

¿PUEDE CONCEBIRSE LA VIOLENCIA COMO UN DERECHO? UNA APROXIMACIÓN DESDE HANNAH ARENDT

Carlos Kohn

Universidad Central de Venezuela

RESUMEN

Pocas manifestaciones humanas han perdurado tanto en el tiempo –y abarcado el globo terráqueo– como la violencia. En la modernidad, la explicación más paradigmática de este fenómeno se encuentra en autores como Maquiavelo y Marx, quienes, pese a sus diferentes *Weltanschauungen*, asumieron la violencia como un proceso *inevitable* por medio del cual un pueblo o clase social enfrentan las injusticias cometidas por un poder coercitivo. Intentaré mostrar que Hannah Arendt no considera la violencia como un estadio necesario de la razón histórica o de la providencia, sino como el resultado de la frustración y del desarraigo de una comunidad por la pérdida de sus derechos a la libertad y a la participación política. Sostendré finalmente que para Arendt, si bien los conflictos son inherentes a la política, la mejor manera de dirimirlos no es a través de la apelación al *derecho a la violencia* sino por medio del reconocimiento recíproco de derechos entre diferentes comunidades y culturas, el cual surge del debate libre entre ciudadanos que no rehuyen participar en la *Res publica*.

Palabras clave: filosofía política, violencia, derechos humanos, Arendt.

ABSTRACT

CAN VIOLENCE BE CONCEIVED AS A RIGHT? AN APPROACH FROM HANNAH ARENDT

Few, like violence, have endured human events in time, and covered the globe. In modernity, the paradigmatic explanation of this phenomenon is found in authors such as Machiavelli and Marx, who, despite their different world views, took up violence or social injustices as *an inevitable* process by which a people or a social class is faced by coercive power. I try to show that Hannah Arendt does not consider violence as a necessary stage of historical reason or providence, but as the result of frustration and the uprooting of a community for the loss of its rights to freedom and political participation. Arendt finally argues that, although conflicts are inherent to politics, the best way of resolving it is not through an appeal to the *right to violence*, but through the mutual recognition of rights between different communities and cultures, which arises open discussion among citizens who do not shy away from participating in the *Res publica*.

Key words: political philosophy, violence, human rights, Arendt.

RÉSUMÉ

LA VIOLENCE PEUT-ELLE ÊTRE CONÇUE COMME UN DROIT? UNE APPROCHE À PARTIR DE HANNAH ARENDT

La violence est une de ces rares manifestations humaines qui ont demeuré dans le temps et qui ont eu une portée à échelle planétaire. Dans la modernité, l'explication la plus paradigmatique de ce phénomène se trouve dans l'œuvre de Machiavel et de Marx. Malgré leurs différents *Weltanschauungen*, ils ont considéré la violence comme un processus *incontournable* par lequel un peuple ou une classe sociale font face aux injustices d'un pouvoir coercitif. J'essaierai de montrer que Hannah Arendt considère la violence non pas comme une étape nécessaire de la raison historique ou de la providence, mais comme le résultat de la frustration et du déracinement d'une communauté déterminée par la perte de leurs droits à la liberté et à la participation politique. Finalement, même si pour Arendt les conflits sont inhérents à la politique, la meilleure manière de les résoudre n'est pas en ayant recours au *droit à la violence*, mais par la reconnaissance réciproque des droits des différentes communautés et cultures, reconnaissance qui est le produit du débat libre entre citoyens qui ne refusent pas de participer dans la *Res publica*.

Mots-clé: philosophie politique, violence, droits de l'homme, Arendt.

RESUMO

¿PODE A VIOLÊNCIA SER CONCEBIDA COMO UM DIREITO? UMA APROXIMAÇÃO DESDE HANNAH ARENDT

Poucas manifestações humanas têm perdurado tanto no tempo — e têm atingido o globo terráqueo — como a violência. Na época moderna, a explicação mais paradigmática deste fenômeno encontra-se em autores como Maquiavelo e Marx, que, apesar de suas diferentes *Weltanschauungen*, assumiram a violência como um processo *inevitável* por meio do qual um povo ou classe social encaram as injustiças cometidas por um poder coercitivo. Tentarei mostrar que Hannah Arendt considera a violência não como um estágio necessário da razão histórica ou da providência, mas como o resultado da frustração e do desarraigamento de uma comunidade devido à perda de seus direitos à liberdade e à participação política. Afirmarei finalmente que para Arendt, se bem os conflitos são inerentes à política, a melhor maneira de resolvê-los não é através da apelação ao *direito à violência* mas por meio do reconhecimento recíproco de direitos entre diferentes comunidades e culturas, o qual surge do debate livre entre cidadãos que não evitam participar na *Res publica*.

Palavras chave: filosofia política, violência, direitos humanos, Arendt.

I. ANTECEDENTES*

Sublevaciones, revoluciones, motines, rebeliones, alzamientos, guerras civiles, golpes de Estado [...], es el tejido mismo de la Historia. De ello está hecha la vida del hombre. No se trata de un accidente sino de una constante; no es perturbación, sino un movimiento inmerso en el curso perezoso de la Historia.

Jacques Ellul. *Antopsia de la revolución*

Como bien se sabe, el *ius-naturalismo* no solo concibió la teoría del Contrato Social como solución al problema de la violencia en el Estado de Naturaleza, sino que le confirió a esta última su legitimidad jurídica como expresión del derecho a la resistencia, o a la rebelión, con el fin de reivindicar un patrimonio de derechos inalienables pertenecientes a los individuos, derechos que han sido usurpados por otra *entidad jurídica* [el Estado] para garantizar la *governabilidad de la sociedad* sin escatimar medios violentos para ello. El artículo 35 de *La Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen* de 1789 (en la versión recogida por la Constitución francesa de 1793), reza: “Cuando el gobierno niega los derechos del pueblo, la insurrección es para el pueblo y para cada porción del pueblo el más sagrado de los derechos y el más ineludible de los deberes” (Valverde, 1983, p. 67).

Aunque parezca extraño, la fundamentación teórica del *derecho a la violencia*, sancionado por los paladines de la Revolución Francesa, puede remontarse a las tesis propuestas por uno de los más célebres precursores del liberalismo, el filósofo inglés John Locke. En su *Second treatise of civil government*, de 1690, este autor llegó a afirmar que

Al despreciar y quebrantar ese hombre el vínculo que ha de guardar a los hombres del daño y de la violencia, comete un atropello contra la especie toda y contra la paz y seguridad de la misma que la ley natural proporciona. Ahora bien: por el derecho que todo hombre tiene de defender a la especie humana en general, está autorizado a poner obstáculos e incluso, cuando ello es necesario, a destruir

* Para este ensayo se utilizó, en gran parte, el material elaborado en la ponencia titulada: “La dicotomía *violencia-poder*: Una defensa de la propuesta arendtiana”, presentada en la mesa redonda: “Hannah Arendt: pluralismo, democracia y violencia”, en el marco del *III Congreso Iberoamericano de Filosofía*, celebrado en la Universidad de Antioquia, Medellín del 1.º al 5 de julio de 2008.

las cosas dañinas para aquella [...] haciéndose ejecutor de la ley natural. (Locke, [1690] 1973, p. 8)

Y explicó *el derecho a la rebelión* de la siguiente manera:

si el rey demuestra odio, no solo hacia personas determinadas, sino incluso contra el cuerpo mismo de la comunidad política de que es la cabeza, y si maltrata de forma intolerable y tiraniza cruelmente a todo el pueblo, o una parte considerable del mismo; en ese caso el pueblo tiene derecho de ofrecerle resistencia y de defenderse de todo daño. (*Idem*, p. 177)

No obstante, cabe señalar que, comparado con los derechos naturales de primera generación —el derecho a la vida, al usufructo de su propiedad, entre otros— que atañen a los individuos, el *derecho no explícito a la violencia* tiene la peculiaridad de ostentar un carácter social y normativo; pertenece a la *Res publica* (según el republicanismo cívico) y, en consecuencia, es el único derecho que el ciudadano posee, no como un hombre pre-social aislado, sino como miembro de una comunidad política, para *sublevarse* contra la opresión, si esto fuera necesario. En otras palabras, el derecho a la violencia surge, en la modernidad europea, como el derecho particular de la clase citadina —los comerciantes, los profesionales y, en general, la ascendente burguesía— la cual sentó, en la práctica, las bases jurídicas para legitimar la *revolución* que habría de socavar la antigua sociedad basada en el *status* con el fin de permitir la movilidad social y política, sustituyendo así la legitimidad del poder por derecho divino y sanguíneo, existente en el *Ancien Régime*, por una nueva *ley positiva* emanada del derecho natural.

De hecho, *La declaración francesa de los Derechos del Hombre...*, según la entendió la filosofía ilustrada, constituía la fuente de todo poder político, entendido este no solamente como mero control del Gobierno, sino como soporte de toda la organización social, cuyas tareas comienzan con la trivial disposición de velar por la satisfacción de las necesidades más elementales de los individuos que la integran. Estos derechos (incluyendo el de la violencia) ya no serían concebidos como privilegios a individuos privados otorgados por una Autoridad, sino que, a partir de la época de la Revolución Francesa, aparecen como inalienables por condición natural y legitimados por leyes de carácter público, de modo que la tarea del poder político se reduciría meramente a garantizar la preservación de esos derechos. Mi maestro, Jacob L. Talmon, considera la postura de Saint-Just respecto de la Revolución Francesa como un paradigma de justificación del *derecho natural a la violencia*:

Un gobierno débil es, en definitiva, opresivo para el pueblo, pensaba Saint-Just. [...]. Toda la sabiduría de un gobierno consiste en la eliminación de los partidos que se oponen a la Revolución, y en hacer feliz al pueblo a expensas de los vicios de los enemigos de la libertad. Los medios más seguros de establecer la revolución consisten en hacerla en beneficio de aquellos que la sostienen y en daño y destrucción de aquéllos que la combaten. (Talmon, 1956, p. 123)

Aunque parezca insólito, el gran filósofo alemán Immanuel Kant también justifica la violencia como un *derecho* (del legislador-rey), pero con el fin de mantener el orden:

toda resistencia al poder legislativo supremo, es decir, toda sublevación que posibilite la efectividad de la insatisfacción de los súbditos, toda insurrección que estalle como rebelión, constituyen, dentro de la comunidad, crímenes supremos, dignos del mayor castigo, porque destruyen los cimientos de la misma. (1958, p. 160)

En efecto, la práctica jacobina impuso una diferenciación entre, al menos, dos formas de justificar el derecho a la violencia. Por un lado, este puede interpretarse como un acto de rebeldía contra la violación del orden jurídico por parte de un régimen político cuya legalidad se sustenta en dicho orden. En este caso, el uso de la violencia es *legítimo*, pues su *telos* es restaurar el orden político sancionado por el “pacto original” (Locke, [1690] 1973). Por el otro, el derecho a la violencia puede entenderse como la voluntad de un pueblo o multitud (Hardt-Negri, 2004) de instaurar un nuevo marco jurídico como base para una nueva razón de Estado. Talmon, parafraseando a Gracchus Babeuf, líder de la fracasada *Conspiración de los Iguales* de 1796, encuentra un superlativo ejemplo de legitimación de esta segunda forma de violencia:

La verdadera revolución no es llevada adelante tan solo por la entronización de la justicia por una vanguardia consciente de su saber y representativa de los íntimos deseos del pueblo. [...] en una transformación social los que pierden nunca aceptan la pérdida, aunque la pérdida haya sido decidida por una mayoría. La fuerza y crueldad de los perdidosos les hace temibles, ... (Talmon, 1956, p. 240)

Más adelante, continuando en su interpretación de la apología babuvista de que “Es la santa violencia la que salva al corrompido de la violencia de sus pasiones egoístas” (*idem*, p. 241), Talmon escribe:

Además, la violencia necesaria es tan solo una pequeña medida de comprensión y castigo por años de crímenes, que han hecho inevitable la violencia revolucionaria. Las sublevaciones populares han sido ahogadas en el pasado en mares de sangre. (*Ibidem*)

Obviamente, la reacción conservadora no podía aceptar esa argumentación. Así, según Roland Stromberg (1966), el pensador inglés Edmund Burke –fiel heredero de la filosofía política aristotélica, en cuanto opinaba que el mejor Gobierno es aquel que ha de ser dirigido por una *aristocracia inteligente*– lamentó, en su libro *Reflexiones sobre la Revolución Francesa* de 1790, la desintegración del orden social y político en Francia causada por el *individualismo anárquico*; calificó la doctrina de los derechos inalienables, sancionada por la Constitución de 1789, como un compendio que incita a la rebelión y una causa permanente de violencia desenfrenada; y asomó el peligro de la aparición de un *Estado que deviene en todo*. A juicio de Burke, afirma Stromberg, la furia del pueblo y la *hybris* social se desataron durante la Revolución, porque la naturaleza pecaminosa del hombre no fue contenida por los hábitos que imponen orden en su vida y garantizan el normal respeto por la autoridad tradicional. Finalmente, la *violencia revolucionaria* no es otra cosa que el resultado del azuzamiento de la masa empobrecida y desesperada por parte de un reducido número de conspiradores ambiciosos y detestables de la sociedad, *legisladores metafísicos y alquimistas*, cuyo fin no es otro que convertir al pueblo en una multitud desamparada de hombres solitarios y aterrorizados (Stromberg, 1966, pp. 193-195).

Como se ha podido ver, los pensadores mencionados *supra* conciben la violencia como un instrumento capaz de modificar un *establishment* político, es decir, de sustituir una élite de poder por otra. Sin embargo, en el siglo XIX se produce un *giro copernicano*: el problema de la *legalidad revolucionaria* cambia completamente su fisonomía cuando los radicales ingleses y los socialistas utópicos descubren –y los marxistas lo explican históricamente– la existencia de la violencia como una manifestación inherente a los antagonismos entre las clases sociales.

Así, en el marco de su furibunda crítica a los ius-naturalistas, Karl Marx (1969), en su ensayo *Zur Judenfrage* de 1843, escribió que “La emancipación política es al mismo tiempo, la *disolución* de la vieja sociedad, sobre la que descansa el Estado que se ha enajenado al pueblo, el poder señorial” (pp. 154-155). Más adelante, Marx continúa:

La revolución política, que derrocó este poder señorial y elevó los asuntos del Estado a asuntos del pueblo [...], destruyó necesariamente todos los estamentos, corporaciones, gremios y privilegios, que eran otras tantas expresiones de la separación entre el pueblo y su comunidad. (*Idem*, p. 155)

En ese nuevo contexto discursivo, el ejercicio del derecho a la violencia –y la apelación a la legalidad revolucionaria– ya no necesita fundamentarse en la teoría del Derecho Natural. Su justificación no provendrá –como en el caso de Locke– de que se la asuma como respuesta a la violación de un orden jurídico-natural, sino que la violencia, para Marx, es un producto inmanente e ineluctable, históricamente demostrable, de la división de clases creada al instituirse la propiedad privada o, lo que es lo mismo, consecuencia de la opresión que ejerce la clase dueña de los medios de producción sobre las fuerzas productivas de la sociedad: “La historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases”¹ (Marx y Engels, 1966, p. 19).

Sin embargo, para el pensador alemán, la violencia no es una característica constitutiva de la naturaleza humana, sino un fenómeno inherente al desarrollo histórico mientras en la sociedad perduren situaciones denigrantes para el hombre, es decir, mientras persistan los conflictos entre las clases. Con el advenimiento de la sociedad comunista, desaparecerían las causas que originan tales situaciones (la propiedad privada, la división social del trabajo, el Estado opresor, la explotación del modo de producción capitalista, entre otros), y se abriría el camino para que el hombre llegue a ser lo que potencialmente es: un ser libre de las cadenas de la explotación capitalista y, en consecuencia, desaparecería la violencia como motor de la historia. Afirma Marx: “En sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y antagonismos de clase, surgirá una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos” (Marx y Engels, 1966, p. 39). Por ello, Maurice Merleau-Ponty (1968) asegura que

La tarea esencial del marxismo será pues buscar una violencia que se supere en el sentido del porvenir humano. Marx cree haberla encontrado en la violencia proletaria, es decir, en el poder de esta clase de hombres que, porque están en la sociedad actual despojados de su patria, de su trabajo y de su propia vida, son capaces de reconocerse los unos a los otros más allá de todas las particularidades, y crear una humanidad. La astucia, la mentira, la sangre derramada, la dictadura, se justifican si hacen posible el poder del proletariado, y en esa medida solamente. La política marxista es, en su forma, dictatorial y totalitaria. Pero esta dictadura es la de los hombres más puramente hombres, esta totalidad es la de los trabajadores de toda clase que vuelven a tomar posesión del Estado y de los medios de producción. (pp. 12-13)

¹ La frase de Marx se encuentra en el *Manifiesto comunista* escrito en noviembre de 1847.

Más aún, Marx llegó a admitir que, pese a que el proletario tiene siempre el derecho a rebelarse contra su opresor, puede haber casos (muy excepcionales, en realidad) en los que el proceso revolucionario utilice “medios pacíficos” en lugar de los violentos para lograr el poder y, en consecuencia, abolir el *estado de violencia* existente en la sociedad. Así, en un discurso pronunciado en 1872, en el marco del Congreso de la Internacional celebrado en La Haya, en calidad de Secretario General de la *Primera Internacional*, Marx argüía:

Nosotros sabemos que se deben tomar en cuenta las instituciones, costumbres y tradiciones de los diversos países, y no negamos que existan países como América e Inglaterra, y si yo conociera bien sus instituciones, podría incluir a Holanda, donde los trabajadores pueden alcanzar su meta por vías pacíficas. (1974, p. 324)²

En general, para la *concepción materialista de la historia* de Marx, la violencia no desaparecerá sino cuando se arribe, en el último estadio del proceso histórico, al *reino de la libertad*, es decir, al *fin de la historia*.

A partir de esos significativos ejemplos del pensamiento marxista sobre el papel *histórico* que juega la violencia en la sociedad, podríamos inferir que, pese a las profundas diferencias que se perfilaron entre este y el ius-naturalismo, muchas de las premisas éticas de ambas corrientes se han enhebrado para conceptualizar la violencia como un medio *natural* de defensa, ora de los individuos para salvaguardar su vida (Hobbes, Locke), ora de las masas desposeídas para luchar contra sus opresores (Marx, Lenin, Sorel, Fanon).³ Estos valores se insertaron, con gran éxito, dentro de los postulados ideológicos de muchos de los movimientos revolucionarios en el último siglo y medio.

A continuación, intentaré mostrar que Hannah Arendt considera la violencia no como una *causa eficiente* de la razón histórica (Marx) o de la providencia (Maquiavelo), sino como expresión de la frustración y desarraigo de una comunidad por la incapacidad de una autoridad de turno de defender los derechos a la libertad y a la participación política de los ciudadanos. Si ello ocurre así –tal

² Mi traducción de: “We know that heed must be paid to the institutions, customs and traditions of the various countries, and we do not deny that there are countries, such as America and England, and if I was familiar with its institutions, I might include Holland, where the workers may attain their goal by peaceful means”.

³ Un análisis sobre la conceptualización de la violencia en Hobbes, Locke, Marx, Lenin, Sorel, Fanon, y en Maquiavelo, puede verse en mi artículo “La violencia política en el pensamiento” (Kohn, 1987).

como lo percibió la autora— en los países del Primer Mundo, convendría validar esta aserción, es decir, verificar la ubicuidad con la que se manifiesta este tipo de violencia en países como Venezuela y en otros del Tercer Mundo. Si se confirma mi conjetura, cabe también considerar la propuesta de Arendt acerca de que los conflictos son inherentes a la política, pero la mejor manera de dirimirlos no es mediante la violencia, sino por medio del debate y la persuasión entre aquellos ciudadanos que no evaden el compromiso de participar en la *Res publica* con el fin de ejercer sus derechos y también sus deberes.

2. LA DICOTOMÍA PODER/VIOLENCIA

La concepción de la violencia en la obra de Hannah Arendt puede abordarse desde diferentes ángulos, pero, fundamentalmente, desde la distinción entre la violencia y el poder, en el contexto de una noción de la acción política que se contrapone a la teoría social funcionalista que identifica poder y dominación.

Como bien se sabe, este deslinde aparece desplegado con magistral claridad en “On violence”, ensayo en el que Arendt retoma y desarrolla la diferencia entre poder, potencia, fuerza, autoridad y violencia. Según ella (1973, pp. 139-143), si concebimos el poder en términos de mando y obediencia, de dominación del hombre por el hombre, entonces la autoridad, la fuerza o la violencia no podrán aparecer sino como formas más o menos explícitas de garantizarlo. Sin duda, esa tradición tiene sus cartas de nobleza: remite tanto al poder absoluto tal como aparece en Bodin o Hobbes, como también a la teoría política greco-romana que define las diferentes formas de Gobierno según sean uno, varios o muchos los hombres que ejercen su dominio sobre otros hombres, o al legado judeo-cristiano que concibe la ley como mandato, y por qué no, también a algunas convicciones científico-filosóficas contemporáneas que nos hablan de un instinto innato de agresión y de dominación.

Arendt, sin embargo, afirma la existencia de otra tradición de pensamiento del poder, de otra manera de pensar y decir el poder: de aquella tradición que identifica la esencia del poder con la opinión y el número, con el consentimiento y la pluralidad. “Todas las instituciones políticas son materializaciones de poder; se petrifican y decaen tan pronto como el poder vivo del pueblo deja de apoyarlas”, sostiene Arendt en “Sobre la violencia” (1973, p. 143) y agrega que “Esto es lo que Madison quería significar cuando decía que «todos los Gobiernos descansan en la opinión»” (pp. 143-144). También esa forma de de-

finir el poder puede reivindicar su filiación en la noción de *isonomía*, con la cual los atenienses se referían a la constitución de la ciudad-Estado o a la manera como los romanos concibieron la *civitas* en tiempos de su República, es decir, una forma de ejercicio del poder que no identifica la *polis* con el dominio, ni la ley con el mandato. El gobierno de la ley se asienta en el poder que surge del compromiso entre los hombres, y las leyes que regulan la acción compartida son el producto del consentimiento otorgado a esa regulación. Las leyes no se consideran como imperativas sino como directivas: si bien de manera habitual se habla de *obediencia a las leyes*, esa obediencia solo es viable cuando esas leyes (que se dice *acatar*) están asentadas en un consenso públicamente alcanzado. En esa concepción no hay continuidad alguna entre el obedecer a la orden de un asaltante y el consentir que la acción conjunta sea regulada por leyes: la esencia del poder y de la ley no se definen nunca en términos de mando y obediencia (*idem*, pp. 143-144).

Desligado el poder de la dominación, convendría aquí transcribir el texto que recoge las definiciones arendtianas de los conceptos *supra* mencionados:

Poder corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido.

Potencia [...] es la propiedad inherente a un objeto o persona y pertenece a su carácter, [...]. La potencia de, incluso, el más fuerte individuo puede ser siempre superada por las de muchos...

La *Fuerza* [...] debería quedar reservada [...] para indicar la energía liberada por movimientos físicos o sociales.

La *Autoridad*, [...], puede ser atribuida a las personas [...] o a las entidades jerárquicas [...]. Su característica es el indiscutible reconocimiento por aquellos a quienes se les pide obedecer; no precisa ni de la coacción ni de la persuasión.

La *Violencia*, [...], se distingue por su carácter instrumental. Fenomenológicamente está próxima a la potencia, dado que los instrumentos de la violencia, [...] son concebidos y empleados para multiplicar la potencia natural ... (Arendt, 1973, pp. 146-148)

No se trata, sin embargo, de compartimentos estancos. Para Arendt, el poder institucionalizado requiere cierto reconocimiento de autoridad, pero depende, en última instancia, del apoyo popular; la violencia, por su parte, puede ser puesta al servicio de una estructura de poder gubernamental, siendo a menudo un mal necesario para afianzar un dominio o para suprimirlo. Y

siempre puede decirse que esa violencia se incrementa cuando el poder disminuye. En sus palabras: “La violencia aparece donde el poder está en peligro pero, confiada a su propio impulso, acaba por hacer desaparecer al poder. [...]. La violencia puede destruir al poder; es absolutamente incapaz de crearlo” (*idem*, p. 158).⁴ Visto de esta manera, el ejercicio de la violencia puede ser un medio para la dominación solo donde el poder (de la gente) no aparece en la escena: “La extrema forma de poder es la de Todos contra Uno, la extrema forma de violencia es la de Uno contra Todos” (p. 144); y, en ese sentido, “la tiranía, como descubrió Montesquieu, es por eso la más violenta y menos poderosa de

⁴ La capacidad de prognosis de Hannah Arendt es indiscutible. El siguiente diagnóstico suyo, con la mira puesta en los sistemas represivos de los regímenes comunistas europeos de los años 50 y 60 del siglo XX, es sin duda una premonición acerca de la violencia que es capaz de generarse en ciertos gobiernos cuando alcanzan el poder por la vía democrática, pero luego prefieren destruir esa legitimidad de origen al acudir a las viejas prácticas del autoritarismo y la tiranía para preservarse en el poder: “En un contexto de violencia contra violencia, la superioridad del Gobierno ha sido siempre absoluta pero esta superioridad existe sólo mientras permanezca intacta la estructura del poder del Gobierno —es decir, mientras las órdenes sean obedecidas y el Ejército o las fuerzas de policía estén dispuestos a emplear sus armas. Cuando ya no sucede así, la situación cambia de forma abrupta. No sólo la rebelión no es sofocada, sino que las mismas armas cambian de manos —a veces, como en la revolución húngara, [o ¿el 11 de abril del 2002 en Venezuela?] en el espacio de unas pocas horas [...]. Donde las órdenes no son ya obedecidas, los medios de violencia ya no tienen ninguna utilidad; y la cuestión de esta obediencia no es decidida por la relación mando-obediencia sino por la opinión y, desde luego, por el número de quienes la comparten. [...]. El repentino y dramático derrumbamiento del poder que anuncian las revoluciones revela [...] cómo la obediencia civil —a las leyes, los dirigentes y las instituciones— no es nada más que la manifestación exterior del apoyo y asentimiento. Donde el poder se ha desintegrado, las revoluciones se tornan posibles, si bien no necesariamente. [...].

Nunca ha existido un Gobierno exclusivamente basado en los medios de la violencia. Incluso el dirigente totalitario, cuyo principal instrumento de dominio es la tortura, necesita un poder básico —la policía secreta y su red de informadores—. Sólo el desarrollo de los soldados robots [...] eliminaría el factor humano por completo, permitiendo que un hombre pudiera, con oprimir un botón, destruir lo que él quisiera [...]. Incluso el más despótico dominio que conocemos, el del amo sobre los esclavos, que siempre le superarán en número, no descansa en la superioridad de los medios de coacción como tales, sino en una superior organización del poder, en la solidaridad organizada de los amos. Un solo hombre, sin el apoyo de otros, jamás tiene suficiente poder como para emplear la violencia con éxito. Por eso, en las cuestiones internas, la violencia funciona como el último recurso del poder contra [...] los rebeldes, es decir, contra los individuos singulares que se niegan a ser superados por el consenso de la mayoría” (Arendt, 1973, pp. 150-153).

las formas de gobierno” (p. 144). De allí la frase lapidaria de Hannah Arendt: “la tiranía puede describirse como el intento siempre abortado de sustituir el poder por la violencia” ([1958] 1993, p. 226).

La *violencia*, pues, abarca y expresa los instrumentos y procesos de la coerción física, cuya meta es la sumisión de los individuos que conforman una comunidad política. El *poder*, en cambio, surge de la serie de acuerdos y de compromisos a los que arriba un grupo de ciudadanos que se reúnen con el fin de emprender una acción en defensa de sus derechos. La estabilidad del poder depende de la voluntad para actuar y de la viabilidad de los asentimientos, no de la fuerza o de la voluntad de dominación. Al erosionarse el poder aparece la violencia, sea porque se inició un proceso de monopolización de la misma (los *Fasci*, las S.S., los Círculos Bolivarianos), sea porque el uso de la policía y el Ejército para controlar la *desobediencia civil* ya no cuentan con la debida aprobación de la mayoría de la población. O, para decirlo con las palabras de Ulrich Beck, en su laudatoria interpretación de esta postura de Arendt:

El límite de violencia y anarquía al que llegan los conflictos del metapoder se sobrepasa como mucho cuando la crisis de legitimación desintegra el monopolio estatal de la violencia. De ahí que, en el juego del metapoder (la incuestionabilidad de) el poder disminuya y crezca el peligro de los estallidos y escaladas de violencia incontrolados. (Beck, 2004, p. 100)

Para comprender mejor la afirmación de Beck (2004), volvamos nuevamente a la distinción arendtiana entre poder y violencia: si concebimos el poder como aquello que se asienta en la potencialidad del actuar unos-con-otros; si un Gobierno poderoso es aquel que se sostiene sobre el consentimiento, no sería difícil entender que la dominación por medio de la violencia puede ser un sustituto del poder cuando este desaparece. En otras palabras, solo cuando el poder no se constituye, en tanto no se han logrado los acuerdos necesarios —*inter homines esse*— en un espacio público que abarque a un grupo numeroso de ciudadanos reunidos para concertar entre sí, es cuando la elite gobernante recurre a la violencia como una herramienta para mantener su dominación. En ese sentido, Arendt afirma que:

la violencia funciona como el último recurso del poder contra los delincuentes o rebeldes —es decir, contra los individuos singulares que se niegan a ser superados por el consenso de la mayoría— [...] ya hemos visto en Vietnam cómo una enorme superioridad en los medios de la violencia puede tornarse desvalida si se enfrenta con un oponente mal equipado pero bien organizado, que es mucho más poderoso. (1973, p. 153)

Empero, no solo poder y violencia son categorías *opuestas*, si se las considera en función de su concurrencia con una forma de Gobierno; ellas son conceptualmente de naturaleza diferente: así, el poder, al ser la condición misma de la acción común de una comunidad política que lucha por la *constitutio libertatis* de sus derechos cívicos, es el fin en sí mismo de esa acción⁵ y no necesita justificación; se corresponde con la esencia de aquellos gobiernos que promueven la felicidad pública, mientras que la violencia, al ser instrumental por naturaleza, no puede ser la esencia de una acción concertada, sino solo un medio para la consecución de un fin extrínseco. Esto puede ser un instrumento para la dominación pero nunca una condición para la instauración de un poder. La violencia puede destruir poder, o asentarse en su ausencia –en la impotencia–, pero no puede generarlo. Solo el poder como potencialidad –solo la acción conjunta de los hombres– genera poder (Arendt, 1973, pp. 146-158). Y, sin embargo, una Arendt gratamente sorprendida por las revueltas estudiantiles de 1968 y el recrudecimiento de las protestas de los movimientos civiles de los afro-americanos, a comienzos de la década del 70, concluye casi al final de su citada monografía:

estoy inclinada a pensar que parte considerable de la actual glorificación de la violencia es provocada por una grave frustración de la facultad de acción en el mundo moderno. Es sencillamente cierto que los disturbios de los ghettos y los disturbios de las universidades logran que “los hombres sientan que están actuando unidos en una forma que rara vez les resulta posible”. (Arendt, 1973, pp. 182-183)

En síntesis, *el poder* solo se obtiene cuando los hombres actúan de común acuerdo y es buscado por sí mismo para el ejercicio de las libertades públicas, mientras que *la violencia* es siempre instrumental y es utilizada para fines distintos a los que caracterizan al diálogo y a los compromisos establecidos entre los hombres. El poder, como veremos en el próximo apartado, se gesta en la pluralidad, en lo público y en lo común, mientras que la violencia se desarrolla en la esfera privada y en el ámbito de lo social.

Obsérvese cómo lo expresa la filósofa judeo-alemana, en un pasaje escrito

⁵ En *The human condition* Arendt señala cómo hablar de la acción en términos de “un fin en sí mismo” refleja ya la dificultad de pensar fuera de la lógica instrumental de medios y fines. Más justo sería, según ella, pensar en las acciones humanas tal como las conceptualizaba Aristóteles: ἐνέργεια, es decir, actos que no persiguen fin alguno, sino que agotan su significado en sí mismos (Arendt, [1958] 1993, p. 229).

en 1952 para su *Diario filosófico 1950-1973* (2006a), cuando sus reflexiones estaban todavía bajo la estela de *Los orígenes del totalitarismo* ([1951] 2006b):

La diferencia entre poder y violencia está en que: 1. la violencia es medible y calculable y, por el contrario, el poder es imponderable e incalculable. [...]. 2. el poder surge siempre entre hombres, mientras que la violencia puede ser poseída por uno. Si se “toma el poder”, se destruye el poder y queda la violencia. 3. De lo dicho se sigue que la violencia [...] es idéntica a los medios que utiliza –los batallones de la fuerza–, mientras que el poder surge solamente en la acción misma y consiste en ella. Puede desaparecer en todo momento [...]. Un ejemplo moderno de cómo el poder acabó con la violencia es Ghandi. Él de ninguna manera predicaba una impotencia en sentido cristiano. Opinaba solamente que el poder de las masas indias podía acabar con la violencia británica. (2006a, p. 263)

Llegados a este punto del recorrido, puede concluirse que para Arendt: a) violencia y poder son, políticamente hablando, antagónicos; b) la violencia es medio para un fin extrínseco; y c) la violencia no puede generar poder. Solo la acción libre y mancomunada de los hombres genera poder.

No obstante, quedan algunas preguntas que ameritan ser abordadas y cuyas respuestas no aparecen tan explícitas en la obra de Arendt: si la violencia es solo un medio, ¿cuáles serían sus objetivos? ¿En qué circunstancias sí se justificaría? ¿Debemos considerarla siempre como sujeta a la relación instrumental –medios/fines–, o remite, en ciertos casos, también a la acción? Por último, no es de descartar que la dicotomía *violencia/poder*, tan lúcidamente explicada por Arendt en los pasajes citados, se vuelva mucho más compleja a medida que ahondemos en nuestra pesquisa sobre estas interrogantes.

3. EL PAPEL DE LA VIOLENCIA EN LA MODERNIDAD: EL AUGE DE *LO SOCIAL*

En paralelo con la distinción entre poder y violencia que acabamos de analizar y apoyada en ella puede rastrearse también otra arista en la concepción arendtiana sobre la violencia, a saber, la caracterización de esta como una ruptura moderna de la vida en sociedad.

Ciertamente, con el advenimiento de la modernidad –que Arendt ([1958] 1993, pp. 48-57) describe como “el declive de lo público”, y su correlato, “el auge de lo social”– se redimensiona la manifestación de la violencia, la cual, en la Antigüedad y en la Edad Media, se hallaba confinada casi exclusivamente a la esfera privada, ya que el dominio instrumental y la fuerza física eran necesarias en el ámbito de la labor y de la fabricación para la preservación de la vida privada

y de la vida comunal. Esto se debió, en opinión de nuestra autora, al desarrollo —a partir de los siglos XVI y XVII— de la *razón tecno-científica*, la cual conllevó, a su vez, una *crisis* ética en la conciencia política de la sociedad que ha incidido en la ausencia de diálogo y en el abandono de la acción libre de los hombres, que para Arendt son la esencia de la política. Implica que el *animal laborans* ha sustituido al *zoon politikon*, produciéndose la desaparición de *un mundo común*. Decae la esfera pública como un lugar de revelación y expresión de las virtudes y de las iniciativas individuales. Una verdadera desnaturalización de la política que, a partir de entonces, es vista, juzgada y vivida en términos de *lo social*. Por ello, Arendt insiste en no confundir el trabajo con la acción, esto es, en no interpretar la política en términos de fabricación, ya que ello supondría dar cabida a la violencia en la esfera pública, como —de hecho— aconteció en la historia:

Sólo la convicción de la Época Moderna de que el hombre únicamente puede conocer lo que hace, que sus capacidades pretendidamente más elevadas dependen de la fabricación y que, por lo tanto, es profundamente *homo faber* y no *animal rationale*, pusieron de manifiesto las implicaciones mucho más antiguas de la violencia inherentes a todas las interpretaciones de la esfera de los asuntos humanos como esfera de la fabricación. Esto ha llamado la atención especialmente en la serie de revoluciones, características de la Época Moderna, todas las cuales —con excepción de la norteamericana— muestran la misma combinación del antiguo entusiasmo romano por la creación de un nuevo cuerpo político con la glorificación de la violencia como único medio para “hacerlo”. (Arendt, [1958] 1993, p. 248)

Como corolario, y parafraseando a Helena Béjar (1993), “El proceso de civilización que corre paralelo al avance del individualismo, conlleva paradójicamente, la pérdida de civilidad” (p. 49); o, dicho de otro modo, se procede a legitimar un tipo de comportamiento social (acatamiento a la autoridad, aceptación a-crítica de *las verdades de la ciencia* y justificación del uso de la violencia) que de forma deliberada impone una separación comunicacional entre los individuos (miembros atomizados de un colectivo), impidiéndoles apreciar el reconocimiento de *los otros*, a tal punto que si no pervive la capacidad para los discursos y para la acción política, entonces, acabarían desvaneciéndose los valores inherentes a la condición ciudadana del hombre. Ello explicaría, en parte, *la violencia* como causa de lo que Arendt denomina: *el problema social*,⁶ y que, según

⁶ La cuestión de lo social es muy problemática en Arendt, porque hace referencia a una categoría híbrida que destruye el ámbito público y político y excluye por consiguiente la acción: “la sociedad espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta, mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a

ella, ha dado lugar a regímenes autoritarios, *legalizados* por líderes –autoproclamados árbitros– ante la anarquía que se produce cuando se cree, como uno de los principios fundamentales de la justicia, que los hombres son libres e iguales por naturaleza.

Es así como el Estado, en la época moderna, con la pretensión de acabar con la violencia privada (*la anomia*), ha monopolizado la violencia como instrumento para la dominación y fortalecimiento de su autoridad. Pero, contrariamente a lo esperado, el Estado no solo no logró “regularla”, sino que se convirtió a sí mismo en productor de violencia, de una violencia que se multiplica con la pérdida del poder y de la legitimidad que como Estado poseía cuando su autoridad provenía del apoyo popular.

En ese contexto –el de una política que ha perdido su identificación con el ejercicio del poder de actuar en conjunto para derivar en administración y reproducción de lo social–, tal vez pueda aventurarse una correlación entre la dicotomía *violencia/poder* –según la he descrito en la sección anterior del presente artículo– y la que establece Arendt entre *lo político* y *lo social*, de manera que la amenaza (de uso de la violencia) para la esfera pública no vendría dada solo desde el ámbito de lo privado (el tirano o una elite), sino por la invasión del ámbito público, y la perversión de sus contenidos por parte de la esfera de lo social.

En efecto, en *La condición humana*, Arendt ([1958] 1993) sitúa la emergencia de lo social, en la época moderna, como un fenómeno relativamente nuevo, distinto de las esferas privada y pública en cuyo marco se da la experiencia de vida de los hombres. En sus palabras:

La emergencia de la sociedad –el auge de la administración doméstica, sus ac-

‘normalizar’ a sus miembros, a hacerlos a actuar, a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente” ([1958] 1993, p. 51). En este sentido, Hanna Fenichel Pitkin señala que lo social es un adjetivo y Arendt lo hipostasia haciéndolo nombre o sustantivo, y dice que la sociedad, entre otras cosas: absorbe, abraza, devora, emerge, crece, constituye, controla, pervierte. Todos estos modos característicos de lo social implican su interpretación como si un monstruo malvado del espacio exterior separado de nosotros hubiera caído sobre nosotros intentando debilitarnos, destruirnos y tragarnos en nuestra individualidad, convirtiéndonos en robots (1998, pp. 3-5). Por su parte, Seyla Benhabib argumenta que, para Arendt, lo social hace referencia a lo que es lo doméstico agrandado, y ubicado en la alta sociedad que se expresa como masa. En tanto concepto, lo social es una genealogía alternativa de la modernidad en donde se puede ver la devastación de la esfera pública de la política y la emergencia de una realidad amorfa, anónima y uniforme. En suma, lo social es el medio perfecto donde la burocracia emerge (1996, pp. 138-166).

tividades, problemas y planes organizativos— [...], no solo borró la antigua línea fronteriza entre lo privado y lo político, sino que también cambió casi más allá de lo reconocible el significado de las dos palabras y su significación para la vida del individuo y del ciudadano. ([1958] 1993, pp. 48-49)

Identificados, pues, la sociedad y lo social con la administración económica, lo social también se entiende como una extensión de la familia, de sus necesidades vitales y sus relaciones (incluyendo el uso de la violencia), en el ámbito de lo público. Lo social saca a la luz pública el proceso de vida misma, las necesidades vitales que ahora adquieren significado público. Al igual que ocurre en la familia, en la cual los intereses de esta son potestad del *paterfamilias*, la sociedad también asume como su interés prioritario el ocuparse de los intereses económicos, que ahora son nacionales (Arendt, [1958] 1993, pp. 74 y ss.).⁷ Además, Arendt enlaza de nuevo el concepto de lo social con la idea de conformismo y con el uso instrumental de la violencia para mitigar las *anomias*, ideas sobre las que ya había argumentado en algunos escritos anteriores, en particular en *Los orígenes del totalitarismo*, publicado en 1951. Ciertamente, tanto el conformismo social como la *sana aplicación* de la violencia se oponen frontalmente a la acción política, entendida como participación en los asuntos públicos:

En su lugar, la sociedad espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta, mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a “normalizar” a sus miembros, [...], a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente. (Arendt, [1958] 1993, p. 51)

Justamente ese conformismo —y la violencia aplicada para lograrlo— hace, según Arendt, que se sigan ciegamente ciertos modelos de conducta de los que la uniformidad estadística nos rinde cuentas. “Esta conducta uniforme y el subsiguiente auge de las ciencias del comportamiento son, entonces, el ideal político secreto de toda sociedad” (*idem*, pp. 51-55).

En suma, desde su aparición en la Modernidad, la sociedad crece en una serie de etapas que van devorando el espacio público y las posibilidades de la acción (Pitkin, 1998, p. 57). En un primer momento (siglos XVII y XVIII), la sociedad impone sus normas solo a un número reducido de personas, identificándose así, por lo tanto, con la alta sociedad. Las pretensiones de querer ser admitido en ella provocan la aparición del *parvenu*. Un segundo momento es

⁷ Baste observar cómo los Gobiernos intervinieron el sistema financiero de sus respectivos países para solucionar la crisis crediticia de los mercados en nuestros días.

aquel del ascenso de la sociedad de masas (2.^a mitad del siglo XIX y primera mitad del XX), en el que “la esfera de lo social [...] ha alcanzado finalmente el punto desde el que abarca y controla a todos los miembros de una sociedad determinada, por igual y con idéntica fuerza” (Arendt, [1958] 1993, p. 52). El tercer momento, finalmente, es el tiempo presente, que supone la victoria del *animal laborans* como afirmación del sujeto político por excelencia. Esta victoria comienza con el ascenso de la pura vida biológica como bien supremo, lo que domina sobre cualquier otro tipo de consideración. Siguiendo a Weber, Arendt sostiene que este camino ya venía siendo abonado por la ética protestante:

La actividad política, que hasta entonces se inspiró fundamentalmente en anhelar una inmortalidad mundana, se hundió al nivel más bajo de una actividad sujeta a la necesidad, destinada a remediar las consecuencias de la pecaminosidad humana, por un lado, y a complacer los deseos e intereses de la vida terrena. [...]. Fue precisamente la vida individual la que pasó a ocupar el puesto que tenía en otro tiempo la “vida” del cuerpo político. (*Idem*, p. 339)

El auge de lo social y del *animal laborans*, de la mano con la sociedad de masas, trae a la escena política un nuevo tipo de sujeto colectivo: la consideración de la sociedad como un todo, en el que “la humanidad socializada es ese estado de la sociedad en el que solo rige un interés, y el sujeto de dicho interés es la humanidad o las clases, pero nunca el hombre o los hombres” (Arendt, *idem*, p. 345). De este modo, aparece claro el contundente rechazo de Arendt a cualquier tipo de entidad colectiva que anule, por medio de la violencia, la pluralidad y la individualidad, la voluntad de todos, el espíritu del pueblo o la sociedad de masas. En todo caso, la victoria de esta última no significa que la pensadora judeo-alemana contemple el futuro con pesimismo, pues “la capacidad para la acción, al menos en el sentido de liberación de procesos, sigue en nosotros” (*idem*, p. 348).

Al examinar la relación entre *lo social* y *lo político*, podemos observar al menos dos niveles de análisis. En el primero, lo social y lo político designan diferentes esferas con *contenidos* distintos (lo cual no significa que estén desvinculados entre sí). Por ejemplo, la búsqueda de soluciones instrumentales a problemas económicos, educativos o de la salud, atañe a una discusión propia entre expertos, en la esfera de lo social; mientras que el debate sobre nuevas disposiciones (normas) o enmiendas constitucionales, incluso las relativas a temas económicos, educativos, entre otros, se situaría en la agenda de lo político. En un segundo nivel, lo social y lo político designan distintas *actitudes* y *modos* de interacción humana: lo social

correspondería más a una actitud según la cual las otras personas se tratan como medios para otros fines, como es el caso de la satisfacción de las necesidades vitales (lo que Hegel en su categorización de la *sociedad civil* denomina: “egoísmo universalista” y Marx, “relaciones antagónicas de producción”). Lo político, en cambio, correspondería a la generación de poder como consecuencia de la participación libre de los ciudadanos en la esfera pública.

Una interpretación que me ha parecido bastante convincente para comprender las razones de la distinción arendtiana entre lo social y lo político es afirmar –como propone Margaret Canovan (1992, p. 22)– que con esta demarcación Arendt pretende diferenciar dos legados distintos de la Modernidad: el legado de los principios *políticos*; representado fundamentalmente por la República americana (Estados Unidos), y el legado expresado en el sistema *socioeconómico* del capitalismo, que daría lugar a lo social, de modo que la dicotomía social/político coincidiría con la diferenciación entre el burgués y el ciudadano. Y, por supuesto, la crítica subyacente de Arendt, en este contexto, iría en contra de la absorción del ciudadano deliberativo y que ejercita su juicio por parte del burgués, esto es, por parte del propietario que piensa en términos de medios-fines y llegaría a utilizar la violencia para satisfacer sus intereses privados.

En *Los orígenes del totalitarismo*, Hannah Arendt expone cómo esa sociedad burguesa finalmente se convierte en una “sociedad de masas”. En esta obra, se perfilan ya los rasgos que aparecerán luego, de manera explícita, en *La condición humana*: la mera objetivación de la vida, ligada al trabajo; los objetivos puramente económicos; y, en definitiva, la indiferencia y hostilidad hacia la participación política, incluso cuando los derechos son coartados:

Estas actitudes burguesas resultan muy útiles para aquellas formas de dictadura en las que un “hombre fuerte” asume por sí mismo la inquietante responsabilidad de los asuntos públicos; [...] las secciones apáticas de una sociedad dominada por la burguesía [...] mantienen intactas sus personalidades, aunque sólo sea porque sin ellas difícilmente podrían esperar sobrevivir en la lucha competitiva por la vida. (Arendt, [1951] 2006b, p. 441)

La filósofa afirma que con *el auge de lo social*, que trae aparejada la Modernidad, las masas comienzan a distinguirse por su atomización y resignación frente a la autoridad; masas que pululan en ámbitos cada vez más amplios por la escalada de destrucción de los lazos sociales, imbricada con la creciente penetración del poder político en todas las áreas de la sociedad; masas desprovistas cada vez más de toda esperanza de alivio proveniente de las instituciones sociales tradicionales. La masa,

ahora, pasa a ser el grueso de la población, por lo que la mayoría de la gente está *disponible* —en la terminología de William Kornhauser (1959)— para emprender la política extremista de la violencia (p. 177). Para nuestra autora, esta es la razón por la que los movimientos totalitarios destinan su política a las masas y no a las clases, ya que las clases poseen un sistema de valores culturales que les permiten adaptarse a las reglas del juego político ya establecidas.

Esos movimientos y sus promotores pronto aprenden que solo los siguen los individuos desmoralizados y desarraigados, que Arendt califica como *chusma*, una muchedumbre que está formada por los desclasados de todos los estamentos de una sociedad en desintegración. Por lo tanto, sus esfuerzos se concentran sobre ellos, tratando a la vez de trastornar —sin preocuparse por utilizar cualquiera de los medios violentos a su disposición— a los grupos que aún se mantienen unidos socialmente. La filósofa judeo-alemana insiste, empero, en que los movimientos totalitarios han logrado *crystalizarse* no solo por estar dirigidos por líderes carismáticos capaces de catequizar a las masas atomizadas, sino, además, porque la chusma, hasta entonces, mantenida alejada de la participación en los asuntos públicos, ofrece un escenario propicio para generar la violencia necesaria en la instauración del régimen totalitario. Junto a una muchedumbre desconcertada, fácil de manipular y dispuesta a la movilización en gran escala, encontramos *chusmas* específicas, ansiosas de conducir a la multitud a realizar actos, *legalizados*, de brutalidad. Son estas las que se autoinstituyen como bandas fascistas, las que se convierten en *gangs* al servicio del proyecto totalitario para, en definitiva, imponer el *banal* reino de la violencia, como si esta fuera ínsita en la vida de los seres humanos, en la sociedad contemporánea (Arendt, [1951] 2006b, pp. 168, 433-434 y 442-447). La violencia es, para Arendt, profundamente antipolítica, y se ubica, como hemos visto, en el terreno de *lo social*, en la descomposición y fractura de las clases sociales y su degeneración en masas atomizadas sujetas a la manipulación de la propaganda y del terror por parte de un líder o elite dominante. Comparto, por lo tanto, la tesis que sustenta Cristina Sánchez (2007):

La centralidad de la cuestión de la violencia —de su expulsión del espacio público— en su obra, hace posible que ésta pueda ser leída en gran medida como una lucha constante por desligar el poder y la política de la violencia. Y así, al hilo de esta preocupación fundamental, podemos entender su rechazo de la racionalidad instrumental, su definición del totalitarismo como la imposición del terror, la misma distinción entre labor, trabajo y acción, tejida en torno a una trascendencia de la naturaleza que se define por la satisfacción [por cualquier medio] de las

necesidades –en el caso de la labor– o un dominio violento sobre ésta [...] –en el caso del trabajo– [...] su rechazo a que la esfera de lo social, de lo económico, de la sociedad de masas, de las soluciones violentas a las necesidades básicas, acabe ocupando el lugar de lo político. (pp. 57-58)

4. CONCLUSIONES

Los distintos caminos de reflexión sobre la violencia en la obra de Arendt pueden sintetizarse como sigue:

- Debe reestablecerse la *tradicción revolucionaria perdida*, que en mi opinión puede ser acuñada como *republicanismo cívico* (Kohn, 2007), porque esa tradición nos permite pensar el poder fuera de las categorías propias de la dominación. Solo en esa medida podremos ganar el terreno para una crítica política de la violencia.

- El *auge de lo social*, en el mundo moderno, ha desplazado la violencia del ámbito privado del *oikos* al ámbito de la sociedad subsumida al Estado, convirtiendo la violencia en medio para un fin extrínseco: su uso como instrumento para la preservación de la autoridad, independientemente de que haya perdido toda legitimidad. Este derrotero es el que ha tergiversado el rol de la política como capacidad para la resolución de conflictos y lo ha tornado en un instrumento de rebelión o dominación durante el proceso de *circulación de las élites*, abriendo el camino para la omnipresencia pública de la violencia y para la interrogación acerca del sentido mismo de la política.

- En paralelo, el avance de lo social y la estatización de la política han desplazado la acción, la capacidad –*política*– que poseen los hombres para lograr y defender su libertad. Este camino tiene como corolario el ocaso del actor y su sustitución por el hombre productor y consumidor, preocupado por satisfacer sus necesidades biológicas en detrimento de atreverse a pensar en cómo defender sus derechos humanos y culturales.

En un mundo en el que la esfera política parece haber sido vaciada de su sentido propiamente político, en el que la posibilidad de la acción y de la legitimación del poder es cada vez más remota a los ojos de Arendt, la reproducción social de la vida, la manipulación mediática (*la mentira*) y la violencia estatal aparecen, ciertamente, como los medios ‘válidos’ para el ordenamiento racional de los recursos. Sin embargo, la propia Arendt reconoce que ante la apatía y la resignación de los ciudadanos, ciertos hechos violentos como las revueltas en

los guetos, la rebelión de los estudiantes, se nos revelan como una de las escasas formas de manifestación (anti)política, pero que “brotan” siempre en defensa de los derechos humanos. De modo que, si bien teóricamente es fructuosa la oposición entre *poder* y *violencia* que establece Hannah Arendt, tal vez, desde el punto de vista fáctico, nos hallamos frente a una sorprendente dialéctica entre ambas, y, por qué no, con el irritante producto de la constante interacción pendular entre ambas manifestaciones del quehacer humano en el ámbito de lo social-político.

Finalmente, pareciera que la quimera de Arendt de sustraer del concepto de poder todo elemento estratégico –todo elemento de violencia– ha terminado por mostrar la inevitabilidad de la violencia cada vez que afloran los conflictos humanos, incluso en aquellos casos en los que predomina la edificación de un poder en pro de la libertad. Mi propuesta es que, al menos, rescatemos nuestra capacidad de ejercer poder con el fin de defender nuestros derechos, a sabiendas de que no siempre lograremos controlar la violencia que se produzca, pero con la esperanza de que la legitimidad de nuestras acciones nos dé la razón.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDR, H. (1973). Sobre la violencia. En *Crisis de la República*, (109-200). Madrid: Taurus.
- ARENDR, H. ([1958] 1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- ARENDR, H. (2006a). *Diario filosófico 1950-1973*. Barcelona: Herder.
- ARENDR, H. ([1951] 2006b). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.
- BECK, U. (2004). *Poder y contrapoder en la era global*. Barcelona: Paidós.
- BÉJAR, H. (1993). *La cultura del yo*. Madrid: Alianza.
- BENHABIB, S. (1996). *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. New York: Sage.
- CANOVAN, M. (1992). *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ELLUI, J. (1973). *Autopsia de la revolución*. Madrid: Unión Editorial.
- HARDT, M. y NEGRI, A. (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*. Buenos Aires: Debate.

- KANT, E. (1958). Acerca de la relación entre teoría y práctica en el derecho político. En *Filosofía de la Historia*, (148-169). Buenos Aires: Nova.
- KOHN, C. (1987). La violencia política en el pensamiento. En H. Calello, S. Neuhaus, C. Kohn, S. Marcano y H. Da Ruos, *Terrorismo de Estado y violencia psíquica*, (171-215). Caracas: Fondo Editorial Tropykos.
- KOHN, C. (2007). Reconocimiento, igualdad y diferencia en la concepción arendtiana de ciudadanía. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 30, 23-34.
- KORNHAUSER, W. (1959). *The politics of mass society*. Glencoe: Free Press.
- LOCKE, J. ([1690] 1973). *Ensayo sobre el gobierno civil*. Madrid: Aguilar.
- MARK, K. ([1843] 1969). *La cuestión judía*. Buenos Aires: Coyoacán.
- MARX, K. (1974). *The First International and after*. Middlesex: Penguin Books.
- MARX, K. y ENGELS, F. (1966). *Obras escogidas*, tomos I y II. Moscú: Progreso.
- MERLEAU-PONTY, M. (1968). *Humanismo y terror*. Buenos Aires: La Pléyade.
- PITKIN, H. F. (1998). *The attack of the Blob. Hannah Arendt's concept of the social*. Chicago: University of Chicago Press.
- SÁNCHEZ, C. (2007). Hannah Arendt: terror y banalidad del mal en el totalitarismo. En D. E. García (comp.), *Hannah Arendt: el sentido de la política*, (57-76). México, DF: Porrúa.
- STROMBERG, R. N. (1966). *An intellectual history of modern Europe*. New York: Meredith.
- TALMON, J. L. (1956). *Los orígenes de la democracia totalitaria*. México, DF: Aguilar.
- VALVERDE, J. M. (ed.). (1983). La Revolución Francesa y las ideas. En *Historia del pensamiento*, fasc. 57. Barcelona: Orbis.

