



Sociológica

ISSN: 0187-0173

revisoci@correo.azc.uam.mx

Universidad Autónoma Metropolitana

México

Hilb, Claudia

Violencia y política en la obra de Hannah Arendt

Sociológica, vol. 16, núm. 47, septiembre-diciembre, 2001, pp. 11-44

Universidad Autónoma Metropolitana

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=305026541009>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



artículos  
Vigencia de Hannah Arendt



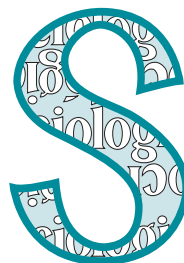


## Violencia y política en la obra de Hannah Arendt\*

Claudia Hilb\*\*

### RESUMEN

Este texto pretende elucidar la relación entre violencia y acción política en la obra de Arendt. Al calor de la lectura de los textos arendtianos, se va elaborando la hipótesis de que la violencia en Arendt ocupa un lugar paradójico o, en todo caso, un lugar que no es exactamente el esperado *a priori*: partiendo de una postura en la cual la violencia es *per se* ruinoso de la política —donde la violencia es *lo opuesto* del poder— el diagnóstico arendtiano de la crisis moderna de la política nos coloca en el umbral de una concepción que ve en la acción violenta el remedo de una de las últimas formas —que, por cierto, Arendt estima desviada, incompleta— de la capacidad del hombre como actor. Simultáneamente nos advierte que esa forma desviada, ese remedo, lleva inexorablemente a profundizar la crisis de la política.



\* Agradezco a Emilio de Ipola, Ernesto Funes y Nelly Schnaith su lectura paciente y esclarecedora de una versión preliminar de este texto.

\*\* Profesora de teoría política de la Carrera de Ciencia Política, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires e investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), hilb@mail.retina.ar

¿SE PUEDE pensar la violencia? ¿Se puede juzgar la violencia? Son las preguntas que, al amparo de una lectura de la obra de Hannah Arendt, imprimen su rumbo a las páginas siguientes. El fenómeno de la violencia, y de su relación con la política, se observa por momentos impermeable a la reflexión *política* y parece estar condenado a ser subsumido en una reflexión de tipo moral, condenatoria de toda acción en que un hombre o un grupo de hombres ejercen violencia sobre otro(s) —trátase de un tiranicidio, una revuelta popular, el asesinato de un ciudadano por parte de bandas estatales o paraestatales o un asalto seguido de muerte— o a una valoración en términos de la mejor adecuación de medios a fines, siendo los fines —y no los medios— los únicos susceptibles de participar de un análisis propiamente político.

Que esas dos dimensiones de análisis para un pensamiento político de la violencia son insatisfactorias lo muestra, creo yo, la imposibilidad que de ellas se deriva para hurgar en el interior mismo del fenómeno de la violencia. La condena moral, que borra la huella de toda diferencia entre formas de violencia —política e impolítica, pero también de maneras de violencia política—, y la remisión a los fines, que deja incólumne la categoría medios/fines como constitutiva de la política, sólo parecen permitirnos sumir la necesidad de pensar la violencia en un océano de indiferenciación y de opacidad.

No estoy muy segura de que la lectura que propongo del lugar de la violencia en la obra de Arendt pueda romper esa opacidad. No obstante, he considerado que el tránsito a través de esa obra podía ser un camino fértil para avanzar en tal dirección, dado que pocos autores han insistido como ella en la necesidad de distinguir radicalmente la violencia del poder y el poder de la dominación, cerrando

por allí la vía habitual a un pensamiento en términos de medios y fines. Digo aquí, al principio del texto, que al final de él tal vez sean más las interrogantes que las certezas lo que este recorrido nos deja. Pese a ello, confío en que algunas de las razones de la dificultad que tiene el pensamiento político para penetrar el tema de la violencia emerjan en el camino con mayor claridad.

### 1. PODER, VIOLENCIA, ACCIÓN

El lugar de la violencia en la obra de Arendt puede ser abordado desde diferentes ángulos: en primer lugar, a partir de la distinción entre violencia y poder, tal como ésta es sostenida en diversos textos, pero muy especialmente en *Sobre la violencia* y en *La condición humana*:<sup>1</sup> allí, en el contexto de elaboración de una noción del poder y de la acción política que se opone a la tradición que identifica poder y dominación, Arendt entrega en grandes trazos la singularidad de su concepción del poder y de la violencia.

Paralelamente, y apoyada en esta distinción, puede también rastrearse la temática de la violencia en la crítica arendtiana de la pérdida moderna de la vida en común: el diagnóstico de Arendt nos enfrenta a un mundo en donde la capacidad más alta del hombre —su capacidad de actuar, de iniciar algo nuevo— parece cada vez más marginal, y ante todo separada del lugar de tramitación de los asuntos comunes: no se trata ya, para el mundo moderno, de reproducir la posibilidad de la acción libre, de engendrar y sostener la posibilidad del hombre como actor, sino de reproducir su capacidad de productor, cuando no simplemente su condición de mecanismo biológico, su vida desnuda.

Este diagnóstico de la modernidad se abre en dos direcciones en lo que concierne al tema de la violencia: por una parte señala un desplazamiento de la violencia en la vida en común desde la esfera de lo privado y de lo social a lo público-estatal, y concomitantemente indica el traslado de lo que, siguiendo a Arendt, podemos llamar “el sentido de la política”, desde un fin en sí mismo (en tanto corresponde la

<sup>1</sup> *On Violence*, Harcourt, Brace and World, Nueva York, 1970 (*Sobre la violencia*, incluido en *Crisis de la República*, Taurus, Madrid, 1973). *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1989a (*La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993). Para los textos citados según la edición en inglés se indicará entre corchetes las páginas correspondientes a la edición en español.

política a la presentación de la posibilidad misma de la acción libre), hacia un medio para la conservación de la vida. En este segundo caso asistimos a la marginación de la capacidad del hombre como actor en beneficio del hombre considerado como productor o reproductor-consumidor, acudimos por ende al ocaso del hombre en su capacidad más elevada, la de actuar políticamente.

Desplegados muy someramente los distintos caminos de una reflexión sobre la violencia en la obra de Arendt, podemos sintetizarlos así:

1. Debemos restaurar una tradición del pensamiento que nos permita pensar el poder fuera de las categorías propias de la dominación. Es sólo en esa medida que podremos ganar el terreno para una crítica *política* de la violencia.
2. La pérdida de rumbo del mundo moderno ha desplazado la violencia del ámbito privado o semiprivado al de lo público estatal, convirtiendo a éste en medio para un fin extrínseco; este extravío ha tomado verdadera la concepción que ve en la política sólo un medio para un fin extrínseco, abriendo el camino para la omnipresencia pública de la violencia y para la interrogación acerca del sentido mismo de la política.
3. Paralelamente, el avance de lo privado y lo social ha desplazado a la acción, es decir, a aquella capacidad que, en una concepción no instrumental de la política, es la capacidad propiamente política. La falta de rumbo señalada en el punto anterior tiene por corolario el ocaso del actor y su sustitución por el hombre en tanto productor y consumidor. En el contexto de ese diagnóstico puede resurgir la pregunta acerca del carácter político de la acción violenta.

El presente recorrido por el tema de la violencia en la obra de Arendt pretende restituir el sentido de los desarrollos arendtianos en aquellos textos en donde la temática de la violencia aparece asociada no tanto a la violencia ejercida desde el Estado —ya sea bajo la forma del terror o bajo la del monopolio estatal de la fuerza— sino en tanto correspondiente a una de las dimensiones de la condición humana, de la condición del hombre en tanto actor.<sup>2</sup> La hipótesis que quiero

<sup>2</sup> En la propuesta de Arendt, tal como intento restituirla aquí, el poder aparece como lo opuesto a la vez de la violencia y de la dominación. Simultáneamente, la violencia sería un instrumento

indagar —surgida al calor de la lectura de estos textos y de sus dificultades— es que la combinación de los tres puntos arriba enunciados colocan la lectura de la violencia en Arendt en una situación tal vez paradójica, o en todo caso en un lugar que no es exactamente el esperado *a priori*; partiendo de una postura en la cual la violencia es *per se* ruinoso de la política —en donde la violencia es *lo opuesto* del poder— el diagnóstico de la crisis moderna de la política nos coloca en el umbral de una concepción que ve en la acción violenta el remedo de una de las últimas formas —una que Arendt estima desviada, incompleta— de la capacidad del hombre como actor. Y que, simultáneamente, esa forma desviada, ese remedo, lleva inexorablemente a profundizar la crisis de la política. Quiero anticipar también que en esta exploración la posibilidad del juicio acerca de la violencia no está dispuesta a ceder a la tentación de una justificación en función de sus objetivos: aquí, el juicio arendtiano nos conduce, de nueva cuenta, a una posición a la vez de una fragilidad y de una profundidad notables.

#### A. PODER Y VIOLENCIA

Abordemos, pues, el primer punto concerniente a la relación que establece Arendt entre poder y violencia. Como es sabido, esta distinción aparece desplegada en su mayor extensión en *On Violence*, donde Arendt retoma y desarrolla la diferencia entre poder, violencia, fortaleza,<sup>3</sup> fuerza y autoridad, anunciada años antes en *La condición humana*. Estas precisiones, señala Arendt, sólo pueden aparecer ante nosotros si rompemos con la tradición que ha identificado el poder con la dominación y que, en consecuencia, ha subsumido dichos términos indiferenciadamente como manifestaciones más o menos virulentas del poder. Si concebimos el poder en términos de mando y

para la dominación, pero tampoco sería el único instrumento para ella. Tal vez, para clarificar estas relaciones, corresponda oponer poder a dominación cuando ponemos el énfasis en la forma de gobierno, y poder a violencia cuando ponemos el énfasis en la descripción fenomenológica de las formas de acción o de comportamiento. En ese sentido, me interesa aquí sobre todo la relación entre poder y violencia y me desentenderé cada vez que sea posible de la relación poder/dominación, es decir, del problema de la dominación violenta o de la violencia estatal.

<sup>3</sup> Traduzco *strength* por fortaleza, en lugar de utilizar el término *potencia* empleado por los traductores de la versión en español de *On Violence*. El término *fuerza*, que parecería el más indicado para conservar el sentido de *strength* es el destinado para traducir *force* y preferí no aumentar la confusión cambiándolo de lugar.



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 feroces de garantizarlo. Sin duda, esa tradición tiene sus cartas de nobleza: remite tanto al poder absoluto tal como aparece en Bodin o Hobbes, como a la terminología griega que define las diferentes formas de gobierno según sean uno, varios o muchos los hombres que ejercen su dominio sobre otros, o al legado judeocristiano que concibe la ley como mandato y, por qué no, también a las convicciones científico-filosóficas modernas que nos hablan de un instinto innato de dominación.

Pero Arendt afirmará la existencia de otra tradición de pensamiento del poder, de otra manera de pensar y decir el poder:<sup>4</sup> 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 caen en cuanto el poder vivo de la gente deja de sostenerlas” sostiene Arendt en *On Violence* (1970: 41 [143]); es así como, agrega, debemos entender a Madison cuando sostiene que “todo gobierno descansa en la opinión”.<sup>5</sup> Esa forma de decir el poder puede reivindicar su filiación en la noción de *isonomía* con que los atenienses se referían a la constitución de la ciudad-estado; en la comprensión del gobierno bajo la *civitas* romana, se dibuja, argumenta Arendt, una relación con el poder que no identifica a éste con el dominio ni a la ley con el mandato. El gobierno de la ley se asienta allí en el poder de los hombres, y las leyes regulan la acción entre los hombres que han consentido a esa regulación. Las leyes no son concebidas como imperativas sino como directivas: si bien corrientemente se habla de obediencia a las leyes, lo que está en juego es el sostén de leyes asentadas en el consenso respecto de su existencia (ver Arendt, 1970: 97, apéndice XI [95]). En esa concepción no hay continuidad alguna entre obedecer la orden de un asaltante y consentir que la acción conjunta sea regulada por leyes: la esencia del poder y de la ley no se dejan pensar en términos de mando y obediencia.

Desligando el poder de la dominación, sostiene Arendt, restablecemos las condiciones para el surgimiento de la distinción entre poder, fortaleza, fuerza, autoridad y violencia. Acompañemos su lectura

<sup>4</sup> Para el tratamiento del tema del poder, ver en particular Arendt, 1989a: 199-207 [222-230].

<sup>5</sup> *El Federalista* núm. 49, citado en Arendt, 1970: 41 [143].

cuando dice “ceder brevemente a la tentación” de redefinir estos conceptos:<sup>6</sup> “el *poder* corresponde a la capacidad humana (...) de actuar concertadamente”, “pertenece a un grupo, y sigue existiendo sólo mientras el grupo se mantiene como tal”; la *fortaleza* “es la propiedad inherente a un objeto o una persona y pertenece a su carácter”, “la fortaleza, incluso la del individuo más fuerte siempre puede ser superada por el poder de muchos”; la *fuerza* designa “la energía liberada por movimientos físicos o sociales”; la *autoridad* puede estar depositada en personas o en cargos, y se caracteriza por “el reconocimiento indiscutido de quienes han de obedecer; no necesita ni coerción ni persuasión”; la *violencia*, por fin, “se distingue por su carácter instrumental”, y sus implementos sirven para multiplicar la fortaleza natural, a la cual se asemeja fenomenológicamente.

No se trata por cierto, señala Arendt, de compartimentos estancos: así, el poder institucionalizado requiere cierto reconocimiento de autoridad; la violencia puede ser puesta al servicio de una estructura de poder gubernamental —puede ser un instrumento de ésta—. Y aun así, puede decirse que esa violencia se incrementa cuando el poder disminuye: la violencia aparece cuando el poder se encuentra amenazado. “No alcanza con decir que poder y violencia no son lo mismo. Poder y violencia son contrarios; donde uno gobierna en forma absoluta, el otro está ausente” (Arendt, 1970: 56 [157-158]).<sup>7</sup>

Ciñámonos entonces a la distinción 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

<sup>6</sup> Esta redefinición no es sin duda nueva para sus lectores: el poder, “la capacidad humana de actuar concertadamente” (Arendt, 1970: 44 [146]) ya ha sido distinguida de la fortaleza y la violencia en Arendt, 1989a: 202-204 [222-226]. Es cierto que allí todavía tiende a equiparar fuerza y violencia, a las que distingue en *On Violence*, pero esta distinción, en donde la fuerza es ante todo fuerza de la naturaleza, no es significativa para su desarrollo del tema. En cuanto a la noción de autoridad, es objeto de explicación particular en “What is Authority”, incluido en *Between Past and Future*, como así también en otros textos de ese mismo libro y en *On Revolution*, donde articula gran parte del pensamiento arendtiano acerca de la revolución americana; también en este último encontramos las premisas de la reflexión sobre la violencia, y de su distinción con el poder. Estas distinciones, y en particular su tratamiento del poder como acción conjunta de los hombres, es el eje sobre el cual gira toda la reflexión política de nuestra autora a lo largo de su obra.

<sup>7</sup> Para las citas precedentes véase Arendt, 1970: 44-47 [146-148]. No puedo extenderme aquí en la disquisición que hace Arendt de estos conceptos centrales en su obra. Sin duda, las definiciones mismas podrían ya ser objeto de problematización. Pero me propongo tomarlas sin interrogarlas para intentar ver cómo se van “ensuciando”, en los propios textos de Arendt, muchas veces, creo yo, a espaldas de su autora.

sostiene sobre el consentimiento, es fácil entender que la dominación por medio de la violencia puede ser un sustituto del poder, pero nunca uno de sus medios: es allá donde el poder no es posible —donde no se dispone del acuerdo del número— que la violencia aparece como un medio para el gobernante y, en ese sentido, “la tiranía, como lo descubriera Montesquieu, es por ende la forma de gobierno más violenta y menos poderosa” (Arendt, 1970: 41 [144]). El poder surge de la acción conjunta de los hombres y depende del número; la violencia, que descansa en implementos, puede en cierto modo prescindir de él. “La forma extrema de poder es Todos contra Uno, la forma extrema de la violencia es Uno contra Todos” (Arendt, 1970: 42 [144]).<sup>8</sup>

Pero poder y violencia no sólo son en última instancia contrarios, conceptualmente son de naturaleza diferente: así como el poder es la esencia de todo gobierno, la violencia, siendo instrumental por naturaleza, no puede ser esencia sino sólo medio para un fin extrínseco. El poder, la condición misma de la acción común, es un fin en sí mismo<sup>9</sup> y no necesita justificación; el poder es inherente a la existencia de una comunidad política, es la actualidad misma de la existencia de una comunidad política. La violencia, en cambio, como todo medio, no tiene su fin —y por ende su justificación— sino fuera de ella misma (Arendt, 1970: 51 [153]). Y sabemos ya que en la concepción arendtiana ese fin no puede nunca ser la generación de poder: la violencia puede ser un medio para la dominación, pero no puede ser nunca un medio a través del cual se instituye poder. La violencia puede destruir poder, o asentarse en su ausencia —en la impotencia—, pero no puede generarlo. Sólo el poder como potencialidad —sólo la acción conjunta de los hombres— genera poder.

Llegados a este punto del recorrido sabemos que, para Arendt: a) violencia y poder son, políticamente hablando, opuestos; b) la violencia es medio para un fin extrínseco; c) la violencia no puede generar poder (es decir, la generación de poder no puede ser ese fin). Pero

<sup>8</sup> Tal vez la violencia que triunfa derrotando todo poder pueda asentarse como *terror*: tal sería la forma de gobierno que correspondería a una violencia triunfante que no abdicara del control. Aunque en última instancia Arendt parece considerar que ninguna forma de gobierno puede prescindir completamente del poder, de una organización del consenso.

<sup>9</sup> 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 la acción en los términos aristotélicos de *energeia* (actualidad), como *ateleis* (que no persiguen fin alguno) (Arendt, 1989a: 206 [229]).

debemos aún formular ciertas preguntas que no están contestadas tan expresamente: ¿a qué fin sirve la violencia en tanto medio? ¿de qué dimensiones de la condición humana participa la actividad violenta? ¿debemos pensarla como fabricación —medios/fines— o, pese a todo, remite ella a la acción? En la indagación que abren estas preguntas no es de descartar que la dicotomía violencia/poder, tan poco problemática en un primer momento, vaya adquiriendo mayor complejidad.

### B. VIOLENCIA Y ACCIÓN

“La violencia, como toda acción, cambia el mundo”, sostiene Arendt en *On Violence* (1970: 80 [180]). En ese pasaje, como en muchos otros del mismo texto, la violencia parece situarse claramente para Arendt como un tipo de acción. Intentaré en lo que sigue poner en evidencia las características centrales de la violencia tal como las establece Arendt, a fin de elucidar —hasta donde sea posible— la sorprendente colocación de aquello que ha sido definido, apenas unas páginas más arriba, como un medio —o sea como una actividad de tipo netamente instrumental.

En primer lugar, en cuanto a la instrumentalidad de la violencia es preciso distinguir aquello que podemos definir como el “valerse de implementos” de lo que sería la justificación de la violencia como un medio para un fin. Es decir, distinguir su descripción fenoménica de su sentido o, para retomar palabras usadas por Arendt, sus caracteres fenomenológicos de su concepto.

Respecto de su descripción fenoménica, en el párrafo destinado a las definiciones de poder, autoridad, fuerza, fortaleza y violencia Arendt resalta la cercanía fenomenológica de la violencia respecto de la fortaleza. Y si bien define a la violencia por su carácter instrumental que le permite multiplicar y finalmente sustituir la fortaleza natural, comprendemos que también Billy Budd, el marinero del cuento de Melville, actúa con violencia cuando mata de un golpe a Claggart sin otro implemento que su propio cuerpo: aquí, en un ejemplo que Arendt presenta como clásico, la violencia es descrita como el hecho de “actuar sin argumento ni discurso”. La condición violenta del acto reside allí en lo que en otros lenguajes y otros contextos podríamos llamar *acción directa* o incluso pasaje al acto: ausencia de

mediación de palabras.<sup>10</sup> En ese registro podríamos decir entonces que una acción violenta es una acción o un comportamiento que se caracteriza por la ausencia de palabras, por la sustitución de la palabra por la acción o la coacción física, con o sin ayuda de implementos. Y violenta sería también una acción colectiva en la cual la coacción física no estuviera acompañada de otros implementos que no fueran los propios cuerpos de los participantes —por ejemplo, una multitud que arremetiera físicamente contra una minoría o contra un individuo.

¿Cuáles son las peculiaridades que atribuye Arendt a este tipo de acción “sin argumento ni discurso”? Recorriendo las páginas de *On Violence* aprendemos que la violencia es considerada como uno de los rasgos centrales de la acción tal como ésta es descrita por Arendt en *La condición humana*: imprevisibilidad, irreversibilidad y capacidad de comenzar algo nuevo.

“Ni la violencia ni el poder son fenómenos naturales, es decir, una manifestación del proceso vital”, señala Arendt en *On Violence*; violencia y poder “pertenecen a la esfera política de los asuntos humanos cuya cualidad esencialmente humana está garantizada por la facultad del hombre para la acción, por su capacidad de iniciar algo nuevo” (Arendt, 1970: 82 [182]). La cita es contundente en un punto esencial para nosotros —la violencia pertenece a la esfera política de los asuntos humanos—; a la vez, abre una pregunta no menos esencial sobre la que volveré más adelante: la de la distinción entre formas de acción (poder, violencia), y entre poder y esfera política.

La violencia, siendo instrumental por naturaleza, es racional en la medida en que resulte efectiva para alcanzar el fin que debe justificarla. Pero como cuando actuamos nunca conocemos con certeza las consecuencias eventuales de lo que hacemos la violencia sólo puede ser racional si persigue fines de corto plazo (Arendt, 1970: 79 [179]).

<sup>10</sup> Refiriéndose a los ejemplos del Billy Budd de Melville, del Jesús del *Gran inquisidor* de Dostoievsky y al crimen bíblico de Abel por Caín, Arendt habla de la acción inspirada por la compasión como de una “acción expeditiva y directa, es decir, de una acción con los instrumentos de la violencia” (Arendt, 1990a: 87 [88]). En castellano, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 1988 [88]). Notamos que en estos ejemplos la coacción física no dispone de otros implementos que los brindados por la propia fortaleza (*strength*) y que no es por ende el carácter instrumental en tanto multiplicador de la fuerza sino la coacción por la fortaleza como tal, “sin argumento ni discurso”, lo que parece reivindicar un primer plano en el análisis fenoménico de la violencia. La centralidad de la acción directa para el análisis de la violencia parece también coherente con otros muchos pasajes en que Arendt aborda el tema tanto en *On Revolution* como en *On Violence*.

La imprevisibilidad es, según *La condición humana*, uno de los elementos principales que distinguen la acción de la fabricación: el precio que los hombres, en tanto actores, pagan por la realidad y la pluralidad, y responde al hecho de que son *los hombres* y no el Hombre los que habitan el mundo común: es “la imposibilidad de permanecer como dueños exclusivos de lo que hacen, de conocer sus consecuencias y de prever el futuro” (Arendt, 1989a: 244 [263]). Toda acción inaugura y se inserta en una red de acciones de resultado impredecible, como también es impredecible el sentido que habrá de adquirir esa acción en el relato póstumo.

La imprevisibilidad de la acción se halla en estrecha relación con su irreversibilidad:<sup>11</sup> el carácter altamente confiable de la fabricación, a diferencia del de la acción, es que el proceso de fabricación no es irreversible —“todo objeto producido por las manos humanas puede ser destruido por ellas” (Arendt, 1970: 144 [164]). Esta reversibilidad de la fabricación es la que hace posible la adecuación de los medios a los fines, la corrección del proceso o la destrucción —la anulación— de su producto. Nada de esto es posible en la acción, ni en la acción violenta: la violencia, aún siendo definida como instrumental, es decir, dotada a la vez de implementos y como medio para un fin, es imprevisible en sus consecuencias —en la cadena de reacciones que puede inaugurar— e irreversible por lo que toca a su resultado.

Comienzo, impredecibilidad, irreversibilidad *parecen colocar a la violencia en el terreno fenoménico de la acción*. Cabe ahora que nos interroguemos acerca de su esencia instrumental en términos de medio para un fin: ¿cuál es el fin al que sirve la violencia? ¿cuál es la relación de la violencia como medio con la política?

Como primera aproximación podemos decir que la violencia puede servir al fin de la dominación como sustituto del poder. Éste es sin duda el sentido general de la oposición entre violencia y poder, tal como la describíamos más arriba. Tal sentido general puede ser indagado de dos maneras distintas: por un lado, en la interpretación que ofrece Arendt acerca de la mutación del lugar de la violencia en la organización moderna de la separación de lo privado y lo público; por el otro, en cuanto a la relación entre la instrumentalidad de la

<sup>11</sup> “La acción es irreversible, y un retorno al *statu quo* en caso de derrota es siempre improbable. La práctica de la violencia, como toda acción, cambia el mundo, pero el cambio más probable es hacia un mundo más violento” (Arendt, 1970: 80 [180]).

violencia y la definición de la violencia en tanto acción. Comenzaremos por esta última, y luego nos referimos brevemente a la primera.

La dimensión “estatal” de la violencia en tanto medio —lo que antes colocamos en la dupla que opone poder a dominación— convive en la obra de Arendt con otra interrogación, tal vez más enigmática: la de la racionalidad o irracionalidad de su ejercicio. Además de lo ya citado respecto de la racionalidad de la violencia (Arendt, 1970: 79 [179]), nuestra autora había sostenido unas páginas antes que:

...tanto en la vida privada como en la vida pública hay situaciones en que la rapidez propia de un acto violento puede ser el único remedio apropiado [y que] en determinadas circunstancias la violencia —el actuar sin argumento ni palabra y sin tomar en cuenta las consecuencias— es la única manera de volver a equilibrar los platillos de la justicia (Arendt, 1970: 63 y 64 [163 y 164]).

El argumento puede resumirse así: hay situaciones —privadas o públicas— de injusticia flagrante, en donde la única reacción racional imaginable es la de un acto violento movido por la rabia. Este acto aparece como el único racional en situaciones donde no hay lugar para la palabra —porque, por ejemplo, la palabra se ha convertido en vehículo de la mentira y la hipocresía, obturando su esencia reveladora—. El acto violento puede en esas ocasiones ser la única manera de hacer frente a una injusticia, si bien es cierto, agrega Arendt, que “esos actos, en que los hombres toman la ley en sus manos en aras de la justicia, entran en conflicto con las constituciones de las comunidades civilizadas”.

Esta racionalidad de la violencia está sin embargo estrecha y doblemente acotada: en primer lugar “la violencia sólo puede ser racional si persigue fines de corto plazo”. Padeciendo el acto violento de las fragilidades propias de la acción, comprendemos que la reacción racional, movida por la rabia ante la injusticia, tiene un comienzo pero no es dueña de su fin; parece problemático sin embargo establecer una “distancia” entre la reacción y el fin que pueda dar la medida de su racionalidad. ¿Cómo establecer esa medida, cómo conocer y calcular *a priori* las consecuencias de una acción? Eso es precisamente lo que le está vedado al actor, es “el precio que debe pagar por su libertad”. Tal vez, si aceptáramos definitivamente la colocación del acto violento en el terreno de la acción podríamos llevar al extremo el argumento de Arendt y afirmar que sólo el acto violento cuyo fin es



inseparable del acto mismo puede ser racional. Sería posible pensar, dirigiendo el argumento al límite, que la violencia más racional es aquella cuyo fin es indistinguible de la acción, que lleva su fin en ella misma; que la violencia más racional es la puramente reactiva, la que brota inmediata de la rabia, de la rabia provocada por la ofensa a nuestro sentido de justicia. Aquella cuyo fin está inscrito en la acción misma; aquella, podríamos decir, en la cual la reacción es movida por una emoción —la rabia ante la injusticia— antes que por un fin que la justifica. ¿Qué querría decir allí violencia racional? Tal vez querría simplemente decir violencia justificable... ¿pero por quién? ¿y de qué manera: política o moralmente?

Pero, señalamos, hay una segunda limitación a la racionalidad de la violencia: para ser racional ésta debe ser reacción de la rabia ante la injusticia, y no ser convertida en una acción deliberada con fines específicos: “esta reacción violenta”, afirma Arendt, “...pierde su *raison d’être* cuando intenta desarrollar una estrategia propia con fines específicos; se torna irracional en el momento en que es ‘racionalizada’” (Arendt, 1970: 66 [166]). La eficacia de la violencia no puede ser objeto de cálculo: su racionalización la torna irracional. Parecería que para conservar las propiedades que Arendt le atribuye —su racionalidad, su justificación— fuera preciso que la violencia se mantuviera en el registro de la reacción muda que se eleva allí donde no hay lugar para la palabra. Si esto es así, nuevamente, sólo la violencia reactiva, de efecto inmediato e inspirada por la rabia, puede ser considerada racional. Sólo la violencia puramente reactiva escapa plenamente a la racionalización. Esto significaría que su racionalidad no puede ser determinada por el actor —en ese caso ya estaría siendo racionalizada— sino sólo *por el espectador*. Es el espectador quien determina el sentido de la violencia. Es él quien, ante una acción violenta que se propone un fin inmediato, puede juzgar que esa acción violenta es el único modo racional de cambiar algo en el mundo, de “restablecer la balanza de la justicia”. Lo que al actor se le presenta como acción —su reacción violenta, movida por la rabia—, al espectador se le presenta como medio racional, adecuado a un fin.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Sin duda hay, en la lectura que aquí efectúo de esos pasajes, más de un punto oscuro. Aparentemente, Arendt distingue la reacción de la acción, asentando en la segunda el peligro de racionalización. Considero sin embargo que las características de la acción tal como aparecen en *The Human Condition* no favorecen esa distinción: las reacciones a una acción son ellas mismas a la vez nuevas acciones, en tanto “tuercen” el rumbo y el sentido de la acción



Nuevamente, la lectura de la problemática de la violencia nos lleva a encontrarnos con uno de los rasgos fundamentales de la acción: su sentido no puede ser dominado, domeñado por el actor, por el protagonista; le cabrá al espectador, al narrador, al historiador, juzgar si la violencia ha contribuido a equilibrar la balanza de la justicia o si sólo ha servido para introducir más violencia en el mundo.

Retomemos entonces nuestra interrogación sobre la violencia como medio: el desarrollo anterior nos lleva a sostener que habría una violencia que, sirviéndose o no de implementos que multiplican la fuerza, no obstante, no parece dejarse cernir por la descripción de medio para un fin. Es una violencia inspirada por un principio —la justicia, la dignidad— o desencadenada como una pasión, que no se racionaliza como medio para lograr un objetivo. En esta categoría podríamos incluir la reacción de Billy Budd, y también de otra manera a la posibilidad de una violencia puramente expresiva. Sin duda, Billy Budd no se propone la muerte de Claggart: su reacción es la sublevación muda, inmediata del Bien frente a la evidencia del Mal.<sup>13</sup> Tampoco la violencia por la violencia misma de los extremistas negros en Estados Unidos puede ser pensada en términos instrumentales. Así, “la violencia por la violencia misma” sostiene Arendt en “Is America by nature a violent society?” “no es revolucionaria porque no es un medio para un fin” (Arendt, 1989b: 252).<sup>14</sup> Es ésta la violencia cuyas características parecen emparentarla más estrechamente con la acción. Pero es tal vez también la más antipolítica en un sentido radical, si por política entendemos con Arendt la posibilidad de la acción de generar poder, de plasmarse en instituciones duraderas.

Habría una segunda violencia, la violencia racionalizada, aquella que se sirve de implementos y se guía por una lógica de medios y fines: aquí deberíamos tal vez distinguir en el planteamiento de Arendt la utilización puntual de la violencia de su instrumentación prolongada. He intentado sostener que es difícil determinar teóricamente

originaria, en tanto dan un nuevo impulso, también inédito, a los acontecimientos. Además podrá decirse que ni el par conceptual racional/irracional, ni la misma determinación de lo que es acción y lo que no lo es, se ofrecen muy afinados en este texto. Creo, por lo demás, que en la medida en que el concepto de acción opera no sólo éste sino todos los textos de Arendt estamos compelidos a tomar muy en serio su tratamiento.

<sup>13</sup> En ese sentido, existiría un paralelo a trazar con la noción de violencia divina en *Para una crítica de la violencia* de W. Benjamin.

<sup>14</sup> Cito la versión francesa de este artículo, “L’Amérique est-elle par nature une société violente?”, en *Penser l’Événement*, Bélin, 1989b, p. 252.

en qué consiste la utilización puntual y aceptar el argumento del “corto plazo”; de todos modos podríamos identificar una violencia que se propone un objetivo determinado —desde un asesinato político hasta la destitución de un gobierno— y una violencia que se instrumentaliza duraderamente como medio para fundar o constituir una política. Esta última sería, en sentido propio, la violencia que se presentaría como sustituto del poder: la instrumentalización de la violencia tendría como fin la perpetuación de una situación de dominación.

Aún distinguiendo ambas instrumentalizaciones nos encontramos con algunas similitudes: en las dos —en la puntual y en la estratégica— la violencia se plantea, para aquellos que se sirven de ella, como un medio para un fin: la violencia es el instrumento con el cual se ha de lograr el objetivo —el asesinato, la liberación, la perpetuación—. Hemos visto sin embargo que la acción violenta es, como toda acción, impredecible e irreversible. De ello podemos concluir que, si bien aquellos que se sirven de la violencia como medio actúan como si de fabricación se tratara, están *actuando*, y actuando sobre un “material” que es el mundo común: un perjuicio, y no el menor, que la violencia utilizada como medio en los asuntos humanos acarrea, es que actúa sobre éste como si estuviera en el terreno de la producción, con el agravante de que no dispone de ninguno de los medios que en el terreno de la fabricación permiten poseer un control sobre la relación entre medios y fines.

Es hora de cerrar este primer capítulo recuperando sus puntos esenciales: en el recorrido por los textos, la violencia es colocada centralmente como una forma de *acción*. Pero es una forma de acción que representa un riesgo específico para el mundo en común en tanto no sólo es por esencia incapaz de generar poder, de plasmarse en instituciones duraderas, sino que además se presta fácilmente a la racionalización, a su instrumentalización como medio. Toda violencia, también la puramente reactiva, lleva ínsito el riesgo de una racionalización, de una violencia que pretende aplicar a la esfera de los asuntos humanos la lógica de la fabricación, de los medios y los fines, y que, así como el hombre moderno “actúa” sobre la naturaleza, desencadenando procesos irreversibles, también “actúa” instrumentalmente sobre otros hombres, constituyéndose en aprendiz de brujo del mundo y de la esfera de la acción humana.<sup>15</sup> El actor violento reclama para sí

<sup>15</sup> “Que poder destruir y poder producir equilibren la balanza no tiene, sin embargo, una validez absoluta. Sólo lo tiene para lo producido por el hombre, no para el poco tangible,

los atributos del artesano —en particular la capacidad de dominio del producto final de su trabajo, el control sobre los medios en función de los fines—; desconoce que su acción cambia al mundo más allá de su posibilidad de controlar ese cambio, y que el juicio acerca de su acción se le escapa irremediabilmente. Al pensarse a sí mismo en el registro de los medios y los fines, aunque el actor violento no renuncie a la violencia sí renuncia a los paliativos propios del actor: al perdón y a la promesa mutua. Porque, si nos atenemos a la comprensión arendtiana de la acción, es sólo en la medida en que se asumen como actores que los hombres pueden depositar en la capacidad de prometer y de perdonar los remedios para la fragilidad del actuar.

Recordemos para concluir esta sección el diagnóstico arendtiano acerca de la deriva política en la modernidad. A lo largo de toda su obra, y más sistemáticamente en *La condición humana* y en los textos reunidos recientemente bajo el título *¿Qué es la política?*, Arendt desarrolla y sostiene la idea de que la incorporación de la violencia en la esfera política ha sido el correlato de la comprensión moderna de la política como un medio para el fin de la conservación y la reproducción de la vida. La época moderna, afirma Arendt, ha logrado en efecto hacer desaparecer la violencia casi completamente de la vida privada y de la vida social, donde se hallaba confinada en la antigüedad. Así como la premodernidad garantizaba la existencia de un espacio público libre sustraído a la necesidad de la violencia, la época moderna ha logrado sustraer la violencia del ámbito de lo social, sustituyéndola allí por la necesidad, y ha monopolizado la violencia en el Estado, creyendo así circunscribirla en tanto medio para la conservación de la reproducción. No sólo no logró limitarla —el Estado se convirtió él mismo en productor de violencia, de una violencia multiplicada en su asociación con el poder que da sustento al Estado—, sino que la naturalización de la relación medios/fines como constitutivos de la política también ha contribuido a ahondar la idea de una crisis del sentido mismo de la política, de aquello que podemos definir como “los contenidos de sentido permanentes y dignos de ser recordados que sólo se manifiestan en el vivir-en-común y en la acción política común” (Arendt, 1997: 132-133).

pero no por ello menos real, ámbito de las relaciones humanas, surgidas de la acción en sentido amplio” (Arendt, 1997: 101).

En ese contexto, de una política que ha perdido su identificación con la repetición del poder de actuar en conjunto para derivar en administración y reproducción de lo social, tal vez podamos arriesgar un paralelo entre la relación entre violencia y poder tal como surge hasta el momento de nuestro desarrollo por un lado, y la que establece Arendt en otros textos entre mentira y política:<sup>16</sup> la capacidad de mentir y la de actuar violentamente, sin argumento y sin palabra, pertenecen a la esfera de la acción: en ellas se manifiesta de manera señalada la capacidad humana de iniciar algo nuevo, de introducir algo inédito en el mundo. Pero ambas, la mentira y la violencia, se inscriben en el mundo en oposición a aquella forma de acción que genera y regenera poder: a la acción que, en el actuar unos con otros en la palabra, revela y preserva la posibilidad misma de la acción en común. La mentira, como instrumento de dominación; la acción violenta como reacción ante ella.

En un mundo en el cual la esfera política parece haber sido vaciada de su sentido propiamente político, en donde éste se ha convertido en el garante de la reproducción social y vital, la mentira y la violencia estatal aparecen como medios para el ordenamiento racional de los recursos. ¿Qué puede la palabra política frente a la mentira organizada y a la razón instrumental? El cinismo y la violencia (reactiva) serían reacciones —una locuaz, la otra muda; una resignada, la otra activa— ante una palabra espuria, que habría desvirtuado su carácter revelador. Reacciones posibles, por cierto, y que a la vez ahondan el círculo de imposibilidad para una palabra y una acción propiamente políticas.<sup>17</sup> Citando a Pavel Kohout, quien advertía acerca del riesgo para el mundo humano que significaría la sustitución del pensar por el razonamiento abstracto, Arendt se preguntaba en *Sobre la violencia* si ciertos hechos violentos —las revueltas en los guetos, la rebelión en los campos— no serían “los estertores de muerte de una facultad que la humanidad está a punto de perder” (Arendt, 1970: 83/84 [183]). En un mundo en que la acción ha sido desplazada del gobierno de los asuntos humanos, la violencia podría ser una última manifestación —políticamente estéril— de la más alta de las facultades humanas, de la acción.

<sup>16</sup> Ver al respecto Arendt, 1973b y 1987a.

<sup>17</sup> La reacción violenta, asentada en una pasión, es muda en tanto no es racionalizada. Su racionalización la vuelve locuaz, y esa locuacidad contribuye al desvirtuamiento de una palabra verdaderamente política. Al respecto, véase sobre todo el capítulo “La cuestión social” de *Sobre la revolución*.

## 2. ¿PUEDE LA VIOLENCIA GENERAR PODER?

¿Por qué la violencia habría de ser necesariamente estéril políticamente? ¿Por qué, si la violencia apareciera como una forma de acción, deberíamos descartar que esta acción pudiera generar un espacio de poder? En la sección anterior fuimos desarrollando la hipótesis de que la violencia, siendo una forma de acción, se distingue sin embargo de aquellas formas de acción propiamente políticas, si por éstas entendemos aquellas capaces de generar y conservar poder. O, más exactamente, fuimos desarrollando la hipótesis que la violencia **es** una forma de acción, y aceptamos, sin examinar, la aseveración de que ésta es incapaz de plasmarse en instituciones duraderas, admitimos, sin más análisis, que la violencia es incapaz de generar poder. Esto es lo que debemos examinar ahora.

Al preguntarnos si la violencia es, en términos de Arendt, efectivamente impotente, incapaz de generar poder, debemos prestar atención a dos fenómenos estrechamente relacionados, pero distintos: por un lado, al lazo que se establece entre los participantes, entre los actores, a fin de identificar en él las características propias de la acción plural, de la acción libre que genera o se inserta en un espacio de aparición pública. Por el otro, a la posible *durabilidad* de ese lazo, es decir a la posibilidad de que ese espacio público se conserve en la acción prolongada, plasmándose en instituciones políticas que lo alimenten y lo reactualicen.<sup>18</sup> Adoptando una distinción presente en los textos de Arendt, pero no siempre sostenida de manera explícita, intentaremos discernir si la acción violenta puede ser pensada como acción en la escena *pública* y también como pertinente para la escena *política*. Distinguir esto quizá nos permita afinar la posibilidad de diferenciar en la acción violenta su combinación con la libertad y el poder.

<sup>18</sup> Esta doble dimensión, la del hombre como actor en sentido amplio —como nuevo origen—, y como actor político en sentido estricto —como fundador de instituciones libres—, sirve a Arendt para caracterizar en nuestra era al revolucionario: “Dado que en toda revolución el acto más importante es el acto de fundación, el espíritu revolucionario contiene dos elementos que [a nosotros] nos parecen irreconciliables e incluso contradictorios. De un lado, el acto de fundar un nuevo cuerpo político, de proyectar una nueva forma de gobierno, conlleva una profunda preocupación por la estabilidad y la durabilidad de la nueva estructura; la experiencia, por otro lado, con que deben contar quienes se comprometen en estos graves asuntos consiste en sentirse estimulados por la capacidad humana para todo origen, en poseer el elevado espíritu que siempre ha acompañado al nacimiento de algo nuevo sobre la tierra” (Arendt, 1990a: 222-223 [230]).

### A. EL LAZO DE LA ACCIÓN VIOLENTA

¿Podemos identificar, en la acción violenta, las coordenadas que la acercan o la alejan de la acción libre? Examinaré aquí si el lazo que se teje entre los participantes de la violencia colectiva es de naturaleza comparable al que a la vez reúne y separa a los actores, en el modo en que podemos comprenderlo en *La condición humana* o, si por el contrario, los actores violentos se hallan para Arendt excluidos sin ambigüedad de la experiencia de la acción libre. La respuesta en *On Violence* parece excluirlos; allí Arendt acentúa precisamente los elementos de este lazo que podrían llevar a confundir la “coherencia grupal” que se genera en la acción violenta —sea ésta propiamente militar o revolucionaria— con la relación que se establece entre actores libres, situados unos frente a otros en un espacio público,<sup>19</sup> sosteniendo en esa dirección que “es verdad que los fuertes sentimientos fraternales que engendra la violencia colectiva han llevado a mucha gente de bien a esperar equivocadamente que una nueva comunidad, junto con un nuevo hombre, podría surgir de allí” (Arendt, 1970: 69 [169]).

¿Por qué *equivocadamente*? La esperanza de que “una nueva comunidad” surja de la violencia colectiva, sostiene Arendt en *On Violence*, “es una ilusión por la simple razón de que ninguna relación humana es más transitoria que este tipo de hermandad, que sólo puede actualizarse bajo condiciones de peligro inmediato para la vida y el cuerpo” (Arendt, 1970: 69 [169]). Hermandad, transitoriedad, he aquí dos elementos que nos indican la distancia que separa a este tipo de lazo entre actores propiamente políticos: el lazo tejido en la violencia es por definición transitorio, no tiene vocación de permanencia y, el ser unos con otros de sus participantes, tiene los caracteres de la fraternidad.

La transitoriedad del vínculo entre los actores puede también pensarse de dos maneras: por un lado, que es el que nos interesa aquí,

<sup>19</sup> “Si bien la efectividad de la violencia no depende del número..., en la violencia colectiva se destacan sus aspectos más peligrosamente atractivos... Es perfectamente cierto que tanto en la acción militar como en la revolucionaria ‘el individualismo es el primer valor que desaparece’; en su lugar, encontramos una forma de coherencia grupal que es percibida más intensamente y que se muestra como un lazo más fuerte —aunque menos duradero— que cualquier variedad de amistad, civil o privada” (Arendt, 1970: 67 [167]).

esa transitoriedad implica al *sentido* mismo de ese lazo. Por otro lado, del que nos ocuparemos más adelante, la transitoriedad implica su institucionalización, su posibilidad de materializarse como poder.

La coherencia grupal experimentada en la violencia colectiva, indica Arendt, sólo se actualiza en la medida en que permanece y está vigente el peligro inmediato para la vida y el cuerpo. Es la muerte, no la libertad, la que sirve de cimiento de esa coherencia grupal, misma que no está sustentada en el placer del actuar juntos, en la finalidad sin fin de la actualización de la libertad, sino en la hermandad ante la muerte, que sólo dura lo que dura el peligro para la vida. El *sentido* de la acción no consiste en la actualización de la capacidad de actuar. En ese registro, no puede haber (salvo que la violencia se racionalizara —cf. *supra*) un interés en la repetición, en la actualización de ese espacio: ese espacio no “equivale” a la acción libre, es un “efecto colateral” de la violencia colectiva.

Pero ¿no puede leerse de otro modo la afirmación de que la muerte es la que sostiene la coherencia grupal? En *La condición humana* y en *Sobre la violencia*, Arendt sostiene que tanto en la muerte enfrentada colectivamente como en la acción se manifiesta:

...algo que en general pasa desapercibido para nosotros, a saber, que nuestra propia muerte está acompañada por la inmortalidad potencial del grupo al que pertenecemos. [Señala allí que] ...el hecho de que los hombres fueran mortales... era considerado el motivo más fuerte para la acción política en el pensamiento político prefilosófico (Arendt, 1970: 68 [168]).

Durante muchas épocas anteriores a la nuestra —hoy día ya no [afirma en *La condición humana*], los hombres entraban en la esfera pública porque deseaban que algo suyo o algo que tenían en común con los demás fuera más permanente que su vida terrena (Arendt, 1989a: 55 [64]).

Una de las características de la acción como exposición, como mostración, es precisamente que encuentra en el mundo común una instancia de inmortalidad, de trascendencia respecto de la vida biológica; más aún, si nos remontamos a la comprensión originaria de la libertad en Grecia aprendemos que sólo podía ser libre quien estaba dispuesto a arriesgar su vida: la libertad estaba apoyada en la capacidad de los hombres de arriesgar su vida.<sup>20</sup> En la muerte enfrentada

<sup>20</sup> Ver Arendt, 1997: 73.



al amparo de la inmortalidad potencial del grupo, sostiene también Arendt, “una de las propiedades principales de la condición humana encuentra una experiencia adecuada” (Arendt, 1970: 68 [168]).

Podríamos entonces articular este argumento: en la hermandad producida en la acción violenta, disolución de la individualidad y resignificación de la muerte individual en la inmortalidad potencial del grupo —de la comunidad de iguales— la condición humana encuentra una experiencia adecuada en la cual se despliega la finitud de la vida individual sobre el plano de la durabilidad del mundo común, y en donde la vida individual puede aspirar a la inmortalidad a través de la acción noble, desinteresada, que sobrevive en la historia (en el relato), en la inmortalidad del grupo (de la comunidad).

Pero debemos comprender también cuál es para Arendt el déficit fundamental de esta relación con la mortalidad inherente a la experiencia de la violencia colectiva: la muerte no es allí despreciada como conclusión de la mera vida, como lo más bajo en el hombre; la acción no es emprendida en el deseo de trascender la vida terrena. Si en la comprensión griega de la política ésta era según Arendt precisamente la manera de escapar a la igualdad frente a la muerte, la violencia colectiva produce el efecto inverso: coloca a los hombres en esa igualdad, homologa y hermana a los hombres frente al peligro para su vida. Así, enfrentada colectivamente, lejos de singularizar al individuo en su trascendencia, la muerte intensifica la vitalidad, lleva a un primer plano la vida de la especie frente a la muerte del individuo.<sup>21</sup>

Reconocemos aquí un segundo elemento que nos indica que la violencia no puede instituir una comunidad de hombres libres, que es incapaz de generar poder: éste como potencialidad no se anida en el simple estar-juntos de los hombres; ese estar-juntos, si ha de brindar la posibilidad de la acción pública, debe erigir un espacio de visibilidad, de distinción. Y ese espacio es el que Arendt le niega al lazo que se teje en la violencia colectiva. Habiendo leído *Sobre la revolución* y *Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing*, ciertos pasajes de *Sobre la violencia* adquieren otra imagen.

“Sentimientos fraternales”, “coherencia grupal más duradera que cualquier variedad de amistad”, estos términos anuncian sin ambigüedad la naturaleza esencialmente antipolítica del lazo en cuestión: la fraternidad es para Arendt un lazo que suelda en su “calor” a los

<sup>21</sup> Volveremos sobre este tema más adelante.



excluidos, que aglutina en la oscuridad a quienes tienen vedado el acceso a la luz de lo público. Si la visibilidad, la luz, es la esencia de lo público, la calidez es el sustituto del que disponen los excluidos del espacio público.

La fraternidad, como la compasión y el amor, son relaciones esencialmente impolíticas, cuando no antipolíticas; cada una a su manera daña lo público cuando se pretende erigirla en su criterio, cada una a su manera se desvirtúa en tanto pasión en el camino de su traducción a la publicidad. Tienen en común su pertenencia a la oscuridad, su exclusión del dominio de lo público. De diferentes modos, por cierto: el amor, que junto con su “inigualado poder de autorrevelación” y de revelación de *quién* es el otro, se desinteresa en forma absoluta de la mundanidad—de lo que esa persona amada sea en el mundo, de cómo *aparece* en él—. La compasión, como el amor, es siempre compasión por *alguien*; es incapaz de generalización y de exposición pública.<sup>22</sup> La fraternidad es el lazo de calor que suelda a los excluidos; anula, como el amor, las distancias entre ellos. Como en la compasión, como en el amor, es el gesto y no el discurso el *humus* de esa relación—e incluso la palabra tiene, en esos casos, más las características del gesto que del discurso— (Arendt, 1990a: 86 [87]). La pasión, cualquiera que sea su forma, es entonces antipolítica, incapaz de instaurar un lazo político entre los hombres.

Lo que el amor es en su esfera propia y estrechamente circunscrita, lo es el respeto en el más amplio dominio de los asuntos humanos. El respeto, a la manera de la *philia politikè* aristotélica, es una especie de “amistad” sin intimidad ni

<sup>22</sup> “El amor, debido a su pasión, destruye el ‘en medio de’ que nos relaciona y nos separa de los demás (...) El amor, por su propia naturaleza, no es mundano, y por esta razón más que por su rareza no sólo es apolítico sino antipolítico, quizá la más poderosa de todas las fuerzas antipolíticas humanas” (Arendt, 1989a: 242 [261]). “La fraternidad, que la Revolución Francesa agregó a la libertad e igualdad que siempre fueron categorías de la esfera política del hombre, esa fraternidad tiene su lugar natural entre los reprimidos y perseguidos, los explotados y humillados (...). El humanitarismo de la hermandad raramente conviene a aquellos que no pertenecen al grupo de los insultados o heridos y sólo pueden compartirlo a través de la compasión” (Arendt, 1968: 14 y 16 [24 y 26]). La compasión es la pasión despertada por el sufrimiento ajeno, singular, que sólo puede penetrar desde afuera en el terreno oscuro de la hermandad. En *Sobre la revolución* Arendt desarrolla de manera muy estimulante la idea de que la compasión, siendo un sentimiento puntual, no generalizable, se generaliza y se instrumentaliza como piedad en la Revolución Francesa. Esa generalización acarrea la doble antipoliticidad de la racionalización de la violencia y de la introducción del sentimiento como fundamento e inicio de la acción política. No podré aquí desarrollar más este tema.

proximidad; es una consideración hacia la persona desde la distancia que pone entre nosotros el espacio del mundo, y esta consideración es independiente de las cualidades que admiremos o de los logros que admiremos grandemente (Arendt, 1989a: 243 [262]).

El espacio político es precisamente espacio, distancia, “sin intimidad ni cercanía”; la igualación de lo público es más “fría”, instauro y mantiene una distancia entre los hombres en la cual éstos se muestran en su singularidad. El calor de la fraternidad anula la singularidad. La distanciamiento de lo público es el espacio de su emergencia, de su aparición. Para Arendt, ni el amor, ni la compasión, ni la hermandad, pueden constituir el trasfondo de la acción política. Son incapaces de “traducirse” políticamente y, cuando intentan hacerlo, las bondades de su naturaleza esencialmente privada corren el riesgo de mutar hacia el horror. Ni el calor de la fraternidad ni la intimidad del amor, sólo la amistad comprendida en términos de *philia politikè* —en la senda de Lessing, y contra Rousseau— está interesada en el mundo, permeada por las palabras; sólo la amistad así entendida es humana en tanto mundana, “puesto que el mundo no es humano sólo porque está hecho por seres humanos, y no se vuelve humano sólo porque en él resuena la voz humana, sino sólo cuando se ha convertido en objeto de discurso”.<sup>23</sup>

Lo público es, entonces, en Arendt, inescindible de esta distanciamiento, de esta espacialización; la anulación de la distancia puede ser un *ersatz* térmico para los excluidos o, en el otro extremo, figurar ese abyecto remedo de comunidad en el amontonamiento de cuerpos del sistema totalitario, en el abrazo mortífero del “anillo de hierro del terror”.<sup>24</sup> No hay acción política si no es en la institución de un espacio de

<sup>23</sup> “On Humanity in Dark Times”, en Arendt, 1968: 24 [34]. En Lessing reencuentra Arendt los acordes de la amistad clásica, “que la humanidad debiera ser sobria y templada en lugar de sentimental; que la humanidad se ejemplifica no en la fraternidad sino en la amistad; que la amistad no es íntimamente personal sino que hace demandas políticas y preserva la referencia al mundo” (Arendt, 1968: 25 [35]).

<sup>24</sup> “El proceso implacable por el que el totalitarismo impulsa y organiza a las masas parece como un escape suicida a esta realidad [de la soledad] (...). Es esta íntima coacción (...) la que parece confirmar la identidad de un hombre al margen de todas las relaciones con los demás. Le encaja en el anillo de hierro del terror incluso cuando ya no está solo (...). Destruyendo todo el espacio entre los hombres y oprimiendo a unos contra otros, incluso quedan liquidadas las potencialidades productivas del aislamiento” (Arendt, 1981: 579).

visibilidad, que es simultáneamente igualación de los hombres y distanciaci3n, condici3n de posibilidad de la aparici3n de unos ante otros, en un plano de visibilidad de la singularidad. La hermandad, porque es hermandad de los parias, de los excluidos, porque es calor sin espaciaci3n, est3 excluida de ese espacio “en el que alguien le habla a alguien **sobre** algo que interesa a ambos porque *inter-est*, porque est3 entre ellos” (Arendt, 1990a: 86 [87]).

Retornando a nuestro punto de partida: para Arendt, la experiencia grupal de la acci3n violenta, amparada en los “lazos fraternales”, no puede instituir un espacio de libertad; s3lo puede soldar unos contra otros, en el calor de la hermandad, a hombres igualados en el peligro. Pero debemos preguntarnos si en el tratamiento que hace Arendt de la mortalidad, primero, y de la fraternidad despu3s, establece definitivamente una distinci3n tajante entre lo que es el orden de la acci3n libre que genera un espacio p3blico de visibilidad y singularidad, y la violencia colectiva que instituye una esfera de sentimientos fraternales en el peligro compartido.

Debemos preguntarnos, en primer lugar, si la acci3n violenta no puede ser pensada ella misma en tanto manifestaci3n de una disposici3n *singular* a arriesgar la propia vida, siendo la igualaci3n ante la muerte un *efecto* de esta disposici3n compartida y, en segundo lugar, si la disposici3n particular a arriesgar la propia vida, a3n en la igualaci3n frente a la muerte, no nos deber3a llevar a reconocer —aunque fuera subsidiariamente— en esa acci3n connotaciones propiamente heroicas, en las cuales el brillo del acto tiene prioridad por sobre la vida biol3gica del actor —una mirada que leer3a el hero3smo de la acci3n violenta con ojos te3idos de homerismo.<sup>25</sup> En ese caso, la inmortalidad —la preservaci3n en el espacio com3n, mundano, de las acciones de un actor finito— parecer3a confirmar m3s que anular la experiencia de la acci3n violenta en su calidad de acci3n en estricto sentido. En suma, debemos interrogarnos si efectivamente el emprendimiento

<sup>25</sup> En *¿Qu3 es la pol3tica?* Arendt dedica p3ginas importantes a “lo que en Homero aparece todav3a casi indiferenciado, la potencia [fortaleza - CH] violenta de las grandes gestas y la fuerza arrebatadora de las grandes palabras que las acompa3an”. Lo propiamente hom3rico, se3ala, est3 asociado a la manera en que el combate es percibido, es decir, no solamente como una forma leg3tima, sino en un cierto sentido como la forma suprema del estar-juntos humano. “Esta competencia todav3a ten3a su modelo originario en la lucha, completamente independiente de la victoria o la derrota, que dio a H3ctor y Aquiles la oportunidad de mostrarse tal como eran, de manifestarse realmente, o sea, de ser plenamente reales” (Arendt, 1997: 110).

en común de una acción violenta, dirigida a la *destrucción* de algo en el mundo, implica necesariamente la imposibilidad de que *entre los actores* se genere un espacio público, propicio para la aparición pública de actores singulares.<sup>26</sup>

Y debemos preguntárnoslo, ante todo, porque es la propia Arendt la que nos lleva a dudar de la posibilidad de establecer la distinción anterior de manera definitiva.

### B. INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA VIOLENCIA, INSTITUCIONALIZACIÓN DEL PODER

Uno de los más bellos textos de Hannah Arendt, el prefacio a *Between Past and Future*, es una meditación sobre la brecha entre pasado y futuro, punto de ruptura en el flujo temporal en que la libertad emerge en la acción humana.<sup>27</sup> Tejiendo el comienzo de su texto alrededor de un aforismo del poeta de la Resistencia René Char, Arendt reflexiona sobre el *tesoro de la libertad* con el cual se habían encontrado los hombres de la Resistencia en su lucha contra el nazismo: “¿Cuál era ese tesoro?”, se pregunta Arendt. Y responde: aquellos hombres

...habían sido visitados por primera vez en sus vidas por la aparición de la libertad, no, por cierto, porque actuaran contra la tiranía y contra cosas peores que la tiranía—esto era cierto para cada soldado de las fuerzas aliadas—, sino porque se habían vuelto “challengers”, habían tomado a su cargo la iniciativa y por lo tanto, sin saberlo o sospecharlo, habían comenzado a crear entre ellos aquel espacio público en el que la libertad podía aparecer (Arendt, 1987b: 4).

Aquellos hombres “habían tomado a su cargo la iniciativa”, habían comenzado a actuar.

Esa aparición de la libertad habría de ser breve. Con la derrota del enemigo común, los hombres que habían descubierto juntos aquel tesoro

<sup>26</sup> Es decir, debemos cuestionarnos si no sería preciso distinguir, en la acción violenta, su carácter *objetivo*, en el que ciertamente estamos en presencia de una lógica instrumental, de su carácter revelador del agente, del *quién* de la acción. Al respecto, véase Arendt, 1989a: 180-182 [204-206].

<sup>27</sup> El texto, que comienza como una reflexión sobre la acción como inserción en la brecha del tiempo, se desarrolla luego esencialmente como una reflexión sobre el pensar, y en particular sobre la relevancia política del pensar en las condiciones modernas.

retornarían cada uno a sus asuntos personales, y con su dispersión se perdería el tesoro compartido. Y quienes no quisieran regresar a la indigencia de su comportamiento privado,

...sólo podrían retornar a las querellas vacuas de ideologías en conflicto que, una vez el enemigo común derrotado, ocuparían nuevamente la escena política para dividir a los antiguos camaradas de armas en cliques innumerables que no eran siquiera facciones, y para embarcarlos en las polémicas e intrigas interminables de una guerra de papel (Arendt, 1987b: 4).

Estos párrafos de *Between Past and Future* nos remiten a algunos de los interrogantes que nos planteábamos más arriba: ¿es posible, en la letra misma de los textos de Arendt, discriminar de manera definitiva lo que pertenece a la esfera de la acción libre, acción de la distinción singular en una esfera pública, y lo que es puesto a cuenta de la violencia colectiva, que instituye una esfera de sentimientos fraternales en el peligro compartido?

Porque ¿qué es lo que nos permite diferenciar tajantemente aquello que Arendt denomina violencia colectiva de la experiencia de quienes participaron de la Resistencia en Francia? ¿En qué medida la “coherencia grupal” que cimienta el lazo de la acción violenta no puede ser equivalente a la institución de un espacio público como aquel que Arendt acredita a la Resistencia francesa contra el nazismo?

El “tesoro de la libertad”, la aparición de la libertad, que protagonizan los hombres de la Resistencia, consiste en la generación de un espacio público, común de acción, que se instituye en esa acción en común. No es la “causa” la que define esta experiencia de la acción libre —es por ello que no es un atributo de los soldados de las fuerzas aliadas como tales—. Es la acción conjunta como iniciativa en hechos y palabras la que erige este “espacio de aparición”; es en esta acción conjunta que surge y se actualiza el poder; es en este espacio público igualador donde los hombres se muestran unos ante otros en su singularidad y donde construyen la experiencia de la libertad.<sup>28</sup> Pero debemos notar lo siguiente: en primer lugar, estamos en presencia de actores que participan de una experiencia de violencia colectiva; en segundo lugar, estamos ante una acción *clandestina*: la libertad apa-

<sup>28</sup> Para estos temas, remito al capítulo 5 de *The Human Condition* y a “What is Freedom”, en *Between Past and Future*, pp. 143-171.

rece en un espacio común a los actores, la libertad es ese espacio común que se instituye, *aun cuando permanezca oculto a los ojos de quienes no participan en él.*<sup>29</sup> No se trata tampoco aquí de generar instituciones duraderas, que institucionalicen en forma duradera la libertad, sino de derrotar a un enemigo común. Si debemos atenernos a la distinción de Arendt, se trata aquí de liberación antes que de fundación de la libertad. Y, de hecho, Arendt nos recuerda que una vez derrotado el enemigo común ese espacio habría de desaparecer. Tal vez no sea excesivo sostener que la existencia del enemigo común ha *brindado la ocasión* para la constitución de ese espacio, que una primera amalgama, un primer lazo entre aquellos hombres ha sido instituido por la presencia de un enemigo compartido. Y cuando desaparece ese enemigo, desaparece el espacio que a partir de su existencia —aunque sin resumirse en ella— se había constituido. Se trata, decíamos, de un espacio común generado en una lucha de liberación, sostenida en la presencia de un enemigo común, espacio oculto a los ojos de quienes no participan en él. Y, sin embargo, en esta lucha de liberación, *la libertad puede aparecer* entre los hombres, en ese espacio que se constituye entre quienes han pasado a la acción y han tomado a su cargo la iniciativa.

¿Qué es lo que nos permite juzgar, entre los intersticios de una acción a la vez teñida de violencia y oculta en la clandestinidad, el resurgir de la acción libre? Aquí estamos, en presencia de hombres actuando —en la palabra, sí, pero también en la violencia—. Han tomado en sus manos la iniciativa, ¿pero no podemos decir también, entonces, que han hecho lo mismo —en otros momentos, en otros lugares— quienes han actuado violentamente de manera colectiva? Parece complicado objetar a los actores de la violencia colectiva su condición de actores políticos, si escuchamos en la acción política la doble resonancia de la libertad como origen y como exposición, y si sustraemos de la escena la condición que remite al poder a su capacidad de actualizarse como poder en la continuidad de la acción en común. Parece en ese caso difícil negarle a la violencia colectiva aquello que le es otorgado a la Resistencia: que la acción política, que el

<sup>29</sup> “Así, sin premoniciones y probablemente en contra de sus inclinaciones conscientes, habían sido llevados a constituir, quisieran o no, un espacio público donde —sin la parafernalia de lo oficial y *oculto a los ojos de amigo y enemigo*, todos los asuntos relevantes del país eran tratados en acto y en palabra” (Arendt, 1987b: 3; cursivas de la autora).

poder, que la libertad, puedan encontrar su hogar provisorio en el seno de una comunidad de actores clandestinos, embarcados en una lucha de liberación.

Debemos entonces, antes de concluir, dar cuenta de este último punto: en la argumentación de Arendt respecto de la distinción entre la acción que genera poder y la acción violenta, aparentemente una barrera infranqueable las separa, en la incapacidad de la acción violenta por instituirse de manera duradera como poder. Recordemos que en la reflexión de nuestra autora sobre la revolución —fenómeno político por excelencia en la modernidad— el afán por diferenciar violencia y poder, y en particular por eliminar la violencia del momento de la fundación, se opera a través de la distinción entre los momentos de liberación y de fundación de la libertad. Si la praxis revolucionaria puede ser pensada fuera de toda referencia a la *poiesis*, si ese nuevo comienzo es pensable como acción libre que genera poder al margen de toda idea de violencia y de fabricación —o de violencia *de* la fabricación—, es precisamente porque la distinción de ambos momentos ha puesto la violencia del lado de la destrucción y de la finalidad —la liberación de la opresión— y ha guarnecido al nuevo comienzo como poder sin violencia.

En los párrafos anteriores he querido mostrar que Arendt reconoce en la experiencia de la Resistencia la institución de un espacio de acción libre, aun cuando este espacio sólo dure lo que dura la confrontación con el enemigo común: para decirlo en las palabras de Arendt en *Sobre la violencia*, el espacio que se instituye entre los actores se actualiza en la repetición del peligro. La “condición” de institucionalización duradera parece ausente aquí para atribuirle a la experiencia de los resistentes la posibilidad de la instauración de un espacio político. Y, repitámoslo, lo que une a los hombres de la Resistencia es su común lucha contra la opresión: han tomado la iniciativa para liberarse de la opresión del nazismo.

¿Cómo debemos comprender esto? ¿Porqué la experiencia de la Resistencia francesa puede verse como un ejemplo señalado del surgimiento de la libertad? Tal vez debamos, para concluir, recurrir a otra distinción que ya mencionamos: la existente entre espacio público y espacio político. El ejercicio de la violencia colectiva “hacia fuera” no sería incompatible con la constitución de un espacio de libertad, de aparición pública *entre* los actores, de la constitución en el seno de la comunidad de los participantes de una escena igualitaria, demos-



tración singular, *a pesar de que se tratara de una acción clandestina*. Pero en tanto esta escena pública no contuviera en ella la potencialidad del poder de instituirse duraderamente no estaríamos hablando de un espacio político, ni de una acción propiamente política. Aun así, subsiste más de una molestia en este señalamiento: lo que los hombres de la Resistencia tratan, sostiene Arendt, son “los asuntos relevantes del país”; no es fácil restarle calidad política a ese objeto del *inter-est*. Y, por otra parte, el argumento nos llevaría a plantear la pregunta acerca de cómo podríamos determinar, en la violencia colectiva, aquello que merece la calificación de acción libre y aquello que debe ser considerado comportamiento: si en la violencia colectiva reconocemos un espacio de aparición libre *entre los actores*, en el seno del grupo, más allá de las connotaciones instrumentales —violentas, destructivas o poiéticas— de su acción, debemos interrogarnos cuál es el criterio que nos permite distinguir a los resistentes franceses de un grupo violento o revolucionario de cualquier signo. Sin duda, Arendt descarta la causa como criterio, pero podemos averiguar si en última instancia este camino no nos conduciría demasiado cerca de un juicio en términos de los fines perseguidos.

Entonces, tal vez fuera más fructífero comprender esta tensión de otra manera: la contradicción entre la oposición conceptual neta que establece Arendt entre poder y violencia, y entre el deslizamiento permanente de la acción violenta hacia la acción política, parece estar contenida en la formulación de un concepto de poder que, en el marco de un diagnóstico de una modernidad despolitizada, se ha tornado impotente. Asociada a un concepto de poder liberado de todo componente estratégico, instrumental,<sup>30</sup> profundamente crítica ante el devenir moderno de la política en administración y, a la vez, pensadora política por excelencia, Hannah Arendt no da la impresión de estar dispuesta a dejar de pensar políticamente no obstante sus propios conceptos le cierren a veces el camino para ello.

En el contexto de un mundo en donde la reproducción social se ha instalado como el sentido (despolitizado) de la política no parece haber ya para Arendt otra posibilidad para la libertad que su fulguración sin porvenir; las experiencias de la acción libre habrán de rastreadse en aquellos momentos —escasos, breves— en los cuales los

<sup>30</sup> Concepto que en su exigencia extrema rechaza incluso la idea de ley en términos de mandato, debido al carácter violento que esa noción del derecho supone.



hombres “han tomado la iniciativa”. Considerada como acción, pero como acción impotente, la violencia pierde su diferenciación específica del poder si éste se ha tornado también prácticamente incapaz de plasmarse de manera durable.

Recordemos el argumento central: la fundación política, la erección de instituciones libres, no puede estar asentada sino en el poder, en la acción conjunta de los hombres. La acción violenta no puede ella misma darse estas instituciones; puede, tal vez, crear las condiciones para que surjan pero no puede constituir su esencia. Recordemos también que para Arendt debemos distinguir las experiencias de gobierno propiamente políticas —las asentadas en el poder—, de las formas de gobierno —son en la actualidad abrumadoramente mayoritarias— asentadas en la representación de intereses, donde en el mejor de los casos unos pocos actúan libremente —“se comprometen en aquellas actividades de ‘expresarse, discutir y decidir’ que son en sentido positivo las actividades de la libertad” (Arendt, 1990a: 235 [243])— y en donde la mayoría sólo dispone de poder en el momento de la elección. Pero en la lectura que Arendt establece de la política en la modernidad no se vislumbra algún lugar para un gobierno propiamente político: sólo parece posible reconocer a la política *in statu nascendi*; sólo el origen mismo se ve dotado de las potencialidades del poder, de las características de una acción que podría generar y regenerar el poder. Resulta difícil elucidar, en el contexto del diagnóstico de Arendt y en el marco de su rechazo a la representación, cuál podría ser la forma política que resolviera satisfactoriamente la cuestión de la institucionalización del poder.<sup>31</sup> Tendríamos, entonces, en la modernidad, formas institucionalizadas de dominación política y, por otro, experiencias de nuevos comienzos, de fundación de la libertad, incapaces de realizar el poder institucionalmente de manera duradera.

Junto con esta distinción entre una fundación “política” y una institucionalización “despolitizada”, parece útil retomar la anterior, que recorta esta primera de manera ligeramente modificada: ya no se trata de distinguir el gobierno que ha olvidado su origen en el po-

<sup>31</sup> Conuerdo con P. P. Portinaro en que el rechazo arendtiano de la representación es el rechazo de la solución moderna para la actualización de la autoridad depositada en el origen, como así también en el carácter no sólo insatisfactorio e ilusorio, sino regresivo en términos de la propia idea arendtiana de libertad pública, de la alternativa de “aristocracia consiliar” formulada en el capítulo 6 de *On Revolution*. Véase Portinaro, 1994.

der de actuar juntos, del propio poder de actuar juntos como sede de toda legitimidad, sino de diferenciar este poder de actuar juntos según su carácter efímero o duradero. En su lectura del mundo homérico, recordábamos, Arendt distinguía la escena pública y la escena política: en su diagnóstico reconoceríamos a la vez la crisis del espacio político y la reducción de las ocasiones para la acción pública. Podríamos afirmar que, aun en las condiciones del ocaso epocal de la escena política, es decir, de la desaparición de un espacio circunscrito para la acción política —la ciudad—, que garantiza no sólo la escena para la aparición de los actores sino también para la preservación y la transmisión de su memoria, resurgiría, sí, de tanto en tanto, fugazmente, ese espacio público evanescente, fulguración de luz, en el cual los hombres públicos se muestran en su acción, pero que se desvanece con el retorno de los actores al hogar.<sup>32</sup> No habría ya lugar para la política entendida como materialización del poder de actuar juntos, si exigiéramos para ella a la vez el carácter público, igualitario y *estabilizador* de la posibilidad de repetición de la acción —hechos y palabras—, que tienen por objeto el mundo común, “los asuntos relevantes” de la comunidad. Permanecería siempre la posibilidad, inscrita en la natalidad, en la potencialidad del hombre en tanto comenzador y nuevo comienzo, para la aparición y reaparición de espacios para la acción pública.

En ese registro, la descripción arendtiana de la imposibilidad del poder para actualizarse duraderamente —para instituirse políticamente— en el descarrilamiento moderno hacia la primacía de la producción y del trabajo, la dificultad de las revoluciones y de las experiencias de consejos por instituir en forma prolongada la libertad, es decir por plasmar institucionalmente la libertad pública más allá del momento revolucionario, y su diagnóstico general sobre la retracción de la acción en el mundo moderno, situaría al concepto mismo de poder —en las condiciones modernas de la política— en un papel

<sup>32</sup> “Si bien en el mundo que se abre a los valientes, los aventureros y los emprendedores surge ciertamente una especie de espacio público, éste no es todavía político en sentido propio. Evidentemente este ámbito en que irrumpen los emprendedores surge porque están entre iguales y cada uno de ellos puede ver y oír y admirar las gestas de todo el resto, gestas con cuyas leyendas el poeta y el narrador de historias podrán después asegurarles la gloria para la posteridad (...) Este espacio público sólo llega a ser político cuando se establece en una ciudad, cuando se liga a un sitio concreto que sobreviva tanto a las gestas memorables como a los nombres de sus autores, y los trasmita a la posteridad en la sucesión de generaciones” (Arendt, 1997: 74).

eminentemente, si no exclusivamente, crítico de la *política* en la modernidad y lo confinaría a la ocasión, cada vez menos frecuente, de la aparición de una acción *pública* que no se realiza políticamente.<sup>33</sup>

Ahora bien: si fuese cierto que el concepto de poder de Arendt se hubiera tornado en última instancia un concepto de un potencial exclusivamente crítico, y un concepto prácticamente *impotente* en lo que se refiere a su politicidad, la imposibilidad de la acción violenta por plasmarse duraderamente en instituciones libres no constituiría una característica discriminatoria respecto de la acción considerada por Arendt como propiamente política, de la acción en tanto generación de poder. Podría seguir siendo cierto que la violencia es incapaz de plasmarse en instituciones duraderas, pero esto no la distinguiría (ya) del poder en sí. No existiría en la modernidad una posibilidad para la institucionalización duradera de un régimen de libertad política. Ni la violencia colectiva *ni la experiencia del poder* serían capaces de instituir la libertad de manera duradera. Por cierto, se trataría de dos imposibilidades de signo diferente, una inscrita en el concepto mismo de la violencia, y otra en el diagnóstico político de la modernidad; pero lo que nos importa aquí es que esa imposibilidad *práctica*<sup>34</sup> dejaría situados a la violencia y al poder *frente* a una esfera de la política entendida como administración: en un mundo que hubiera vaciado de sentido propiamente político a la esfera de tramitación de los asuntos comunes, el poder y la violencia aparecerían como fenómenos impotentes, a los cuales sólo podría caberles el papel político de la crítica —política en un caso, antipolítica en el otro— de la política despolitizada.

Anulada la posibilidad para un poder que se actualizara en su ejercicio, anulada la instancia de un régimen de libertad política en un sentido pleno, la libertad política se manifestaría únicamente en ciertos momentos excepcionales en los cuales los hombres se convertirían en *challengers* y tomaran la iniciativa. En un mundo en donde la acción política, entendida como institucionalización del poder, se ha-

<sup>33</sup> Por cierto, podemos preguntarnos si este papel eminentemente crítico de la política realmente existente no sería propio del concepto de poder en Arendt como tal, es decir, si éste no tiene exclusivamente una fuerza utópica de crítica de toda forma posible de institucionalidad política —lo cual, por cierto, no es poco.

<sup>34</sup> Recordemos de todos modos que el argumento de Arendt en *On Violence* no insiste en la imposibilidad conceptual, sino que sostiene allí simplemente que “no conozco cuerpo político alguno que haya jamás sido fundado sobre la igualdad ante la muerte y su actualización en la violencia” (Arendt, 1970: 68-69 [168]).

bría mostrado impotente, y en donde la aparición misma de la acción se haría cada vez más esporádica, la violencia colectiva podría aparecer como el reducto de una de las últimas formas de acción pública.

Llegados hasta aquí, nuestras certezas se han erosionado. ¿Cómo juzgar, entonces, la violencia, si encontráramos allí uno de los últimos reductos de la acción? ¿Cómo juzgar la violencia si en la acción violenta pudiéramos reconocer al hombre en su más alta capacidad, como actor libre?<sup>35</sup>

La violencia, como forma de acción, sería *política* —podría ser política— si comprendiéramos por ello la capacidad del hombre de introducir lo nuevo en el mundo; pero sería también siempre una forma de acción *antipolítica* en la medida en que lo que introduciría en el mundo, siendo un nuevo comienzo, no contribuiría a la institucionalización duradera de la libertad —el *sentido* de la acción no se leería en la generación y la conservación de poder. Sería política si encontráramos en ella los caracteres propios de la acción libre; sería antipolítica, si actuando sobre el mundo con las premisas de la fabricación, pretendiendo moldear los asuntos humanos conforme a sus fines, se mostrara altamente lesiva para la posibilidad de la institución duradera de una esfera estrictamente política. Una vez más, la acción violenta sería, sí, una forma de acción, pero una forma de acción que sólo contribuiría a hacer más remota la posibilidad —ya escasa— de una actualización duradera del poder de actuar juntos: acción política de destrucción de la posibilidad de la política.

En un mundo en el cual la posibilidad de la acción y de la institucionalización del poder se ve cada vez más remota a ojos de Arendt, la acción violenta se nos ha revelado como una de las escasas formas de acción. Partiendo de una oposición frontal entre poder y violencia, nos hallamos frente a una cercanía sorprendente y, por qué no, irritante, producto de la común pertenencia de ambas formas del actuar juntos al ámbito de la acción, en un contexto donde la acción parece abandonar el terreno del quehacer humano.

En su preocupación por sustraer del concepto de poder todo elemento estratégico, todo elemento de violencia, la exigencia de Arendt parece haber condenado dicho concepto a la impotencia. Y esa impotencia ha terminado por acercar al poder nuevamente a la violencia.

<sup>35</sup> ¿Es necesario aclararlo? En esta lectura no sería la violencia como tal la que generara poder; pero podría, sí, ser la ocasión para la configuración de un espacio de aparición para la acción libre.

**BIBLIOGRAFÍA**

Arendt, Hannah

- 1968 *Men in Dark Times*, Harcourt, Brace and World, Nueva York.
- 1970 *On Violence*, Harcourt, Brace and World, Nueva York.
- 1973a *Sobre la violencia*, en *Crisis de la República*, Taurus, Madrid.
- 1973b “La mentira en política”, en *Crisis de la República*, Taurus, Madrid.
- 1981 *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza Universidad, Madrid.
- 1987a “Truth and Politics” en *Between Past and Future*, Penguin.
- 1987b *Between Past and Future*, Penguin.
- 1988 *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid.
- 1989a *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago.
- 1989b “L’Amérique est-elle par nature une société violente?”, en *Penser l’Événement*, Bélin.
- 1990a *On Revolution*, Penguin Books.
- 1990b *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Barcelona.
- 1993 *La condición humana*, Paidós, Barcelona.
- 1997 *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona.

Portinaro, P.P.

- 1994 “La política como comienzo y el fin de la política”, en C. Hilb, comp., *El resplandor de lo público – en torno a Hannah Arendt*, Nueva Sociedad, Caracas.