cual hemos podido detectar análisis que se ajustan a las interpretaciones de paz, violencia y conflicto. A contracorriente de las lecturas oficiales de Arendt, nosotros intentamos dilucidar las huellas que ella dejó para abordar el tema de la paz y es, justamente en su pensamiento a partir de las categorías de singularidad y poder que conformaran la mancuerna por excelencia para alcanzar espacios de reconocimiento y dignidad humana. Si bien, hemos indicado que ella no enuncia directamente el tema, es decir, que la menciones a la paz son muy reducidas, eso no nos impidió reconocer cuáles enunciaciones pudieran interpretarse como pacifistas. La pregunta que pudiéramos plantear aquí, una vez recorrido el camino con Arendt, es acerca de las posibles razones por las que ella no asume el tema de manera frontal.

Creemos que Arendt estaba al tanto del paradigma de violencia que sustentaba las tradicionales interpretaciones de la política y de la antropología filosófica, de modo, que, al enunciar la paz de manera directa estaría concurriendo a pensar la guerra o la violencia. También es cierto, que las mínimas referencias que hace de la paz están reducidas a su aplicación como armisticio y sus análisis se inclinan más por una descripción de la situación de minorías y apátridas, que a configurar una propuesta al respecto. Reconocemos en esta aproximación a los tratados de paz una lectura negativa de la misma debido a que, como es reconocido en la interpretación polemológica, los tratados son imposiciones violentas que interpretan el conflicto de manera negativa. Una paz por armisticio o tratado no implica la transformación del conflicto, ni la participación activa de los miembros que conforman la comunidad, por tanto, no deben ser entendidos como pacifistas.

Estas son las razones por las que nos hemos propuesto llegar a la paz por el margen, es decir, cercando a partir de sus planteamientos las condiciones que nos permitan vivir juntos sin violencia. Por ello, consideramos que Arendt llegó temáticamente a la paz por el borde, desmantelando el paradigma de violencia que determina nuestra interpretación de los asuntos humanos.

Atendiendo la deconstrucción que los estudios de paz realizan de los conceptos centrales: paz, violencia y conflicto recurrimos a la acepción de los mismos de la mano de Arendt. Seguimos a Johan Galtung en la definición de paz y violencia al momento de ponerlos a operar en el discurso de la autora alemana. Si por paz entendemos la posibilidad de vivir juntos en armonía y al margen de todo tipo de violencia, podemos aseverar, entonces, que de manera precisa la paz se construye paralelamente al resarcimiento de la violencia; decimos resarcimiento, porque coincidimos con Galtung en que todo investigador de la paz debe iniciar pensando la violencia estructural, es decir, la violencia indirecta, invisible y sistemática. Por consiguiente, la paz se construye reconociendo

de inicio las causas de la violencia y coadyuvando en la transformación de las condiciones estructurales.

Para ello, fue necesario reconfigurar también la definición que se tiene del conflicto, debido a que, tal como la paz, éste se halla reducido a su conexión con la guerra y condenado a una resolución violenta. Desarticular esta relación implica neutralizar el conflicto, es decir, hablar de él en términos de acontecimiento que puede ser abordado negativamente, como es, por medio de la violencia, o positivamente, lo cual conlleva a la búsqueda alterna de resolución de conflictos.

De acuerdo con estos señalamientos llegamos a las siguientes conclusiones:

Que a través de las categorías de la natalidad y pluralidad se comprende una noción filosófica de la antropología del conflicto, argumentando que la existencia humana (dado que es plural) está inserta en el conflicto y que ese es el motor que arroja precisamente al ser humano de su mismidad a la singularización de su identidad; dicho de otra manera, que la conflictividad ha sido interpretada como un desvalimiento que nos impele a diferir y a la vez a tratar de llegar a acuerdos respecto a las diversas interpretaciones del mundo. Consciente de la conflictividad ontológica que acompaña al ser humano y de las posibles consecuencias que se derivan de su acción, Arendt la define como la fragilidad de los asuntos humanos. Ella cercó —alrededor de— la fragilidad instalando a la conflictividad en la capacidad asociativa de los seres humanos, es decir, en su capacidad para concurrir al espacio común a expresar sus puntos de vista y, tras el disenso, crear pactos para la convivencia pacífica. En términos de pacificación, Arendt presentó la esfera pública como el escenario para la comunicabilidad solidaria fundada en la libertad y espontaneidad de los seres humanos dispuestos a la actuación conjunta.

Siguiendo este orden de ideas, la concurrencia de la pluralidad en el espacio público le permitió redefinir la noción de poder, separándolo de la violencia y el dominio. Así, el poder quedó liberado de la connotación negativa basada en la acumulación de dominador sobre una masa

desingularizada que, temerosa y sumida en la mismidad, es incapaz de oponer resistencia ante el golpe mudo de la fuerza.

En un espacio público controlado por el dominador, el poder colectivo se convierte en un ejercicio de contrapoder a partir del deseo de la refundación del orden público. Aun cuando Arendt se sirve del ejemplo de las revoluciones para ilustrar el ejercicio del contrapoder, éstas no lo son por la respuesta violenta que ejercen en contra del tirano, sino por el reconocimiento implícito de que la fundación del orden social sólo puede alcanzarse merced al poder colectivo como capacidad de llegar a acuerdos. Reconocemos en esta lectura otro gesto por bordear la paz en el sentido en que, justo cuando pareciera que las dificultades se encuentran en su punto más álgido, aparecen medios pacíficos para resolver el conflicto. La promesa y el pacto son los ejemplos precisos de reordenación.

A partir de estos referentes y las explicaciones ofrecidas en el cuerpo de la investigación, aseveramos que en Arendt hay una tipología del poder tripartita que se presenta como el dorso de la tipología de la violencia en Galtung. Por ello, podemos afirmar que el hecho de que sean tres tipos de poder ayuda a dislocar la lógica binaria de paz-guerra, la cual es (hasta ahora) la que resuelve las problemáticas humanas frente al ejercicio de la violencia, generando a la vez el espiral de violencia que las perspectivas belicistas pretenden mantener como el origen de la política. La interpretación tripartita del poder arrojó que la reconciliación y la solidaridad son ejercicios políticos por excelencia pacifistas.

No obstante, todo lo anterior es posible únicamente si el ser humano es concebido desde su singularidad, es decir, si es reconocido como un agente político en su condición de acción y opinión libre; pero, cuando el espacio público establece márgenes estrechos de agencia política, la identidad humana queda reservada a los rasgos de mismidad. El ejemplo al que recurrimos para explicar este proceso fue la experiencia totalitaria de la percusión y genocidio de los judíos en Europa, que fue

la experiencia límite de la propia Arendt. El cual fue abordado en el cuarto capítulo de nuestra investigación.

A partir de *Los orígenes del totalitarismo* hemos querido mostrar, que ante la ausencia del poder colectivo la violencia encuentra un campo propicio para su fractalización, afectando, de ese modo, las condiciones de la vida armónica. En este caso, siguiendo la tipología de Galtung, trazamos la imagen del triángulo sobre la base de la violencia directa: manifiesta en la visible persecución y genocidio de los judíos en los campos de concentración y de exterminio. De este punto, seguimos las líneas trazadas a partir de los vértices del triángulo descubriendo que una nos condujo al antisemitismo como violencia estructural, por medio de la cual los judíos fueron sometidos a violencias sistemáticas de exclusión y marginación, desingularización y desocialización, mismas que fueron perpetradas de forma más evidente en los ricos y en los asimilados. De esa manera, cuando estalló la violencia directa, el contrapoder propio de la solidaridad colectiva que debería privar en la comunidad judía estaba completamente diezmado, por ello Arendt insiste en señalar que el problema judío sólo fue un asunto de individuos.

La segunda línea del triángulo se extiende hacia la violencia cultural que hemos reconstruido a partir del imperialismo, atendiendo el enfoque de Galtung mostramos que la violencia cultural se erige sobre el principio de elegibilidad, el cual es el motor de la conformación de la ideología fundamentada en la raza. Partiendo de esta ideología es que el racismo generó una nueva forma de entender el nacionalismo denominada conciencia tribal. Por ello, el racismo junto al aparato de exclusión recurrió al antisemitismo (no ideológico) para marginar al judío concreto basado en una idea abstracta de su 'judeidad'. Los judíos fueron desplazados únicamente por sus marcas de nacimiento.

La explosión de la violencia directa hizo su aparición ante la disipación de la comunidad política una vez que el ser humano fue reducido a un cuerpo abstracto carente de cualidades, esto

es, cuando la persona dejó de ser reconocida por sus acciones y opiniones. Los campos de concentración y exterminio mostraron, que para hacer superflua la existencia humana bastaba dismantelar a la persona en sus dimensiones jurídica, moral e individual. Así, era posible arrebatarle al individuo el espacio de la comunidad, de la confianza y la resistencia debido a la soledad y aislamiento, para, finalmente, llevarlo hasta la desaparición de todo rastro de singularización que hizo de su sufrimiento una réplica de todas las demás. En ese sentido, el problema del totalitarismo consistió en la desingularización del individuo que evitaría la participación activa, en contrapoder, contra el golpe mudo de la fuerza.

Desde la perspectiva de la tipología del poder, cada uno de los vértices de la violencia trastocó las formas de la experiencia del poder. En el caso del antisemitismo como violencia estructural, anuló la participación espontánea de aquellos judíos que podrían haber contribuido en la transformación de unas estructuras que los sometían, por otras que le ofrecieran condiciones de reconocimiento para actuar en libertad. Pero esto no fue así, su participación fue limitada por las condiciones de oscuridad propias de la exclusión, judíos pobres y parias fueron marginados sin distinción y retirada su voz; los advenedizos fueron visibles únicamente con la renuncia de su nacimiento, esto es, traicionando su mismidad y condenándose a ser siempre otros.

Por su parte, con la violencia cultural que emanaba del imperialismo colapsaron la identidad y el poder como discurso alternativo ante la imposición de una única verdad respecto al mundo. Su visión única negó la racionalidad y el juicio a los que, abstraídos en la definición genérica de lo humano, dejaron de lado la competencia para oponerse, objetar y conciliar en un mundo de discursos múltiples. No era más necesaria la racionalidad en un mundo único y homogéneo.

Finalmente, a través de la violencia directa ejercida en los campos de concentración, embistieron al poder de reunión en tanto anulaban la distancia que convoca o separa a los seres humanos. Si el poder de reunión ha sido reducido, la activación de la natalidad como capacidad

para empezar de nuevo y las posibilidades de la singularización se extravían en la masa genérica de seres humanos sustituibles.

Ante el comportamiento de la máquina totalitaria, Arendt zanjó otro borde alrededor de su crítica a los ‘Derechos del hombre’ debido a su inaplicabilidad en el caso de los seres humanos desprovistos de nacionalidad. Propusimos que su declaración es una apuesta por el derecho a vivir en paz que conduciría al derecho a pertenecer a una comunidad humana y a una identidad colectivizada, las cuales se construyen en el intercambio de acciones y opiniones respecto al mundo común que permite el ejercicio de capacidades humanas de pacificación. Así mismo, el derecho a vivir en paz, invocaría a capacidades poco apremiadas como: la solidaridad, la promesa, el perdón, la reconciliación, la comprensión y la pluralidad de relatos que alimentan nuestra interpretación del mundo. Sin la garantía de la paz, los derechos humanos carecerán de condiciones para su adecuado ejercicio, no obstante, sin el ejercicio pleno de los derechos, el derecho a la paz se mantendrá como una frágil promesa.

Finalmente, argumentamos que, en tiempos colapsados de dolor y penumbra, Arendt erige el cerco de la Esperanza, para la *humanitas*. La capacidad de reconciliación con el mundo a través de la comprensión. Arendt propone, además, la narratividad como una competencia del contrapoder en contra de la tentativa historicista de entender el mal como una necesidad histórica, ya que la pluralidad se erige desde el relato para rescatar a la identidad lacerada por la indolente abstracción. La reducción de la identidad a la mismidad debe ser desfragmentada a través de la identidad narrativa y reflexionante que coadyuvará a la formación del sentido común como vigilia permanente contra la presencia de la violencia en el mundo.

Por todo lo anterior, reconocemos que el pacifismo de Arendt es una lacerante preocupación por el reconocimiento de las facultades humanas que se ponen en marcha en lo privado y en lo público, para sí mismo y para los otros. Facultades y capacidades que liberan a Arendt de quedar

atrapada en el paradigma de violencia que ha caracterizado a las filosofías políticas que centran su atención en el poder como dominio. Estos planteamientos son elementos positivos de conciliación, recuperación del mundo y de las relaciones humanas en tanto que las acciones como el perdón, la promesa o el testimonio provienen no de la desilusión y de la angustia, sino de la afirmación original de la esperanza que, de la negatividad del mal y de la muerte, se levanta por amor al mundo. Por ello, Arendt además de ser la filósofa del totalitarismo, lo es de la natalidad y la espontaneidad como facultades de cambio y pacificación, Por ello, se sostiene que para vivir pacíficamente es preciso poner en juego la capacidad de comprender y narrar la violencia y trascenderla en la esperanza.

BIBLIOGRAFÍA

- AAVV. (1981). *La violencia y sus causas*. Paris: UNESCO.
- AAVV. (1983). *La Protección internacional de los derechos del hombre: balance y perspectivas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. (En línea)
- Abello T, Ignacio (comp.) (2005). *Hacer visible lo visible: Lo privado y lo público*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Abensour, Miguel. (2009). “Comprender o provocar la historia”. en *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo* (29). pp. 59-63
- Agamben, Giorgio. (2000) *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Homo Sacer III. Valencia: Pre-Textos.
- . (2003). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Agís Villaverde, M. (2011). *Conocimiento y razón práctica. Un recorrido por la filosofía de Paul Ricoeur*. Madrid: Fundación Mounier.
- Aramayo, R.R. y José Luis Villacañas (1999) *La herencia de Maquiavelo. Modernidad y voluntad de poder*. México: F.C.E.
- Amiel, Anne. (2000). *Hannah Arendt, política y acontecimiento*. Argentina: Nueva visión.
- Arendt, Hannah. (1972). *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*. Paris: Editions Gallimard
- . (1997a). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.
- . (1997b). *Rahel Varnhagen. The life of a Jewess*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- . (1978). *The life of the Mind*. San Diego, New York - London: Harcourt Brace & Company.
- . (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Ediciones Península.
- . (1999). *De la historia a la Acción*. Barcelona: Paidós.
- . (2000). *Tres escritos en tiempo de guerra*. Barcelona: Bellaterra.
- . (2001a). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.
- . (2001b). *El concepto de amor en san Agustín*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- . (2002a) *La vida del espíritu*. Buenos Aires: Paidós
- . (2002b) *Tiempos presentes*. Barcelona: Gedisa.

- . (2003) *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós
- . (2004a). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza Editorial
- . (2004b) *La tradición oculta*. Barcelona: Paidós.
- . (2005a). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- . (2005b). *Ensayos de Comprensión 1930-1954*. Madrid: Caparrós.
- . (2005c). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- . (2006). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- . (2007) *Responsabilidad y Juicio*. Barcelona: Paidós.
- . (2008). *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós.
- . (2015) *Crisis de la República*. Madrid: Trotta.
- . (2016a) *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. México: Penguin Random House.
- . (2016b) *La última entrevista y otras conversaciones*. Barcelona: Página indómita
- . (2016c) *Escritos judíos*. (EPub). Barcelona. Paidós.
- Aristóteles. (2000). *Poética*. México, D.F.: UNAM.
- . (1985) *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos.
- Badillo O'Farrell, Pablo. (1998). *Fundamentos de filosofía política*. Madrid: Tecnos, 1998.
- Badiou, Alain. (1999). "Contra la 'filosofía política'". *Revista grupo Acontecimiento* (18) pp. 1-8
- Bárcena, Fernando. (2006). *Hannah Arendt: Una filosofía de la natalidad*. Barcelona: Herder.
- . (2009). "Una pedagogía del mundo. Aproximación a la filosofía de la educación de Hannah Arendt." En *Hannah Arendt: pluralidad y juicio. La lectura secreta de su pensamiento. Revista Anthropos* (224). pp. 113-138
- Barnils, A. D. I. *Filosofía de la paz*. Barcelona: Icaria, 2010.
- Benhabib, Seyla. (2000). "La paria y su sombra. Acerca de la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt". en Fina Birulés (compiladora). *Hannah Arendt el orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa. pp. 97-115
- . (2005). *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona: Gedisa.
- . (2006). *El ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Benjamin, Walter. (1998). *Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus.

- Bernstein, Richard J. (1991) *Perfiles filosóficos. Ensayos a la manera pragmática*. México: Siglo XXI
- . (2000). “¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal.” en Fina Birulés (compiladora). *Hannah Arendt el orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa. pp. 235-257
- Binaburo, J. A. y Etxeberria, X. (1994). *Pensando en la violencia*. Madrid: Bakaez.
- Birulés, Fina, (2000). *Hannah Arendt el orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa.
- . (2007). *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder.
- . (2008). *Hannah Arendt, el legado de una mirada*. Madrid: Sequitur.
- . (2009). “Notas sobre Hannah Arendt y los feminismos.” En *Hannah Arendt: pluralidad y juicio. La lectura secreta de su pensamiento. Revista Anthropos* (224). pp. 151-157
- Campillo, Neus (2007). “Identidad oculta y pensar en la fenomenología de lo político en Hannah Arendt.” en Dora Elvira García (compiladora) *Hannah Arendt: El sentido de la política*. México: Editorial Porrúa. pp. 13-35
- Courtine-Denamy, Sylvie. (2000). *The women in dark times. Edith Stein, Hannah Arendt, Simone Weil*. New York: Cornell University.
- Comins Mingol, Irene. (2008). *La ética del cuidado y la construcción de la paz*. Barcelona: Icaria
- . y París Albert, Sonia. (Eds). (2010). *Investigaciones para la paz. Estudios Filosóficos*. Barcelona: Icaria.
- . y Muñoz, Francisco. (2013). *Filosofías y praxis de la paz*. Barcelona: Icaria.
- Cortés Gómez, Israel. (2014). “15 años de Filosofía para la paz. El lugar de la ética en la Investigación para la paz.” en *Revista paz y Conflictos* (7). pp. 195-209.
- Cruz, Manuel. (2002). “Hannah Arendt: filósofa en tiempos de perplejidad”. en *Daimon. Revista de Filosofía* (26). pp. 33-41.
- . (2005). “*Hannah Arendt, pensadora del siglo*” Introducción a *La condición humana* de Hannah Arendt. Barcelona: Paidós.
- . (2007). *Acerca de la dificultad de vivir juntos. La prioridad de la política sobre la historia*. Barcelona: Gedisa.
- Derrida, Jacques. (1998) *Políticas de la amistad. Seguido del oído de Heidegger*. Madrid: Trotta.

- Di Pego, Anabella. (2010). “Biopolítica y Totalitarismo en Hannah Arendt.” En Pamela Vestfrid Y María De La Paz Echeverría (Cords.), *Tridecaedro: Jóvenes Investigadores en Ciencias Sociales de la UNLP*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. pp. 62-74
- . (2012) “La revelación del quién en el mundo contemporáneo. Consideraciones a partir de las concepciones de Hannah Arendt y de Paul Ricoeur.” En *Revista de Filosofía y Teoría Política* (43) pp. 45-78.
- Domenach, J. M. (1981) “La violencia” en AA VV. *La violencia y sus causas*. Paris: UNESCO. pp. 33-46
- Dotti, J.E. (2007). “Hegel, filósofo de la guerra, y la violencia contemporánea” *Anuario Filosófico*, (40). pp. 69-107
- Dussel, Enrique. (1994). *1492 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural Ediciones-UMSA
- Engels, F. (1980). “El papel de la violencia en la historia”. en *Obras Completas T. III*. Moscú: Progreso.
- Esposito, R. (1999). *El origen de la política ¿Hannah Arendt o Simone Weil?* Barcelona: Paidós.
- . (2005) *Inmunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu
- . (2006). *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires: Katz.
- . (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Barcelona: Herder.
- . (2012). *Diez pensamientos acerca de la política*. México: FCE.
- Estrada Saavedra. Marco, Muñoz, María Teresa (comp) (2015). *Revolución y Violencia en la Filosofía de Hannah Arendt*. México: Colegio de México.
- Etxeberria, Xavier. *Identidad como memoria narrada y víctimas del terrorismo*. Bilbao: Bakeaz.
- . (2010) “Víctimas y memoria” en *PAPELES de relaciones ecosociales y cambio global* Madrid. (109). pp. 57-65
- . (2011) *Virtudes para la paz*. Bilbao: Bakeaz.
- . (2013). *La educación para la paz reconfigurada. La perspectiva de las víctimas*. España: Bakeaz – Los libros de la catarata
- Farah Gebara, Mauricio. (2013). *No más víctimas inocentes. Los derechos humanos y la paz*. México D.F.: Miguel Ángel Porrúa.
- Fernández Buey, Fernando., Mir J. y Prat E. (Eds.) (2010). *Filosofía de la paz*. Barcelona: Icaria.
- Fisas, Vicenç. (1998). *Cultura de paz y gestión de conflictos*. Barcelona: Icaria-UNESCO

- Flores D' Arcais, Paolo. (1996). *Hannah Arendt. Existencia y Libertad*. Madrid: Tecnos.
- Forti, Simona. (1996). *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- . (2008). *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*. Barcelona: Herder.
- Fuentes, Juan José. (2011), “Vida, Natalidad y Libertad en Hannah Arendt: Objeciones a ciertas lecturas biopolíticas del pensamiento arendtiano”. *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política* (44). pp. 239-255.
- Freud, Sigmund. (1976). *Guerra y muerte. En Obras Completas Vol. 14 (1914-16)*. Buenos Aires: Amorrurtu
- Gallie, W.B. (2014). *Filósofos de la paz y de la guerra*. México: F.C.E.
- Galtung, Johan (s.f.). *Is peaceful research possible? On the methodology of Peace Research*. Trascend.org.
- . (1975). “*The Specific Contribution of Peace Research to the Study of the Causes of Violence: Typologies.*” París: Conferencia.
- . (1981) “Contribución específica de la irenología al estudio de la violencia: tipologías.” en *La violencia y sus causas*. Paris: UNESCO.
- . (1986) “UNESCO, a contribution to peace? Concluding speech. Trascend.org.
- . (1989) *Violencia Cultural*. España: Centro de investigación por la Paz “Gernika Gogoratz”
- . (1996). *Peace by Peaceful Means*. Oslo: International Peace Research Institute.
- . (2014) “La geopolítica de la Educación para la paz. Aprender a odiar la guerra, a amar la paz y a hacer algo al respecto.” *Revista de Paz y Conflictos* (7). pp. 9-18.
- . (2014b). Prólogo a García G., D. (Coord.) *Trascender la Violencia. Críticas y propuestas Interdisciplinarias para construir la paz*. México, D.F.: Porrúa.
- Gandhi M. (2001). *Palabras para la paz*. Santander: SalTerra.
- García Caneiro, Jaime. (2000) *La Racionalidad de la guerra. Borrador para una crítica de la razón bélica*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- García-González, Dora Elvira. (2004). “La violencia como condición o como disolución de lo político: Carl Schmitt y Hannah Arendt.” *Signos Filosóficos*, vol. VI, (11) pp. 73-96
- . (2005). *Del poder político al amor al mundo*. México: Porrúa- Tecnológico de Monterrey.
- . (comp) (2007) *Hannah Arendt. El sentido de la política*. México: Porrúa- Tecnológico de Monterrey.

- . (2014a) *El sentido común. Reflexiones ético-políticas*. México: Plaza y Valdés- Tecnológico de Monterrey.
- . (2014b) (coord.) *Trascender la violencia. Críticas y propuestas interdisciplinarias para construir paz*. México: Porrúa- Tecnológico de Monterrey.
- . (2014c) “Una aproximación al ideal de la paz desde la imaginación ética”, en *Signos filosóficos*, Volumen XVI, (32). Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 104-124.
- . (2017a). “Reflexiones críticas sobre la violencia en México desde la injusticia: proyectar imaginativamente para construir la paz” en. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte* (26) pp.149-177
- García- González, Dora Elvira & Kohn Wachter, C. (2010). “Hannah Arendt. La vigencia de un pensamiento.” *Revista Enfoques: Ciencia Política y Administración Pública*, VIII (13). pp. 11-30.
- Gargallo, Francesca. (2003) “Intentado acercarme a una razón narrativa.” *Revista Intersticios. Filosofía, Arte y Religión*. Universidad Intercontinental. Ciudad de México. (8).
- Girard, René. (2010) *Clausewitz en los extremos. Política, Guerra y Apocalipsis*. Buenos Aires: Katz.
- Gómez Campos, Rubí. (2001). “Lo público y lo privado en el discurso político de Hannah Arendt” *Revista Devenires*. 3 (2). pp. 5-24.
- Grasa Hernández, R. (1990). *La objetividad de las ciencias sociales: Investigación para la paz y relaciones internacionales*. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Habermas, Junger. (1984). *Discurso filosófico de la Modernidad*. México: Taurus.
- . (1981). *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Heidegger, Martin. (2003). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- . (2000). *La carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza.
- Hegel, G.W.F. (1968). *Principios de la Filosofía del Derecho*. Argentina: Claridad.
- Hillman, James. (2010). *Un terrible amor por la guerra*. México, D.F.: Editorial Sexto Piso
- Hobbes, Thomas. (1989). *Leviatán*. Madrid: Alianza.
- Husserl, Edmund. (1992) “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”, en *Invitación a la fenomenología*. Barcelona: Paidós.

- . (2008). *Crisis de las Ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo.
- Jaspers, Karl. (1966). *La bomba atómica y el futuro del hombre*. Madrid: Taurus.
- . (1967) *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana
- . (1980) *Origen y meta de la historia*. Madrid: Alianza Editorial
- . (1998). *El problema de la culpa*. Barcelona: Paidós.
- Jay, Martin. (2000) “El existencialismo político de Hannah Arendt.” en Birulés, Fina, (comp). *Hannah Arendt el orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa. pp. 174-176
- Jiménez Bautista, Francisco. y Francisco Muñoz (2004). “Violencia cultural” en Mario López Martínez (dir) et al *Enciclopedia de paz y conflictos: L-Z. Tomo II*. Granada: Universidad de Granada, Eirene. pp. 1161-1163
- . (2004). “Violencia estructural” en Mario López Martínez (dir) et al *Enciclopedia de paz y conflictos: L-Z. Tomo II*. Granada: Universidad de Granada, Eirene. pp. 1166-1168
- Jiménez Bautista, Francisco. (2009) “Hacia un paradigma pacífico: la paz neutra” en *Convergencia*. Revista de Ciencias Sociales (16). pp. 141-189
- . (2011). "Frente a la paz imperfecta y el giro epistemológico proponemos el paradigma pacífico: paz-mundo y paz neutra". en «*Querellas*» amistosas: falsar y criticar algunas ideas dentro de la Investigación para la paz. pp. 1-18.
- . (2012) “Conocer para comprender la violencia: origen, causas y realidad.” en *Convergencia*. Revista de Ciencias Sociales. (58). pp. 13-52
- . (2014) “Paz neutra: Una ilustración del concepto”, *Revista de Paz y Conflictos* (7). pp. 19-52
- . Rueda-Penagos, Zoraida (2012) “Hacia un paradigma pacífico: la paz mundo, la paz compleja y la paz neutra.” en *Ra Ximhai*, vol. 8, (3). pp. 223-243
- Jones, Mark. (2016) “Alemania 1918-1919: la revolución de la violencia”. *Pasado y Memoria*. Revista de Historia Contemporánea, 15, pp. 43-72
- Kristeva, Julia. (2000). *El genio femenino. I. Hannah Arendt*. Argentina: Paidós.
- Kant, Immanuel. (1999) *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- . (2002) *Lecciones de ética*. Barcelona: Crítica.
- . (2001) *La Paz Perpetua*. Madrid: Mestas Ediciones.
- . (2010) *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. Madrid: Cátedra

- Lara, María Pía. (2009). *Narrar el mal. Una teoría posmetafísica del juicio reflexionante*. Barcelona: Gedisa.
- Larrauri, Maite. (2001). *La libertad según Hannah Arendt*. Valencia: Tándem.
- Lederach, John Paul. (1996) *Mediación*. España: Centro de Investigación por la paz “Gernika Gogoratuz”.
- . (2007) *Construyendo la paz. Reconciliación sostenible en sociedades divididas*. Bilbao: Bakaez.
- Leibovici, M. (2005). *Hannah Arendt y la tradición judía. El judaísmo a prueba de la secularización*. México, D.F.: UNAM.
- Levinas, Emmanuel. (2002). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.
- . (2004). *Difícil libertad*. Buenos Aires: Lilmod/ Fineo.
- Leyte, Arturo. (2005) *¿Violencia o poder en la constitución de la filosofía moderna?* En *Quaderns de filosofia i ciencia* (35). pp.107-117.
- Lopatka, Adam. (1983). “El derecho a vivir en paz como un derecho humano”. En AAVV. *La Protección internacional de los derechos del hombre: balance y perspectivas*. México: UNAM. (En línea: Biblioteca Jurídica/UNAM) pp. 134-144.
- López, Mariana. (2006). “*Hannah Arendt a cien años*”. *Devenires* VII (14) pp.195-209.
- López Calera, Nicolás María. (1933) “Vivir en paz: paz y derechos humanos.” En Ana Rubio (Ed.) *Presupuestos teóricos y éticos sobre la paz*. Granada: Universidad de Granada /Eirene. pp. 159-167
- Luxemburgo, Rosa. (s.f.) *Utopías pacifistas*. En *Obras Escogidas* 8. En línea: <https://www.marxists.org/espanol/luxem/index.htm>
- . (s.f.) *El folleto Junios: la crisis de la socialdemocracia alemana*. En *Obras Escogidas* 9. En línea: <https://www.marxists.org/espanol/luxem/index.htm>
- . (2014) *La responsabilidad histórica*. (En línea) <https://www.marxists.org/espanol/luxem/1918/1/1.htm>
- Maquiavelo, Nicolás. (2011). *El Príncipe y otros escritos*. Madrid: Gredos
- Martínez Guzmán, Vincent. (2000). “Saber hacer las paces. Epistemologías de los Estudios para la paz” en *Convergencia* Revista de ciencias sociales, (23). pp. 49-96
- . (2005). “La filosofía para la paz como racionalidad práctica” en *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología* (4). pp. 87-98

- . (2009). *Filosofía para hacer las paces*. Barcelona: Icaria
- . (2010). “Filosofía para hacer las paces: fuentes filosóficas-biográficas de la investigación para la paz.” En Comins Mingol, Irene. París Albert, Sonia. (eds) *Investigaciones para la paz. Estudios filosóficos*. Barcelona: Icaria. pp. 11-24.
- Marx, K.; F. Engels. (1935) *Manifiesto del Partido Comunista*. Pekín: Ediciones de Lenguas extranjeras.
- Mena Malet, Patricio. (comp.) (2006). *Fenomenología por decir. Homenaje a Paul Ricoeur*. Chile: Universidad Alberto Hurtado.
- Merleau-Ponty, Mauricio. (s.f). *Humanismo y terror*. Buenos Aires: Pléyade.
- Merton, Thomas. (1998). *Gandhi y la no-violencia. Una selección de los escritos de Mahatma Gandhi*. Barcelona: Oniro.
- Mundo, Daniel. (2003). *Crítica apasionada. Una lectura introductoria de la obra de Hannah Arendt*. Buenos Aires: Prometeo.
- Muñoz, Francisco. y López Martínez M. (2003). “*El re-conocimiento de la paz en la historia.*”. Granada: Eirene (12)
- . Hernández, J. y Sánchez Hernández B. (2005) *Investigaciones de la paz y los derechos humanos en Andalucía*. Granada: Eirene (20)
- . y Molina Rueda, B. (2010). *Pax Orbis: complejidad y conflictividad de la paz*. España: Universidad de Granada.
- Mutsaku, K. y Gutiérrez E. (comp.) (2007). *Fronteras de la Memoria. Ética, Política y Desarrollo*. México, D.F.: Afinita Editorial.
- Ocampo, Raymundo. (2013). “Guerra para la paz: Hegel y la posibilidad de una paz perpetua.” *Revista de Estudios de Filosofía* (2) pp. 77-95.
- París Albert, Sonia. (2009). *Filosofía de los Conflictos*. Barcelona: Icaria.
- Pinto, Carmine. (2014) “Guerras europeas, conflictos civiles, proyectos nacionales. Una interpretación de las restauraciones napolitanas (1799-1866)” *Pasado y memoria: Revista de historia contemporánea*, (13), pp. 95-116
- Platón. (1988). *Diálogos Volumen 3*. “Fedón, Banquete, Fedro”. Madrid: Gredos
- . (1986). *Diálogos Volumen 4*. República. Madrid: Gredos
- . (1992). *Diálogos Volumen 6*. Filebo, Timeo, Critias. Madrid: Gredos.
- . (1999). *Diálogos Volumen 9*. “Leyes Libros I-VI”. Madrid: Gredos.

- Prat, E. (2004). *Pensamiento Pacifista*. Barcelona: Icaria
- Roldán, Concha. (2014). “Paz perpetua y federación europea: la crítica de Leibniz a Saint-Pierre.” *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, Julio-diciembre, pp. 111-133.
- Ricoeur, Paul. (1983). *Texto, testimonio y narración*. Chile: Editorial Andrés Bello
- . (1991). “De la filosofía a lo político. Trayectoria del pensamiento de Hannah Arendt”. En *Debats* (37). pp. 2-7.
- . (1996) *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. México: Siglo XXI.
- . (1999). *Historia y narratividad*. Barcelona: Paidós- Universidad Autónoma de Barcelona.
- . (2003). *Sí mismo como otro*. México D.F.: Siglo XXI.
- . (2007). *El Mal. Un desafío a la filosofía y la teología*. Buenos Aires: Amorrortu.
- . (2010). *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta.
- Rodríguez Measo, Silvia. (2016). “El «absurdo» del racismo. En torno a la obra de Hannah Arendt, el discurso sobre la agencia occidental y las concepciones eurocéntricas de raza y racismo.” En Tejerina, Benjamin; Gabriel, Gatti. (2016) *Pensar la agencia en la crisis*. Madrid: CIS (Centro de Investigaciones Sociológicas), colección Academia (38). pp. 123-144
- Rodríguez Plazas, Sandra Jimena. (2010) *Conciliación y conflicto. Análisis sobre los lineamientos filosóficos en la obra de John Rawls y Hannah Arendt, que fundamentan la figura de la conciliación como método alternativo para la solución de conflictos*. Colombia: Universidad la Gran Colombia.
- Rousseau, J.J. (1973) *Obras Escogidas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- . (1982). *Escritos sobre la paz y la guerra*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Rubio, Ana (Ed.). (1993). *Presupuestos teóricos y éticos sobre la Paz*. Granada: Eirene-Universidad de Granada.
- Safransky, R. (2003). *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Barcelona: Tusquets.
- Sahuí, A. (2002). *Razón y espacio público. Arendt, Habermas y Rawls*. México: Coyoacán.
- . (2007) “Pluralidad, espacio público y necesidades humanas en el pensamiento de Hannah Arendt.” en Dora Elvira García (compiladora) *Hannah Arendt: El sentido de la política*. México: Editorial Porrúa. pp. 95-110

- Sánchez Capdequí, Celso (coordinador) (2009). *Hannah Arendt. Pluralidad y juicio. La lectura secreta de un pensar diferente. Anthropos. Huellas del Conocimiento.* (224) Barcelona: Anthropos
- Sánchez Vázquez, Adolfo. (2003). *Filosofía de la praxis.* México: Siglo XXI.
- San Martín, Javier. (2010). “La fenomenología y el pensamiento no étnico como cultura de paz.” En Comins Mingol, I. y París Albert, Sonia. (eds). *Investigaciones para la paz. Estudios Filosóficos.* Barcelona: Icaria. pp.25-50
- Sartre, J. P. (1965). *Crítica de la Razón Dialéctica I.* Buenos Aires: Losada.
- . (1987). *Escritos Políticos 3.* Madrid: Alianza.
- . (1965). Prólogo a *Los condenados de la tierra.* Fanon, F. México: F.C.E.
- . (2008). *¿Qué es la Literatura?* Buenos Aires: Losada.
- Schmitt, Carl. (1991) *El concepto de lo político.* Madrid: Alianza editorial.
- Serrano Gómez, Enrique. (2002). *Conflicto y Consenso. Schmitt y Arendt: La definición de la política.* Colombia: Universidad de Antioquia.
- Singaas, D. (1981) “Contribución específica de la irenología al análisis de las causas de la violencia social: la transdisciplinariedad” en *La violencia y sus causas.* Paris: UNESCO. pp. 107-116
- Soler Ricart, A. (2004). *Pensamiento pacifista.* Barcelona: Icaria, 2004.
- Stolcke, Verona (2004) “Lo espantosamente nuevo: guerra y paz en la obra de Hannah Arendt”. en Prat, Enric. *Pensamiento pacifista.* Barcelona: Icaria. pp. 101-119
- . (2010) “Guerra y paz en la obra de Hannah Arendt”. en Fernández Buey, Francisco, Jordi Mir y Enric Prat (eds). *Filosofía de la paz.* Barcelona: Icaria. pp. 173-190
- Tassin, Etienne. (2004). “El hombre sin cualidad”, en *Eidos. Revista de Filosofía de la Universidad del Norte.* (2). pp.124-149.
- . (2012) “De la subjetivación política, Althusser/Rancière/ Foucault/ Arendt/ Deleuze.” en *Revista de Estudios Sociales* (43) Bogotá. pp. 36-49
- Todorov, Tzvetan. (2000). *Los abusos de la memoria.* Barcelona: Paidós Ibérica.
- . (2002) *Memoria del mal, tentación del bien: indagación sobre el siglo XX.* Barcelona: Península
- . (2010). *La experiencia totalitaria.* México: Círculo de lectores/Galaxia Gutemberg.
- Tocqueville, Alexis de. (1957). *La democracia en América.* México: F.C.E.

- Uribe Vargas, Diego. (1996) *El derecho a la paz*. Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Velasco Gómez, Ambrosio. (1998) “Liberalismo y republicanism: dos tradiciones en la democratización en México” en *Revista Internacional de Filosofía política*. (12). pp. 116-138
- Vermeren, Patrice. (2017). “Abensour, Badiou, Rancière: Contra la restauración de la filosofía política” en *Reflexiones marginales*. (41) AÑO 6. (en línea)
- Vázquez Liñán, M. (2009) “Guerra, propaganda y periodismo para la paz” en *Pax orbis, complejidad y conflictividad de la paz*. España: Universidad de Granada, pp. 343-368
- Vinyamata, Eduard, (2014) *Conflictología: curso de resolución de conflictos*. Barcelona: Ariel.
- Villoro, Luis. (1997). *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México, D.F.: F.C.E.
- . (2009). “Ideología y revolución” En Ambrosio Velasco Gómez, *Vida y obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. México: UNAM, FFYL.
- Yáñez Godoy, Juan Pablo. (2015). “El pensamiento de resistencia de Hannah Arendt: un análisis de la relación entre filosofía y política en una de las lecturas de Miguel Abensour”. En *Revista de la Academia* (20). pp. 121-153
- Young-Bruehl, Elisabeth. (1993). *Hannah Arendt*. Valencia: Edicions Alfons le Magnànim.