

Violencia y contingencia de la acción política en Hannah Arendt y Maurice Merleau-Ponty.

Violence and Contingency of Political Action in Hannah Arendt and Maurice Merleau-Ponty.

Diego Paredes Goicochea

Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales,

Instituto de Investigaciones Gino Germani. CONICET.

Universidad Nacional de Mar del Plata, Facultad de Humanidades.

Correo electrónico: dfparedesg@gmail.com.

Resumen:

El propósito de este artículo es contrastar las interrogaciones de Hannah Arendt y Maurice Merleau-Ponty con respecto al vínculo entre violencia y contingencia de la acción política. Intento mostrar que, si bien ambos pensadores comparten que la acción tiene un carácter incierto e imprevisible, para Arendt la violencia se opone a la política en cuanto se erige como medio ordenador y controlador de la contingencia de la acción, mientras que, para Merleau-Ponty, la violencia es parte constitutiva de la ambivalencia que caracteriza a la acción entre varios. Al final del artículo discuto el lugar de esta ambivalencia en el pensamiento de Arendt sobre la violencia.

Palabras clave:

Acción, contingencia, violencia, Hannah Arendt, Maurice Merleau-Ponty.

Abstract:

The purpose of this article is to contrast Hannah Arendt and Maurice Merleau-Ponty's thoughts regarding the connection between violence and the contingency of political action. Although both thinkers consider that action is uncertain and unpredictable, I intend to show that for Arendt violence is opposed to politics because it is a means of controlling and ordering the contingency of action, while for Merleau-Ponty violence is a constitutive part of the ambivalence that characterizes action in plural. At the end of the article I discuss the place of this ambivalence in Arendt's thought on violence.

Keywords:

Action, Contingency, Violence, Hannah Arendt, Maurice Merleau-Ponty.

En una carta escrita en la primavera de 1959, Hannah Arendt le comunica a su editor Klaus Piper que su proyecto de libro *Introducción a la política*¹ debería comenzar con un primer volumen dedicado a la guerra y a la revolución. Convencida de que son los acontecimientos concretos los que solicitan al pensamiento, la autora afirma que una introducción a la política escrita en el siglo XX tendría que considerar ese inicio, aun cuando “las guerras y las revoluciones quedan fuera del ámbito político en sentido propio” (Arendt, 1997: 148). Así, en esta carta Arendt no sólo enfatiza el carácter situado de su reflexión, sino que insiste en un juicio que se encuentra presente en algunos de sus textos de la década de los cincuenta y que más adelante será determinante en sus escritos posteriores: las guerras y las revoluciones quedan excluidas del espacio estrictamente político porque “están bajo el signo de la violencia y no, como la política, bajo el signo del poder” (1997: 148)². Apelando a su conocido hábito de trazar distinciones, Arendt manifiesta aquí, como en otros momentos de su obra, que violencia y política tienen un carácter heterogéneo y, por tanto, deben ser radicalmente diferenciadas.

Sin embargo, esta distinción no le impide preguntarse por el rol de la violencia en la política; una pregunta que no sólo apunta hacia las consecuencias de la equiparación de estos dos fenómenos en el horizonte de experiencia del siglo XX, sino que, como quisiera sugerir a continuación, puede servir como punto de partida para examinar el tipo de encuentro que se da entre ellos.

¹ Según Jerome Kohn, la idea de escribir este libro en alemán, cuyo título tentativo era *Einführung in die Politik*, surgió durante una visita de Arendt a Karl Jaspers en 1955 (Arendt, 2005: viii). Aunque la autora trabajó en este proyecto desde 1956 a 1959, jamás lo terminó. Sin embargo, los materiales relacionados con el libro fueron publicados en una edición de 1993 a cargo de Ursula Ludz (Arendt, 1997).

² En la introducción a *Sobre la revolución*, Arendt afirma lo siguiente: “En la medida en que la violencia desempeña un papel importante en las guerras y revoluciones, ambas tienen lugar por fuera del ámbito político en sentido estricto, a pesar del enorme rol que han tenido en la historia” (2014: 27). Sin embargo, no hay que olvidar las siguientes palabras de Arendt en esa misma introducción: “Pero que quede claro que ni siquiera las guerras, por no hablar de las revoluciones, están determinadas totalmente por la violencia” (2014: 26). Este punto es muy importante para comprender la conexión que Arendt señala, en *Sobre la revolución*, entre las revoluciones, como acontecimientos políticos, y las experiencias del comienzo y de la libertad.

Aunque Arendt no ignora “el enorme papel que la violencia ha desempeñado siempre en los asuntos humanos” y “en la historia de todos los pueblos de la humanidad” (2015: 18; 1997: 132), no por eso concluye que la violencia sea constitutiva de la política. Por el contrario, comprendida como una actividad de tipo instrumental, la violencia tiene un efecto perverso sobre la acción política; interviene sobre la condición humana de la pluralidad y sobre la capacidad humana de comenzar hasta vaciarlas de sentido. Si, según Arendt, la acción es política precisamente porque es una iniciativa que no puede prescindir de la presencia de los demás y no nos dice nada sobre su desenlace, la violencia es antipolítica en cuanto amenaza la condición plural de la vida en común y el carácter inesperado y contingente de la acción.

Ahora bien, la delimitación clara de la frontera entre violencia y política que aporta el pensamiento de Arendt trae consigo una clara ventaja: la distinción conceptual es una suerte de antídoto contra la confusión irreflexiva entre estos dos fenómenos que frecuentemente aparecen combinados. Pero el punto ciego de esta distinción, como sucede con otras distinciones que recorren el pensamiento político arendtiano, es justamente la reflexión sobre el entrelazo; me refiero no sólo al vínculo entre los elementos diferenciados, sino a su posible imbricación e inseparabilidad. Para entrar a explorar en las páginas siguientes las dificultades de esta relación entre violencia y política, quisiera contrastar la perspectiva de Arendt con algunos textos del periodo de posguerra en los que Maurice Merleau-Ponty interroga la cuestión de la violencia. Pero, de manera más precisa, me propongo circunscribir este contraste a la pregunta sobre el vínculo entre la violencia y la contingencia de la acción política.

La violencia instrumental frente a la contingencia de la acción

El siglo XX “ha resultado ser, como Lenin predijo, un siglo de guerras y revoluciones” (Arendt, 2015: 11). Esta frase, que se encuentra al inicio de *Sobre*

violencia, ya había sido utilizada por Arendt –con algunas variaciones– para comenzar *Sobre la revolución*³ y algunos años antes para presentar su proyecto inconcluso *Introducción a la política*⁴. En algunos de los fragmentos que conocemos de este proyecto, Arendt conecta esta afirmación con la pregunta por el rol de la violencia en la política. El problema que tiene a la vista, después de la experiencia totalitaria pero también ante la amenaza de la bomba atómica, es la para ella nefasta identificación entre política y violencia: si las guerras y las revoluciones “son las experiencias fundamentales de nuestro tiempo, entonces nos movemos esencialmente en el campo de la violencia y por este motivo estamos inclinados a equiparar acción política y acción violenta” (Arendt, 1993: 132). De ahí que no sea un hecho menor la relevancia del trabajo conceptual realizado por la autora para distinguir, en diferentes momentos de su obra, el carácter de estas dos actividades.

Sin embargo, el término “violencia” no es abordado de una única manera en el pensamiento arendtiano. Cuando Arendt se refiere a la tradición, y en especial a la vida en la antigua Grecia, como sucede por ejemplo en sus manuscritos sobre Marx, en ciertos momentos de *La condición humana*⁵ o de *Sobre la revolución*, la violencia es comprendida, por un lado, como una actividad prepolítica⁶, confinada al ámbito doméstico y, por tanto, vinculada al dominio de las

³ “Guerras y revoluciones han caracterizado hasta ahora la fisonomía del siglo XX. Parece como si los acontecimientos se hubieran precipitado a fin de hacer realidad la profecía anticipada por Lenin” (Arendt, 2014: 13).

⁴ Por ejemplo: “La época de guerras y revoluciones que Lenin presagió a nuestro siglo y que ahora realmente vivimos” (Arendt, 1997: 131).

⁵ Por ejemplo, en relación con la vida de la *pólis*: “Para el modo de pensar griego, obligar a las personas por medio de la violencia, mandar en vez de persuadir, eran formas prepolíticas para tratar con la gente cuya existencia estaba al margen de la *pólis*” (Arendt, 1993: 40). “Debido a que todos los seres humanos están sujetos a la necesidad, tienen derecho a ejercer la violencia sobre otros; la violencia es el acto prepolítico de liberarse de la necesidad para la libertad del mundo” (Arendt, 1993: 44).

⁶ Como una actividad que le permitía al ser humano liberarse de las obligaciones necesarias para vivir: “A diferencia de toda forma de explotación capitalista, que persigue primeramente fines económicos y sirve al enriquecimiento, los Antiguos explotaban a los esclavos para liberar completamente a los señores de la labor [*Arbeit*], de manera que éstos pudieran entregarse a la libertad de lo político. Esta liberación se conseguía por medio de la coacción y la violencia, y se basaba en la dominación absoluta

necesidades vitales o, por otro lado, como una actividad extrapolítica, como “la *ultima ratio* de las relaciones entre naciones” (2006: 22). En cambio, al referirse a los rasgos fenoménicos de la violencia, Arendt subraya principalmente su carácter instrumental y su rol en el proceso de fabricación⁷.

Entendida como una actividad pre-política o extra-política, la violencia es fundamentalmente lo opuesto del discurso. Como lo sostiene Arendt, “la violencia, a diferencia de todos los otros tipos de acción humana, es muda por definición” (2007: 34)⁸. Si la política está indisolublemente ligada a las palabras y a la persuasión, la violencia se encuentra por fuera de sus fronteras. Pero no sólo porque carezca de la capacidad del discurso, sino porque la palabra pueda quedar en estado de indefensión frente a ella. Por eso donde la violencia gobierna absolutamente, como sucedió en los campos de concentración de los regímenes totalitarios, “todo y todos deben guardar silencio” (2014: 26).

Pero la violencia no sólo se opone al discurso. Por su naturaleza instrumental atenta también contra la acción política, especialmente contra su carácter contingente. Según Arendt, toda reificación, toda creación que busque transformar la naturaleza para obtener determinado material o incluso para formar un mundo de objetos, atraviesa por un momento de destrucción. En palabras de la autora, hay una “inevitable violencia inherente a todos los procesos humanos de producción [*Herstellung*]” (1997: 101)⁹. Por esta razón, cuando se utiliza la violencia para deshacer el mundo de objetos, se destroza una

que cada amo ejercía en su casa. Pero esta dominación no era ella misma política, aun cuando representaba una condición indispensable para todo lo político” (Arendt, 1997: 69). Pero también como un fenómeno natural: “Lo que es innegable es que la fuerza de los hombres, tanto la productiva como la de la labor, es un fenómeno natural, que la violencia es una posibilidad inherente a dicha fuerza y, por lo tanto, también natural y, finalmente, que el hombre, mientras sólo tenga que habérselas con fuerzas naturales, permanece en un ámbito terreno-natural al que él mismo y sus fuerzas, en cuanto ser vivo orgánico, pertenece” (1997: 102-103).

⁷ Por ejemplo, Arendt (1993: 160, 171, 247-248; 2006: 111; 2014: 343; 2015: 12, 62-69). Para una discusión a fondo y muy sugerente sobre los diferentes sentidos y las dificultades del lugar de la violencia en la obra de Arendt, véase Hilb (2016: 32).

⁸ Véase también, entre otros, Arendt (1993: 40 y 203; 2014: 26).

⁹ Arendt expone este mismo argumento en *La condición humana*. Véase Arendt (1993: 160).

creación humana y, de este modo, “la misma fuerza que destruye al mundo y ejerce violencia sobre él es todavía la misma fuerza de nuestras manos, que violentan la naturaleza y destruyen algo natural [...] para formar mundo” (1997: 101). Pero, ¿qué sucede cuando la violencia se utiliza para destruir un mundo de relaciones humanas, esto es, un mundo que no nace de la producción, sino de la acción y del discurso?

Esta última pregunta está estrechamente conectada con la preocupación arendtiana por la irrupción de la violencia en las revoluciones y guerras. Las revoluciones modernas, con la excepción de la norteamericana, parten de la convicción de que es posible *producir* un nuevo cuerpo político utilizando únicamente la violencia¹⁰, las guerras cuando son totales, como aquellas que tuvieron lugar en el siglo XX, no dejan “piedra sobre piedra ni hombre junto a hombre” (Arendt, 1997: 106). En otras palabras, cuando una actividad como la violencia transgrede el ámbito de la producción e ingresa en la esfera de los asuntos interhumanos, termina por aplicar la lógica de medios y fines –la racionalidad de la fabricación¹¹– a las relaciones propiamente políticas. Esto no sólo tiene un impacto en el espacio *entre*, en el vínculo plural que, para Arendt, caracteriza a la política, sino, como ya lo anticipaba, en el carácter indeterminado e imprevisible de la acción humana.

Según la autora, uno de los rasgos más remarcables de la acción es que ésta se manifiesta como un comienzo inédito que no nos dice casi nada sobre su desenlace. De la iniciativa humana sólo se puede esperar lo inesperado, lo

¹⁰ “Esto ha llamado la atención especialmente en las series de revoluciones, características de la Edad 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, 1993: 248).

¹¹ Cabe aclarar que esto no quiere decir que la violencia se identifique plenamente con el modelo de la fabricación. Aunque, según Arendt, la violencia es instrumental y hay un elemento de violencia y de violación presente en toda fabricación, a diferencia de esta última, la violencia es incapaz de crear un mundo de objetos. Así pues, violencia y fabricación no son equiparables sin más, pero “es cierto que la violencia, sin la que no podía darse ninguna fabricación, siempre ha desempeñado un importante papel en el pensamiento y en los esquemas políticos basados en una interpretación de la acción como construcción [*making*]” (Arendt, 1993: 247).

“infinitamente improbable” (1993: 202). Dado de que la acción no es posible en aislamiento, todo acto se manifiesta en una red de relaciones humanas en la que es imposible comandar su resultado. Así, la condición de la pluralidad le impide al actor ser dueño y soberano de lo que pone en marcha. En contraste con la actividad de fabricación, la acción política se caracteriza por este carácter anónimo del autor, pero también por su imprevisibilidad e irreversibilidad (Arendt, 1993: 241). En su relación con otros, el actor es tanto agente como paciente, la productividad inmoderada de su acción establece nuevas relaciones, y, por lo tanto, las consecuencias de sus actos son ilimitadas y su sentido imprevisible. Pero además estas consecuencias no pueden ser revertidas, incluso cuando puedan llegar a exceder o a contradecir las expectativas del actor. A diferencia de lo que ocurre con las cosas producidas, los actos no pueden ser deshechos.

El mundo de relaciones humanas en el que, según Arendt, se manifiesta la política, es inseparable de esta contingencia de la acción. Pero es justamente frente a esta fragilidad e incertidumbre que interviene la actividad antipolítica de la violencia. Su intervención busca introducir la confiabilidad y la previsibilidad de la racionalidad medios-fines en el ámbito indeterminado de los actos y las palabras. Por lo tanto, la violencia no sólo es un medio que sirve al fin de la dominación, en el sentido del sometimiento coercitivo de un ser humano a otro, sino un medio de dominio [*mastery*] que aspira a controlar las iniciativas humanas. Ella desempeña, entonces, un papel esencial en la interpretación de la acción en términos de fabricación, puesto que contribuye a que la política sea vista como un proceso análogo al de la producción de determinado objeto, esto es, como la transformación de un material, en este caso humano, según la voluntad de uno o de unos pocos que pretenden ser dueños y señores de su propia obra.

Según *La condición humana*, en la edad moderna, donde reina la convicción de que el “ser humano únicamente puede conocer lo que hace”, la violencia es

glorificada como *medio* privilegiado de la sustitución de la acción por la fabricación (1993: 248). En los fragmentos del proyecto *Introducción a la política*, en los que Arendt deja entrever su preocupación por una violencia que se ha vuelto total y que en consecuencia ha sobrepasado sus propios límites, esta glorificación se traduce en la aniquilación de las relaciones interhumanas. La violencia no sólo se presenta como un medio efectivo para controlar la contingencia de la acción, sino incluso como el instrumento que puede llegar a eliminar completamente esta contingencia. Tanto en la experiencia totalitaria como en la amenaza de las armas atómicas, lo que se busca aniquilar es la pluralidad, es decir, la condición misma de toda vida política. Así pues, de la construcción del espacio público según el modelo del fabricante se pasa a la liquidación definitiva del *entre* que vincula a los actores en un ámbito común. En ambos casos la violencia se muestra como un medio para confrontar los riesgos inherentes a la acción, provocados por su carácter azaroso e impredecible.

De ahí que, como ya ha sido mencionado, Arendt insista a lo largo de su obra en que acción política y acción violenta deben ser radicalmente distinguidas. No sólo son dos actividades de naturaleza diferente, sino además su confusión, la invasión de la violencia en el ámbito político, puede anular la posibilidad de actuar. Pero esto es así, entre otras razones, porque Arendt entiende que el espacio político no es un espacio de dominación. Aquello que se experimenta en la acción en plural no es la coerción ni la opresión de unos sobre otros, sino la libertad¹². Por eso la violencia, que utiliza instrumentos de dominio y coacción, se muestra como lo otro de la acción, en especial cuando ella es acción concertada que genera poder¹³. Para Arendt, el poder no se define por una relación de mando-obediencia ni es el producto de la potencia de un solo

¹² Tanto en el sentido de poder comenzar algo nuevo (Arendt, 1997: 66; 2014: 51-52) como en la participación de los asuntos públicos (Arendt, 2014: 49).

¹³ "Poder corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente" (Arendt, 2015: 60). "El mundo de relaciones no ha nacido por la fuerza o por la potencia de un individuo sino por la de muchos que, al estar juntos, generan un poder ante la cual la más grande fuerza del individuo es impotente" (Arendt, 1997: 106).

individuo, nace de los muchos, depende del número y del consentimiento, pero además, a diferencia de la violencia, es un “fin en sí mismo” (Arendt, 2015: 70). Por lo tanto, como sucede con la acción, el poder tampoco es del orden de la fabricación. Es por eso que la violencia puede llegar a destruirlo, pero “es absolutamente incapaz de crearlo” (2015: 76).

Así pues, la violencia, en su acepción instrumental, es lo otro de la política en cuanto se erige como medio ordenador y controlador de la contingencia de la acción, pero también en cuanto puede llegar a demoler el poder que emana de la acción conjunta. De este modo, la violencia se encuentra en las márgenes de la política, como una exterioridad amenazante, como una actividad que ciertamente puede llegar a intervenir en la vida en común, pero cuya intervención está ligada a un riesgo que no es el de la incertidumbre y el azar del vínculo político, sino justamente el de la disolución de dicho vínculo. Aunque en determinados casos la violencia pueda llegar a crear vínculos entre los seres humanos, por ejemplo los que emergen en la coherencia grupal de las acciones militares o revolucionarias (Arendt, 2015: 88), este tipo de lazos no son políticos para Arendt. El lazo que genera la acción en plural no es de naturaleza identitaria o comunitaria, sino una relación que instituye un espacio de visibilidad donde los actores se revelan en su distinción y singularidad. Como ya ha sido mencionado, es en esta manifestación plural que las cosas siempre pueden ser de otra manera, que los actores no saben exactamente lo que hacen y que las acciones políticas pueden realizar lo contrario de lo esperado. Pero no es de esta incertidumbre de la vida política que nace la violencia. Ella es de otro orden y, como he intentado mostrar hasta el momento, su intervención en la política se caracteriza, entre otras cosas, por el propósito de dominar las manifestaciones imprevistas de la acción entre varios.

Contingencia de la política e irrupción de la violencia

Como en el caso de Arendt, el interés de Merleau-Ponty por el tema de la violencia se encuentra conectado con las guerras y las revoluciones. Tanto en “La guerra tuvo lugar”, escrito apenas un mes después de la rendición de Alemania en 1945, como en *Humanismo y terror*, donde el foco es puesto en los procesos de Moscú de 1936-38, Merleau-Ponty sostiene que la violencia irrumpe en la historia en medio de una especie de situación límite o circunstancia de crisis en la que la política no se define principalmente por la administración de un régimen o de un derecho establecido. En vez de experimentar la estabilidad de lo que Charles Péguy llamaba un *período* histórico, se vive en una *época*, en “uno de esos momentos en que el fundamento tradicional de una buena nación o sociedad se hunde y donde, de buen o mal grado, el hombre debe reconstruir por sí mismo las relaciones humanas” (1986: 11). Bajo esta perspectiva, la violencia no suspende a la política, sino que la instala en un escenario de anormalidad. La teoría de la suspensión sólo es defendible, para Merleau-Ponty, desde la óptica de un liberalismo mistificador que, amparado en la pureza de los principios, excluye la hipótesis revolucionaria y soslaya el problema de la guerra.

Así pues, en vez de trazar una línea divisoria entre política y violencia, Merleau-Ponty destaca la tensión entre estos dos fenómenos, enfatiza en esta relación ambigua y contradictoria que se visibiliza con mayor luminosidad en tiempos excepcionales. En épocas de guerra, por ejemplo, se observa más claramente en qué consiste la política exterior o la política social de determinado Estado. Se vislumbra hasta qué punto esta política puede hacer sistema con la opresión colonial, con la represión policial o con la explotación laboral y en qué medida la “no-violencia” que profesa puede ser tan sólo un eufemismo para la “violencia establecida”. En épocas de revoluciones, se puede contemplar la hipótesis de una “violencia que se supere en el sentido del porvenir humano” (Merleau-Ponty, 1986: 12). Esto es, se puede pensar que no todas las violencias

son iguales, que existe una violencia que busca transformar las relaciones humanas y crear un nuevo ordenamiento político donde ella sea finalmente suprimida.

Pero se podría sostener que la anterior no es la posición de Merleau-Ponty sino la de Marx y el marxismo, que en sus textos del periodo de posguerra el filósofo francés sólo busca comprender el drama político de la guerra y de la revolución y que su deseo de comprensión no es nunca posición, tesis acabada¹⁴. Por un lado, es innegable que la distinción entre violencia establecida y violencia revolucionaria es de herencia marxiana, pero también es cierto que, de alguna manera, en estos textos el marxismo le enseña a Merleau-Ponty lo que él busca (Lefort, 2012: 93)¹⁵. Por otro lado, el deseo de comprensión no debe ser confundido con la mirada supuestamente impoluta del observador que se quiere imparcial. Merleau-Ponty no sólo comparte con Marx la idea de que “la historia no se explica sino desde dentro de sí misma” (Lefort, 2012: 133), sino, en consecuencia, la postura de que no hay pensamiento separado del mundo, de que toda conciencia está condicionada, anclada en una situación histórico-social determinada¹⁶. Pero esto justamente lo que le permite a Merleau-Ponty encarar la violencia sin esconderla detrás del respeto por la ley¹⁷ o elogiarla de acuerdo a su

¹⁴ En una entrevista de Georges Charbonnier, en 1959, Merleau-Ponty sostiene, retrospectivamente, que el objetivo principal de *Humanismo y terror* era sólo “comprender” (2016: 198). Véase también al respecto el prefacio de *Humanismo y terror*, especialmente, 1986: 19.

¹⁵ Según Claude Lefort, “el procedimiento de Merleau-Ponty es, pues, desde esta época, singular: no razona como marxista, y sin embargo pretende llamar a la verdad de la obra del fundador a los que, por motivos opuestos, desfiguran su sentido; no la restituye para atenerse a ella, pero tampoco para superarla, ese proyecto supondría un poder que él no tiene” (2012: 85). Para una discusión más amplia sobre la relación entre Marx y Merleau-Ponty, véase Paredes Goicochea (2017); Coole (2007); Cooper (1979); Eiff (2014); Kruks (1981) y Revault d’Allones (2001).

¹⁶ De hecho en *Humanismo y terror* se encuentran afirmaciones como esta: “Haber aprendido a confrontar las ideas con el funcionamiento social que ellas animan, nuestra perspectiva con la de los demás, nuestra moral con nuestra política, es un mérito definitivo del marxismo y un progreso de la conciencia occidental. Toda defensa de Occidente que olvide esas verdades primeras es una mistificación” (1986: 226).

¹⁷ En el Estado liberal, la violencia es “puesta fuera de la ley y suprimida en forma efectiva en el comercio de las ideas, pero mantenida en la vida real bajo la forma de la colonización, de la desocupación y del salario” (Merleau-Ponty, 1986: 149).

promesa futura. Merleau-Ponty comprende la violencia desde las situaciones límites de la política, porque en ellas se evidencia de manera más diáfana el lazo conflictivo entre conciencias situadas y se pone de manifiesto que los valores no son nada sin su traducción en los hechos, sin su conexión con la práctica.

Es este problema de la coexistencia humana el que está en juego en la manera como Merleau-Ponty comprende la actuación de Bujarin en los procesos de Moscú. La explicación de Arthur Koestler, en *El cero y el infinito*, sobre la capitulación de Rubashov –que es una especie de personaje-síntesis de diferentes víctimas de los procesos– es a todas luces insatisfactoria para Merleau-Ponty, ya que al recurrir al conflicto entre subjetividad y objetividad no da cuenta de la ambigüedad a la que se enfrenta el actor en una situación límite: en épocas de revolución y ante la inminencia de la guerra, cualquier oposición o divergencia política puede tornarse en traición. En esa coyuntura excepcional, violencia y contingencia se entremezclan. Las decisiones fundamentales deben ser tomadas, pero nada ni nadie puede garantizar su desenlace: “Gobernar, como se dice, es prevenir; y la política no puede justificarse sobre lo imprevisto. Pero lo imprevisible existe. Esa es la tragedia” (Merleau-Ponty, 1986: 27). Hay una contingencia del porvenir que da cuenta de la violencia, provenga esta última del poder o de los opositores (1986: 30). La acción, al ser siempre acción entre varios y al desplegarse en una coyuntura histórica cuyo sentido es inaprensible, puede producir algo distinto a lo que se proponía inicialmente. Este vértigo que acompaña a la vida en común se explica por la ausencia de una garantía objetiva que sea capaz de comandar de manera inequívoca el sentido de los actos y las decisiones políticas de los actores.

En esta comprensión de la contingencia en la política, Merleau-Ponty retoma el pensamiento de la indeterminación que recorre sus textos de posguerra. Como sucede en el caso de la obra de arte, en la política la “más alta razón es vecina de la sinrazón” (1977: 28). Así como Cézanne se preguntaba si su pintura tenía sentido y conducía a alguna parte, el actor político “no está seguro

de que el mundo humano sea posible” (1977: 29). Dado que la razón no puede escindirse de la experiencia ni de sus contradicciones, existe siempre un riesgo en la vida colectiva, una posibilidad de fracaso que amenaza el vínculo político¹⁸. No es precisamente la concordia lo que caracteriza a las relaciones humanas. Junto al principio de comunión se encuentra un principio de lucha: la acción política es impura, “es acción de uno sobre otro” (Merleau-Ponty, 1986: 26). La dominación atraviesa a la acción entre varios y la violencia es también parte constitutiva del lazo entre conciencias encarnadas.

De esta forma, Merleau-Ponty no quiere simplemente retomar los dilemas de la violencia establecida y de la violencia revolucionaria. Aunque le señala a los demócratas liberales “su hipocresía fundamental” y busca recordarle a los marxistas “su inspiración humanista” (1986: 228), apunta, sobre todo, a lo que significa en política tomarse en serio nuestras divisiones y contradicciones¹⁹. De ahí su atención al “azar fundamental” que incide en los asuntos públicos (1986: 33). La contingencia de la acción, ligada a la desconfianza de los vínculos colectivos, lo llevan a interrogarse por una especie de “maleficio de la vida común” que nos previene contra toda solución del problema humano (1986: 32). Tal vez sea en este punto donde Merleau-Ponty se separe más claramente de la comprensión marxiana de la cuestión de la violencia. La hipótesis de una violencia progresista presupone que el problema humano podría ser resuelto en el futuro, que sería posible un reconocimiento completo, sin obstáculos, del ser humano por el ser humano. Pero, como lo he venido sugiriendo, Merleau-Ponty

¹⁸ Lo mismo sucede en el caso de la percepción humana, donde la razón y el orden no preceden a la experiencia y, por lo tanto, están expuestos a una contingencia irreductible. Nuestra “experiencia es siempre significativa y sin embargo está siempre amenazada por el desorden y el sinsentido” (Dreyfus & Dreyfus, 1964: xiii).

¹⁹ El problema de las relaciones entre los seres humanos, sus divisiones y conflictos, pero también su preocupación por lo común, es también uno de los temas centrales de la célebre “Nota sobre Maquiavelo” (Merleau-Ponty, 1960: 343-364).

opta más por una comprensión trágica del conflicto violento que por una superación dialéctica²⁰.

Si partimos de que las relaciones colectivas no se dan entre conciencias puras, sino entre seres situados, comprometidos en el mundo y, por ende, expuestos al antagonismo y a la lucha, la violencia se asocia a la contingencia en cuanto es una amenaza permanente de la vida en común. En el drama que se presenta en la acción de unos sobre otros, está latente un elemento de violencia y terror. La indeterminación de la acción puede ser ciertamente principio de libertad, posibilidad abierta de cambio y transformación de las relaciones humanas, pero también fuente de sinsentido, intrusión de desorden e irracionalidad. Es a causa de la contingencia que, en cierto momento, los vínculos intersubjetivos pueden tornarse en el tipo de relaciones de fuerza que se dan entre objetos. En esos momentos emerge la violencia y el terror: se consuma la objetivación de los otros y se rompe el lazo de la intersubjetividad²¹.

Pero esta comprensión trágica de la fragilidad de la vida colectiva no es aquí sinónimo de fatalidad ni de desorden absoluto. Dudar de la resolución futura del problema humano, adquirir conciencia de lo irracional y reconocer que el mundo en el que vivimos está de cierta forma dislocado, no significa sucumbir

²⁰ No olvido, en todo caso, que en *Humanismo y terror* Merleau-Ponty adopta una actitud que más tarde, en *Las aventuras de la dialéctica*, llamará de “espera o expectativa marxista” [*attentisme marxiste*]: “Aun cuando no haya tomado posesión de la historia, aun cuando en ninguna parte se haya producido el advenimiento del proletariado como clase dirigente, la dialéctica marxista continúa carcomiendo la sociedad capitalista, conserva todo su valor como negación, sigue siendo verdad, seguirá siendo verdad que una historia en la que el proletariado no es nada no es una historia humana. Así como era imposible la adhesión al comunismo, pensábamos, por eso mismo que se imponía una actitud de simpatía, que reservara las posibilidades de un nuevo flujo revolucionario” (1957: 254).

²¹ Frente al tema del terror como objetivación del ser humano, Merleau-Ponty dice lo siguiente en una entrevista de 1960: “La filosofía y la política son solidarias. Así, en cuanto filósofo estoy contra las ideas huecas, contra los objetos puramente ideales. Y también contra una materia que sólo sea cosa. Asimismo, en política, odio el liberalismo verbal sin relación con la realidad humana, concreta. Y estoy contra el terror, que transforma al hombre en cosa” (2000: 303). En *Humanismo y terror*, el tema de la objetivación aparece conectado con la lectura marxiana de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo (1986: 147-148).

frente al escepticismo. En la conclusión de *Humanismo y terror*, Merleau-Ponty expone los límites de la adversidad y la doble cara de la contingencia:

El mundo humano es un sistema abierto e inacabado y la misma contingencia fundamental que lo amenaza de discordancia lo sustrae también a la fatalidad del desorden y prohíbe desesperar de él, con la única condición de recordar que los elementos son los hombres y multiplicar las relaciones humanas de hombre a hombre (Merleau-Ponty, 1986: 237-238)²².

Esta doble cara de la contingencia no es muy diferente a la que cierra el prefacio de *Sentido y sinsentido*, donde Merleau-Ponty no sólo afirma que el “fracaso no es fatal”, sino además que así como Cézanne ganó contra el azar, “los hombres pueden ganar también, a condición de que midan el riesgo y la tarea” (1977: 29). Así pues, la contingencia es tanto fuente de posible violencia como promesa de vida en común. Existe una ambivalencia de la vida colectiva, un drama de las relaciones humanas, que resulta inocultable para Merleau-Ponty. Por eso, si bien es cierto que la violencia destruye el lazo humano, no lo hace racionalizando o controlando el carácter plural y contingente de la acción en común, sino más bien poniendo de manifiesto su posible desorden e irracionalidad.

Violencia y ambivalencia de la acción en plural

No es casual que las revoluciones y las guerras hayan ocupado un lugar central en las interrogaciones de Arendt y Merleau-Ponty sobre la violencia. Su actividad de pensar, indisociable de la experiencia concreta de los asuntos humanos, emerge del intento de comprender los acontecimientos de su propio tiempo. Pero justamente porque vive en un siglo de guerras y revoluciones, Arendt evita, por su parte, cualquier identificación entre política y violencia. Señala que los fenómenos violentos, aun cuando puedan formar un nuevo cuerpo político, pertenecen sólo marginalmente a la política. Merleau-Ponty, por su lado, trata

²² Las cursivas son del autor.

los hechos violentos como situaciones límite que, sin embargo, se encuentran en el centro de lo política misma.

Esta discrepancia contrasta con el acuerdo que, en principio, pareciera existir entre ambos pensadores con respecto a la contingencia de la acción política. Al pensar la acción desde actores descentrados, arrojados al mundo, involucrados con los asuntos comunes y expuestos a las acciones de los otros, los dos autores ponen en cuestión la concepción de un sujeto actuante, autofundamentado y separado del mundo, que busca ejercer plena soberanía sobre sus actos a través del correcto uso de su voluntad y entendimiento. La “pluralidad”, según el vocabulario arendtiano, o lo que Merleau-Ponty llama “coexistencia” o “intersubjetividad”, acentúa así la dimensión frágil y azarosa de los asuntos públicos. Pero, este acuerdo inicial sobre la condición de la pluralidad encuentra su límite en el tipo de vínculo que se instituye entre los actores. Mientras que Arendt propone pensar la política a distancia de las relaciones de dominación, Merleau-Ponty insiste en que la vida entre varios es también la vida de unos sobre otros. Es esta diferencia fundamental la que comienza a poner de manifiesto una fisura entre el modo como cada pensador concibe la relación entre violencia y política. Arendt bien podría haber ubicado a Merleau-Ponty dentro de la tradición que define el poder como relación de mando-obediencia y que, por tanto, termina concluyendo que “la violencia no es sino la más flagrante manifestación del poder” (2015: 48). Pero, como lo he intentado señalar, esta no es exactamente la posición de Merleau-Ponty. Aunque, para él, la dominación no está ausente de las relaciones políticas, la violencia no es una forma extrema de dominio, sino un riesgo inherente a la contingencia de la acción política. En otras palabras, Merleau-Ponty pareciera desafiar la asociación entre dominación e instrumentalidad que, para Arendt, está presente en la tradición del pensamiento político occidental desde Platón (1993: 241-250).

Arendt, por su parte, al comprender la violencia según su naturaleza instrumental, la ubica del lado de las actividades que buscan hacerle frente a la

exasperación que produce la frustración de la acción, su fragilidad y su inherente imprevisibilidad. La violencia es, fundamentalmente, medio extremo de control, intento de soberanía. Por eso es una actividad de un orden diferente al de la acción política y no puede ser confundida con ella. Ahora bien, en la concepción merleau-pontiana, violencia y política tampoco son identificadas. Aunque frecuentemente aparecen entrelazadas, hay siempre una discordancia entre ellas. Sin embargo, para Merleau-Ponty la pluralidad y la contingencia de la política no son sólo fuente de vida en común, sino también de destrucción; la amenaza de la aniquilación de la política no se presenta como exterior a la acción, sino como parte constitutiva de su propio drama.

Por esta razón Merleau-Ponty ilumina una ambivalencia de la acción en plural de la cual Arendt no logra dar cuenta dada la separación tajante que establece entre violencia y política a partir de la diferenciación entre el modelo de la fabricación y el carácter de la acción. Mientras que para Merleau-Ponty la violencia puede tener la forma de la política, para Arendt cada uno de estos fenómenos tiene una naturaleza distinta. Se podría decir, en consecuencia, que esta ambivalencia le permite a Merleau-Ponty pensar el entrelazo entre violencia y política y no destacar exclusivamente su disociación.

Sin embargo, se leería de manera muy parcial a Arendt si no se mencionara que tampoco ella ignora los riesgos y las amenazas que acompañan a la acción política en sí misma. Como se observa a lo largo del capítulo quinto de *La condición humana*, Arendt considera esta ambivalencia de la acción cuando destaca su carácter desmesurado. El mismo impulso del comienzo que crea un vínculo político entre los actores, instituye un espacio de aparición y revela a los agentes, puede ser también principio de destrucción del *entre* de la trama de relaciones humanas²³. Es decir, la imprevisibilidad y la irreversibilidad de la acción en plural pueden, paradójicamente, actuar contra ella misma y amenazar

²³ Como afirma Tassin: “Nada detiene ni regula el movimiento o la serie de acontecimientos que desencadena la acción, al punto que el acto de comenzar puede también ser el acto de destruir” (1999: 401).

su existencia. Este riesgo no es una cualidad accidental de la acción, sino su rasgo constitutivo. En el corazón de la acción en plural se instala la posibilidad de su propia ruina. Sin embargo, cabe aclararlo, esta ruina no es equiparable a la destrucción que puede ser originada por la violencia. La desmesura de la acción no es una voluntad de dominación ni de control soberano y, además, no arruina un mundo de objetos, sino que desliga y destituye el vínculo *inter homines*²⁴.

Pero este exceso de la acción no sólo tiene, para Arendt, una dimensión “existencial”. Ella aparece en su sentido “epocal” asociada a los peligros de la guerra total y al desarrollo técnico de los medios de violencia, como se observa tanto en los fragmentos de *Introducción a la política* como en *Sobre la violencia*. En este caso la desmesura de la acción contamina a la fabricación; y la racionalidad instrumental de la producción se ve contagiada por los rasgos de la contingencia, en particular por la imprevisibilidad y la irreversibilidad²⁵. En *Sobre la violencia*, por ejemplo, aunque Arendt sostiene que la acción violenta se rige por la categoría medios-fin, inmediatamente después destaca su carácter contingente: “como los resultados de la acción del hombre quedan más allá del control de quién actúa, la violencia alberga dentro de sí un elemento adicional de arbitrariedad” (2015: 13). En otro pasaje, afirma que “cuando actuamos nunca conocemos con certeza las consecuencias eventuales de lo que estamos haciendo, la violencia seguirá siendo racional sólo mientras persiga fines a corto plazo” (2015: 103-104). Así, aplicada a los asuntos humanos, la violencia parece sucumbir frente a la imprevisibilidad de la acción. Intenta erigirse como medio de dominio

²⁴ En los fragmentos de *Introducción a la política*, Arendt afirma lo siguiente: “Y para este mundo *entre* [Zwischenwelt], que debe su surgimiento no al producir sino al actuar de los hombres, no es válido lo que decíamos al principio de que así como ha sido aniquilado por mano humana puede ser producido otra vez por ella. Pues el mundo de relaciones que surge de la acción, de la auténtica actividad política del hombre, es en verdad mucho más difícil de destruir que el mundo producido de las cosas, en que el productor y creador es el único señor y dueño. Pero si este mundo de relaciones se convierte en un desierto, la ley del desierto ocupa el lugar de las leyes de la acción política, cuyos procesos dentro de lo político son reversibles sólo muy difícilmente, y este desierto entre hombres desencadena procesos desertizadores, fruto de la misma desmesura inherente a la libre acción humana que establece relaciones” (1997: 129-130).

²⁵ Para una discusión sobre cómo la violencia adopta los rasgos de la acción, véase Hilb (2016: 25-36).

de su desmesura, pero fracasa ante el rasgo incontrolable de esta actividad humana. Sin embargo, aun cuando la violencia pueda ser contaminada por la imprevisibilidad y la irreversibilidad, ella sigue siendo incapaz de vincular a los actores e instituir un espacio de aparición. Por eso, dice Arendt, “la práctica de la violencia, como toda acción, cambia el mundo, pero el cambio más probable originará un mundo más violento” (2015: 106).

Consideraciones finales

La anterior discusión sobre la ambivalencia de la acción en plural parecería poner en cuestión la posición de Arendt sobre el carácter heterogéneo de la política y de la violencia y hacer porosas las fronteras entre ellas. Como en el caso de la interrogación merleau-pontiana sobre la contingencia de la política, Arendt estaría sugiriendo que el carácter desmesurado de la acción puede amenazar, de manera violenta, su propia existencia. Pero esta ambivalencia no anula las distinciones, puesto que el riesgo inherente a la contingencia de la acción sigue siendo exclusivamente del orden de la política. Y aun cuando la violencia pueda adoptar, en circunstancias históricas concretas, algunos rasgos de la acción, su desmesura es *poiética*, es del orden de la fabricación, y por lo tanto no puede instituir un mundo de relaciones humanas. La violencia permanece del lado de la instrumentalidad –asociada a la fabricación– y, por lo tanto, su desmesura está vinculada con un exceso de racionalización y no con la irrupción de un nuevo comienzo en un ámbito de pluralidad. De este modo, la discusión sobre la ambivalencia de la acción confirma, en vez de cuestionar, la separación entre política y violencia. Aquí se concentra al mismo tiempo toda la riqueza y la limitación del tratamiento arendtiano de la violencia y la política: el mismo movimiento que evita la confusión entre estos dos fenómenos impide pensar su vínculo en términos conceptuales.

Pero es justamente a partir de la ambigüedad de la vida colectiva y de la ambivalencia de la acción en plural que Merleau-Ponty ofrece una alternativa a la costumbre arendtiana de trazar distinciones. Aunque violencia y política no son equiparables, tampoco son dos actividades que pertenezcan a diferentes órdenes. De ahí que en vez de destacar la distancia entre ellas, Merleau-Ponty explore su entrelazo y constate su inseparabilidad. Es claro que, para él, la contingencia y la pluralidad de la acción no se identifican con la violencia, pero esto no quiere decir que la violencia no pueda emerger de esa misma contingencia y pluralidad. Por eso, a diferencia de Arendt, para Merleau-Ponty la violencia no es lo otro de la política, sino una parte imborrable del vértigo de la vida en común*.

Bibliografía

- Arendt, Hannah. *Sobre la violencia*. Buenos Aires: Alianza, 2015.
- Arendt, Hannah. *Sobre la revolución*. Buenos Aires: Alianza, 2014.
- Arendt, Hannah. *Karl Marx y la tradición del pensamiento occidental*. Madrid: Encuentro, 2007.
- Arendt, Hannah. *Between Past and Future*. New York: Penguin, 2006.
- Arendt, Hannah. *The Promise of Politics*. New York: Schocken, 2005.
- Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós, 1997.
- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1993.
- Coole, Diana. *Merleau-Ponty and Modern Politics After Anti-humanism*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2007.
- Cooper, Barry. *Merleau-Ponty and Marxism: from Error to Reform*. Toronto: University Press, 1979.
- Dreyfus, Hubert & Dreyfus, Patricia. "Introduction". Maurice Merleau-Ponty. *Sense and Non-Sense*. Evanston: Northwestern University Press, 1964: ix-xvii.
- Eiff, Leonardo. *Merleau-Ponty, filósofo de lo político*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento, Universidad Nacional de Córdoba, 2014.
- Hilb, Claudia. *Abismos de la Modernidad. Reflexiones en torno a Hannah Arendt, Claude Lefort y Leo Strauss*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2016.

* Este artículo forma parte de la investigación postdoctoral "¿Cómo pensar la política en una sociedad en conflicto? Interrogaciones sobre la situación colombiana", financiada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina. Agradezco a Matías Sirczuk, a Daniela Slipak, a Cristian Acosta y a los evaluadores de *Anacronismo e irrupción* por sus comentarios a versiones previas de este escrito.

- Kruks, Sonia. *The Political Philosophy of Merleau-Ponty*. Sussex: The Harvester Press, 1981.
- Lefort, Claude. *Merleau-Ponty y lo político*. Buenos Aires: Prometeo, 2012.
- Macherey, Pierre. "Humanisme et terreur de Merleau-Ponty: pour une politique de l'ambiguïté?" *Colloque «Merleau-Ponty politique»*. Université Paris X-Nanterre, 14 de octubre de 2016. Disponible en: <http://philolarge.hypotheses.org/1795>
- Merleau-Ponty, Maurice. *Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues, 1946-1959*. París: Verdier, 2016.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Humanismo y terror*. Buenos Aires: Leviatán, 1986.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Las aventuras de la dialéctica*. Buenos Aires: Leviatán, 1957.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Parcours deux. 1951-1961*. París: Verdier, 2000.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Sentido y sinsentido*. Barcelona: Península, 1977.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Signes*. París: Gallimard, 1960.
- Paredes Goicochea, Diego. *Política, acción, libertad. Hannah Arendt, Maurice Merleau-Ponty y Karl Marx en discusión*. Bogotá: Editorial Unal, 2017.
- Revault d'Allones, Myriam. *Merleau-Ponty: La chair du politique*. París: Michalon, 2001.
- Ricoeur, Paul. "Pouvoir et violence". *Politique et pensée*. Comp. Miguel Abensour et al. París: Payot, 2004: 205-232.
- Tassin, Étienne. *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*. París: Payot, 1999.
- Villa, Dana Richard. *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*. Nueva Jersey: Princeton, 1999.