

Instrumento y lazo. Sobre la violencia en Hannah Arendt

Instrument and Bond.
On Violence in Hannah Arendt

Daniela Slipak

Universidad Nacional de San Martín,
Instituto de Altos Estudios Sociales. CONICET
Correo electrónico: danielaslipak@hotmail.com

Resumen: *En este artículo me propongo restituir ciertas ambigüedades en los análisis que Hannah Arendt realiza de un conjunto de acontecimientos atravesados por la violencia. Aunque la autora explicita una concepción de la violencia como un medio para un fin extrínseco, busco identificar en su obra las reflexiones que problematizan esa dimensión instrumental y se orientan a interrogar el sentido de la experiencia violenta. Con este objetivo, a) partiré de la diferencia que establece Arendt en ¿Que es la política? entre el sentido y el fin de toda actividad; b) recorreré los análisis de la autora sobre distintos fenómenos vinculados a la violencia, mostrando que allí la violencia no sólo resulta un medio para un fin, sino una experiencia común que lo excede; c) indicaré que ese exceso podría ligarse al sentido, y que podría comprenderse como un lazo específico; y d) sugeriré la potencialidad de esta lectura para iluminar la densidad de los acontecimientos violentos contemporáneos.*

Palabras clave: *Violencia, Hannah Arendt, instrumento, lazo.*

Abstract: *In this article I intend to elucidate certain ambiguities in Hannah Arendt's analyzes of some events permeated by violence. Although the author explicitly understands violence as a means to an extrinsic end, I seek to identify in her work the reflections that problematize such instrumental understanding of violence and are aimed to apprehend the meaning of violent experiences. In order to fulfill this objective, a) I will start from the difference established by Arendt in Introduction into politics between the meaning and the end of all activity; b) I will explore the author's analysis of different phenomena linked to violence, showing that violence is not only a means to an end, but a common experience that exceeds it; c) I will indicate that this excess could be linked to meaning, and that it could be understood as a specific bond; and d) I will suggest the potential of such reading to illuminate the density of contemporary violent events.*

Keywords: *Violencia, Hannah Arendt, Instrument, Bond.*

Anacronismo e Irrupción, Vol. 9, N° 17
(Noviembre 2019 – Abril 2020): 119-142

 Dialnet  REDIB 

Fecha de Recepción: 11/08/2019
Fecha de Aceptación: 30/10/2019
ISSN: 2250-4982

1. Introducción¹

En los debates políticos contemporáneos, el fenómeno de la violencia es pensado usualmente en su dimensión instrumental, como un medio o como un recurso para obtener determinados fines (estatales, gubernamentales, partidarios, bélicos, revolucionarios y/o insurgentes, según el horizonte conceptual y político de quien interviene).² Dicha preocupación se imbrica, desde luego, con la sucesión de revoluciones y guerras acaecidas en el siglo pasado, con su despliegue monumental de los instrumentos técnicos de la violencia, con el surgimiento de fenómenos como la “nueva izquierda” alrededor de los años sesenta, con fuertes represiones gubernamentales de manifestaciones multitudinarias en distintos países, y con las más recientes intervenciones de grupos religiosos fundamentalistas en diversas latitudes del mundo, por mencionar sólo algunos de los tantos y diversos acontecimientos en los que la violencia ocupó un lugar central.

Casi desde los inicios de su obra, el esfuerzo analítico de Hannah Arendt se orientó a distinguir el poder de la violencia, en contra de una tradición de pensamiento caracterizada por su solapamiento con la categoría de dominación y con la idea asimétrica de mando y obediencia.³ Según su reflexión, varias veces

¹Agradezco los comentarios de Dolores Amat, Tomás Borovinsky, Emiliano Gambarotta, Juan José Martínez Olguín, Diego Paredes Goicochea, Martín Plot, Ignacio Rullansky y Matías Sirczuk a versiones anteriores del presente texto.

²Como ejemplos de una acepción que es extendida y circula en vastos campos de discusión, véanse Weber, Max. *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993; Sorel, Georg. *Reflexiones sobre la violencia*. Madrid: Alianza, 2005; Sommier, Isabelle. *La violencia revolucionaria*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2009; Calveiro, Pilar. *Violencias de Estado. La guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen como medios de control global*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012. Sobre América Latina, véase Ansaldi, Waldo y Verónica Giordano (coords.). *América Latina. Tiempos de violencias*. Buenos Aires: Ariel, 2015. Con respecto al caso argentino y la violencia insurgente, basta recorrer los debates ocurridos a raíz de la declaración del ex militante del Ejército Guerrillero del Pueblo, Héctor Juvé, y la carta de Oscar del Barco, publicadas ambas en la revista cordobesa *La intemperie*: Belzagui, Pablo René (comp.). *Sobre la responsabilidad: no matar*. Córdoba: Del Cíclope, 2008, y García, Luis (comp.). *No matar: sobre la responsabilidad*. Segunda compilación de intervenciones. Córdoba: 2010.

³Los escritos de Weber resultan una ilustrativa representación de dicha tradición, que conecta el poder con el Estado y con la soberanía. Al respecto, véase Forti, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de*

citada, “es insuficiente decir que poder y violencia no son la misma cosa. El poder y la violencia son opuestos; donde uno domina absolutamente falta el otro”. El poder implica un actuar concertado que requiere del número y que sólo existe mientras dura ese actuar concertado; la violencia, en cambio, puede ser una actividad aislada que precisa de instrumentos y que tiene un fin extrínseco. Aunque aparezcan entremezclados en los asuntos humanos, mientras que “la violencia puede destruir poder; es absolutamente incapaz de crearlo”. Si la violencia nos enfrenta al problema de su justificación, el poder al de su legitimidad.⁴

Por tanto, como corolario de su intento por distinguir ambas categorías en el marco de una tradición empecinada en solaparlas, la violencia aparece en la obra de Arendt fundamentalmente bajo la mirada instrumental. En efecto, en *Sobre la violencia*, la autora define la violencia como una actividad que, lejos de ser irracional o bestial, es instrumental, esto es, se vale de herramientas y se ordena bajo el registro de los medios y los fines. Para Arendt, la violencia se entrama con el trabajo y la fabricación. Es precisamente a distancia de ésta que la acción adquiere su especificidad respecto de otras actividades de la *vita activa*, y que la política y el poder pueden recortarse respecto de la dominación.

Si bien estos argumentos atraviesan la obra arendtiana, considero que existen en ella más elementos, si no para identificar y cerrar, por lo menos para comenzar a reflexionar de otro modo sobre el fenómeno de la violencia. Como intentaré mostrar, los textos de Arendt sugieren también que la violencia no se actualiza sólo en relación a la lógica de los fines extrínsecos, sino que su práctica también pone en juego un sentido intrínseco, que acaece mientras dura la actividad violenta. Este sentido aparece no tanto en los párrafos de su obra

la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política. Madrid: Cátedra, 2001. El “casi” de la oración de la que se desliga esta nota a pie refiere a que en *Los orígenes del totalitarismo* la propia Arendt afirma en la estela de dicha tradición: “[l]a violencia ha sido siempre la última *ratio* de la acción política y el poder ha sido siempre la expresión visible de la dominación y del gobierno”. Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza, 2007, 228.

⁴Arendt, Hannah. *Crisis de la república*. Madrid: Taurus, 1973, 157-158.

destinados a establecer explícitamente definiciones conceptuales, sino en sus análisis sobre distintos fenómenos de la Época Moderna y el Mundo Moderno, en donde la violencia acontece en el marco de los muchos.⁵ Entonces, ¿qué tiene para decirnos Hannah Arendt sobre la violencia en las sociedades contemporáneas? ¿Cómo pueden sus escritos iluminar los acontecimientos violentos? Y, adelantando sin mucho cuidado el horizonte de mi indagación: ¿puede Arendt ayudarnos a pensar la violencia como un tipo de lazo que une a los seres humanos y cuya relevancia no se agota en la gramática instrumental?

Sin desdibujar la distinción entre la acción y la violencia, o entre el poder y la dominación,⁶ en este artículo me propongo restituir *en y a partir* de los textos de Arendt una reflexión no instrumental sobre la violencia. Busco rastrear los argumentos que la autora esbozó sin desarrollar cabalmente, al mantener su atención, su interés y su evaluación de la violencia en términos instrumentales. Quisiera suspender analíticamente la comprensión de la violencia en relación a la fabricación para asir sus modalidades intrínsecas cuando aparece en el espacio de los muchos, por fuera de sus resultados. Para ello, a) partiré de la diferencia que establece Arendt en *¿Que es la política?* entre el sentido y el fin de todo tipo de actividad; b) restituiré los fragmentos en donde la autora analiza fenómenos modernos y contemporáneos vinculados a la violencia, ya sean revoluciones, guerras, grupos insurgentes o totalitarismos, mostrando que, más allá de sus sustantivas particularidades, en ellos la violencia no sólo resulta un medio que se subsume a un fin, sino una experiencia común que lo excede; c) indicaré que dicho

⁵Me atengo aquí a la distinción arendtiana entre Época Moderna (“modern age”) y Mundo Moderno (“modern world”). Por ejemplo, en *La condición humana*, dice la autora: “la Edad Moderna no es lo mismo que el Mundo Moderno. Científicamente, la Edad Moderna que comenzó el siglo XVII terminó a comienzo del XX; políticamente, el Mundo Moderno, en el que hoy día vivíamos, nació con las primeras explosiones atómicas”, Arendt, Hannah. *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós, 2004a, 18. Las versiones en español de los textos arendtianos que mencionan esta distinción traducen “época” o “edad” moderna por “modern age”.

⁶Dice al respecto Fina Birulés algo que no habría que desatender: “[s]in ignorar que no es posible encontrar un lenguaje que no esté contaminado por la violencia, la vía que emprendió [Arendt] fue la de la distinción entre poder y violencia”, Birulés, Fina. *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder, 2007, 125.

exceso podría ligarse a la pregunta por el sentido, que no está determinada por la idea de un fin extrínseco relativo a la utilidad instrumental, y que puede comprenderse como un lazo específico, aunque no plural; y d) sugeriré, para terminar, la potencialidad de dicha lectura sobre la violencia a la hora de comprender los acontecimientos en donde la violencia y la política se entrelazaron en el Mundo Moderno.

2. Distinción entre el sentido y el fin

En sus borradores del proyecto del libro *Introducción a la política* –escritos entre 1955 y 1959, y publicados póstumamente en 1993 bajo el título *¿Qué es la política?–*, Arendt pone en primer plano el fenómeno de la guerra, preocupada por el enorme crecimiento de los medios técnicos de la violencia y de la aniquilación, y por la irrupción del totalitarismo en el siglo XX.⁷ Con el objeto de interrogar el sentido de la política en el marco de estas catástrofes y en un campo experiencial signado por la violencia, la autora afirma lo siguiente:

[E]n política debemos diferenciar entre fin, meta y sentido. *El sentido de una cosa, a diferencia del fin, está siempre encerrado en ella misma y el sentido de una actividad solo puede mantenerse mientras dure la actividad.* Esto es válido para todas las actividades, también para la acción, persigan o no un fin. Con el fin de algo ocurre precisamente lo contrario; sólo hace su aparición en la realidad cuando la actividad que la [sic] creó ha llegado a su término –exactamente igual como la existencia de cualquier objeto producido comienza en el momento en el que el productor le da el último retoque. Finalmente, las metas a que nos orientamos [y en las que se inspira nuestra acción, tienen en común con los fines que ambos yacen fuera de la acción y tienen una existencia independiente de la actividad que les corresponde; tienen en común con el sentido que su existencia es mucho menos tangible que un fin, aunque también pueden perdurar tras la culminación de toda actividad particular...], establecen los criterios conforme a los que debe juzgarse todo lo que se hace; sobrepasan o trascienden el acto en el mismo sentido que toda medida trasciende aquello que tiene que medir. A estos tres elementos de toda acción política –el fin que persigue, la meta vagamente conocida a que se orienta y el *sentido que se manifiesta en ella al ejecutarse–* se añade un cuarto que, aun sin ser nunca el impulso inmediato de la acción es lo que propiamente la pone en marcha. A este cuarto elemento quiero llamarle el principio de la acción siguiendo a Montesquieu⁸

⁷También menciona la importancia de las revoluciones (que junto con las guerras constituyen para Arendt “experiencias políticas fundamentales” de nuestro tiempo) pero no se extiende en estos borradores sobre ellas. Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós, 1997, 131-132. Sobre este texto, véase Paredes Goicoechea, Diego. "Sobre la transición de la violencia en la política en el pensamiento de Hannah Arendt", *Tópicos. Revista de Filosofía* (México), enero-junio 2021, en prensa.

Estas distinciones están dirigidas a desarticular la repetida definición de la política como un medio para un fin exterior a sí (como la vida o la libertad), y tratar de comprender la acción por fuera del esquema instrumental. Con ese fragmento, Arendt busca discutir la equiparación “funesta” entre “acción política” y “acción violenta”, y dirigir la mirada al sentido de la política, que no es otro que el de la libertad. En verdad, como es sabido, toda su obra está orientada a distinguir ambas actividades, desarmando la confusión generada por la tradición de pensamiento político pero también por el hecho de que “nuestras experiencias con la política se han dado sobre todo en el campo de la violencia”.⁹ Como advierte en *La Condición Humana* o en *Sobre la violencia*, es la violencia, y no la acción política, la que puede comprenderse en el registro de la fabricación. Este registro se aplica en una doble dimensión: la violencia no sólo requiere de instrumentos para su ejercicio, sino que también es un medio que solicita justificación, esto es, que sus criterios de evaluación se encuentran más allá de sí. En la fabricación, dice Arendt, el fin justifica los medios, los produce y organiza; el *homo faber* instrumentaliza y convierte todas las cosas en medios, y su actividad tiene un comienzo y un fin definidos. Dentro del esquema instrumental, los seres humanos realizan una actividad prevista con anterioridad, proyectan un fin en lo que hacen, tienen control y autoría (o dominio) sobre la materia que trabajan, no necesitan de otros para hacerlo, y pueden eventualmente dar marcha atrás sobre lo que han hecho. La acción, en cambio, acontece en un espacio plural, que implica la posibilidad de distinguirse entre iguales, y su realización no se encuentra supeditada a un fin, puesto que una vez que comienza se enlaza con la

⁸Arendt, H. *¿Qué es la política?*, *op. cit.* 133-134, cursivas mías. El fragmento entre corchetes es un extracto del pasaje que se encuentra al dorso del borrador, citado en nota a pie en la edición. En relación a la noción de principio en Arendt, puede verse Hilb, Claudia. “Hannah Arendt: el principio del *initium*”. *Abismos de la Modernidad. Reflexiones en torno a Hannah Arendt, Claude Lefort y Leo Strauss*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2016, 57-88.

⁹Arendt, H. *¿Qué es la política?*, *op. cit.*, 138.

trama de las relaciones humanas que hacen que el actor no sea nunca autor o productor.¹⁰

Ahora bien, aunque la preocupación de Arendt relativa al sentido esté entrelazada a su intento por pensar la acción por fuera de la lógica de medios y fines, quisiera mostrar que es posible extender su reflexión al terreno de la violencia. Es decir, me propongo ya no utilizar la distinción entre meta, fin, sentido y principio para iluminar la política, sino, al contrario, para problematizar aquello que es del orden de la violencia.¹¹ Si ésta aparece con tal persistencia en el espacio público y permea los asuntos políticos, ¿podría desplegar algún sentido “mientras dura la actividad”, al “ejecutarse”, y más allá de los fines a los que está orientada? ¿Su comprensión se reduce a una cuestión

¹⁰Arendt, H. *La condición humana*, op cit. 171; y Arendt, H. *Crisis*, op. cit. 109-200.

¹¹De hecho, ella misma sugiere este camino, aunque muy brevemente, en un fragmento posterior al decir que “el único sentido que una acción con los medios de la violencia puede manifestar y hacer visible en el mundo es el inmenso poder que tiene la coacción en el trato de los hombres entre ellos, y esto es completamente al margen de los fines para los que la violencia fue empleada. Aunque el fin sea la libertad, el sentido encerrado en la acción misma es la coacción violenta”, *¿Qué es la política?*, op. cit. 137. Sin dudas, esta indagación desarrollada en *¿Qué es la política?* se tensiona con varios fragmentos de su obra en donde manifiesta que, como dice Étienne Tassin, “l’action pose en effet la question du sens quand la fabrication ne pose que celle de la fin dans son rapport aux moyens” [“en efecto, la acción plantea la cuestión del sentido mientras que la fabricación no plantea más que la del fin en relación a los medios”, traducción propia](Tassin, Étienne. *Le trésor perdu*. Hannah Arendt, l’intelligence de l’action politique. París: Payot, 1999, 242, cursivas en el original). No obstante, en este artículo me permito “aprovechar” los fragmentos de *¿Qué es la política?* para bucear si en los textos arendtianos hay elementos para pensar la violencia no sólo como un medio. Finalmente, quisiera señalar que considero que la pregunta sobre el sentido de la política de *¿Qué es la política?* es afín al interrogante sobre la política que aparece en “¿Qué es la libertad?”, que alude a su “experiencia” mundana, a su ejecución: “sin ella [la libertad], la vida política como tal no tendría sentido. La *raison d’être* [la traducción española conserva la misma palabra que el original en inglés] de la política es la libertad, y el campo en el que se aplica es la acción [...] La libertad como elemento inherente a la acción quizás esté mejor ilustrada por el concepto de *virtù* de Maquiavelo, en el que se denota la excelencia con que el hombre responde a las oportunidades ofrecidas por el mundo bajo la forma de la *fortuna*. Su significado se expresa mejor con el término ‘virtuosismo’, es decir, la superioridad que atribuimos en las artes interpretativas (distintas de las artes creativas del hacer), en las que el logro está en la interpretación en sí misma y no en un producto final que, independizándose de ella, sobreviva a la actividad que le ha dado existencia” (Arendt, Hannah. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península, 2003, 231). Más allá de la categoría utilizada (“sentido” o “*raison d’être*”), creo que lo relevante es a dónde se orienta la pregunta, que es a la experiencia intrínseca que encierra la actividad en cuestión en el momento en que sucede, más allá de sus resultados.

de orden instrumental? ¿Qué tipo de experiencia aparece cuando los actores violentos hacen uso de la violencia? ¿Qué sucede cuando hay violencia y hay muchos? ¿No podemos encontrar en Arendt indicios que nos permitan pensar qué es aquello que pasa cuando la violencia no se deja reducir al esquema medios/fines?¹²

3. Violencia y muchos

Un punto de partida para acercarse al modo en que Arendt analiza acontecimientos vinculados a la violencia es el señalamiento explícito que hace sobre la Época Moderna. Advierte que en ella fue decreciendo progresivamente el empleo de los instrumentos de la violencia en el ámbito del hogar y en la vida social, en paralelo a su uso centralizado por parte de los Estados. Y agrega que, de todos modos, a pesar de esta pretendida pacificación de las relaciones sociales, estos instrumentos se fueron desarrollando hasta el punto tal de hacer posible, de la mano del totalitarismo, la aniquilación total de un país o de un pueblo en el Mundo Moderno. En verdad, como en toda la obra arendtiana, el camino de la comprensión es inverso: es esta posibilidad de aniquilación la que impulsa a Arendt a examinar retrospectivamente –sin imputación causal deductiva sino sólo identificando el suelo en el que pudieron emerger determinados acontecimientos–, el desplazamiento inicial por el cual la violencia adquirió significado público y se convirtió en algo concerniente a los muchos.¹³

¹²Aunque orientados a comprender el poder, algunos párrafos de *La condición humana* también exhiben este interrogante relativo a la experiencia intrínseca que implica una actividad por fuera de sus resultados: “[...]o que es evidente en la formulación de Pericles –y no menos transparente en los poemas de Homero– es que el íntimo significado del acto actuado y de la palabra enunciada es independiente de la victoria y de la derrota y debe permanecer intocado por cualquier resultado final, por sus consecuencias para lo mejor o para lo peor [...] La grandeza, por lo tanto, o el significado específico de cada acto, sólo puede basarse en la propia realización, y no en su motivación ni en su logro. Esta insistencia en los actos vivos y en la palabra hablada como los mayores logros de que son capaces los seres humanos, fue conceptualizada en la noción aristotélica de *energeia* (‘realidad’), que designaba todas las actividades que no persiguen un fin (son *ateleis*) y no dejan trabajo tras de sí (no *par’ autas erga*), sino que agotan su pleno significado en la actuación”. Arendt, H. *La condición*, op. cit. 228-229.

¹³Dice Arendt en *¿Qué es la política?*: “Que este colosal crecimiento de los medios de la violencia y

Quisiera rastrear, entonces, los fragmentos arendtianos en donde la violencia es un problema de los muchos, ya sea en fenómenos de la Época Moderna o del Mundo Moderno, como las revoluciones, los totalitarismos, las guerras y los grupos insurgentes. Si bien las diferencias entre dichos acontecimientos son abismales, considero que los análisis que Arendt realiza sobre ellos permitirán, con los cuidados pertinentes, orientar la mirada hacia una reflexión sobre la violencia que, a la vez que reconoce la dimensión de la fabricación, aporta elementos para problematizarla.

El primer texto en el que me voy a detener para abrir el camino hacia esta ambigüedad es *Sobre la revolución*. Allí la autora aclara que las revoluciones no están determinadas por la violencia –y sí orientadas intrínsecamente, en cambio, a la búsqueda de libertad–, y que esta determinación sólo ocurre en los campos de concentración.¹⁴ No obstante, liga la violencia a la liberación, condición de toda revolución y fundación, más allá de que estas últimas sean momentos

aniquilación haya sido posible no es debido sólo a las invenciones técnicas sino al hecho de que el espacio público-político se ha convertido tanto en la autointerpretación teórica de la Edad Moderna como en la brutal realidad en un lugar de violencia. [...] La expulsión de la violencia del ámbito privado del hogar y de la esfera semipública de la sociedad fue completamente consciente; precisamente para poder vivir cotidianamente sin violencia se fortaleció la violencia del poder público, del estado, de la que se creyó seguir siendo dueño porque se la había definido explícitamente como mero medio para el fin de la vida social [...] Puesto que se había limitado la violencia al ámbito estatal, el cual estaba sometido en los gobiernos constitucionales al control de la sociedad mediante el sistema de partidos, se creyó tener a la violencia reducida a un mínimo que como tal debía permanecer constante. Bien sabemos que lo contrario ha sido el caso. La época considerada históricamente la más pacífica y menos violenta ha provocado directamente el desarrollo más grande y terrible de los instrumentos de la violencia. [...] *[E]sta violencia se ha trasladado simplemente de la esfera privada de lo individual a la esfera pública de los muchos.* [...] Por muy desastrosa que fuera la violencia casera para los sometidos a ella, los instrumentos mismos para ejercerla no podían proliferar bajo tales circunstancias, no podían resultar un peligro para todos porque no había ningún monopolio de la violencia.” Arendt, H. *¿Qué es la política?*, op. cit., 94-97, cursivas mías. Pueden encontrarse argumentos en esta línea también en *La condición humana*, donde sin embargo distingue con mayor claridad el borramiento de las esferas privada y política en la Época Moderna, y la aparición de la esfera social. Véase Arendt, H. *La condición*, op. cit. 43-44 y 137-138. Sobre la discusión con la filosofía de la historia, véase Arendt, Hannah. “Comprensión y política”. *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós, 1995, 29-46.

¹⁴ “[N]i siquiera las guerras, por no hablar de las revoluciones, están determinadas totalmente por la violencia. Allí donde la violencia es señora absoluta, como por ejemplo en los campos de concentración de los regímenes totalitarios, no sólo se callan las leyes –*les lois se taisent*, según la fórmula de la Revolución Francesa–, sino que todo y todos deben guardar silencio”, Arendt, Hannah. *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza, 2004b, 21, cursivas en el original.

distintos respecto de aquélla.¹⁵ En particular, su análisis sobre la Revolución Francesa –la cual rápidamente habría olvidado que el propósito de la revolución es la lucha contra la tiranía y la fundación de la libertad, suplantándolo por el objetivo de liberarse de la necesidad– es ilustrativo respecto de la asociación entre violencia y fabricación. Sobre una de sus voces fundamentales, Maximilien Robespierre, Arendt asevera que hizo uso “de los extraordinarios métodos violentos cuando imaginó ser un ‘arquitecto’ que construía con material humano una casa nueva (la nueva república) para los hombres”.¹⁶ Es decir, buscó organizar a los muchos como si se moviera en el terreno del trabajo. Pero también la autora explica cómo la violencia –al solaparse con la idea de necesidad y bajo el olvido progresivo de la causa de la libertad–¹⁷ fue “glorificada”, inaugurando una “corriente irresistible y anónima de violencia en lugar de las acciones libres y deliberadas de los hombres”.¹⁸ La pasión de la compasión por el

¹⁵Sobre la disociación arendtiana entre violencia y revolución, y, con ella, entre liberación y fundación, véase Sirczuk, Matías. *Fundación y legitimidad en la modernidad política. Carl Schmitt, Hannah Arendt y Claude Lefort*. Buenos Aires: Prometeo, 2018, 91-99 y 123-151.

¹⁶Arendt, H. *Sobre la revolución*, op. cit. 287.

¹⁷Arendt precisamente pretende distinguir la necesidad de la violencia a la hora de pensar las revoluciones, en contra de Marx y de buena parte de las “revoluciones victoriosas del siglo XX”. Sostiene: “la necesidad, que invariablemente llevamos con nosotros por el mismo hecho de la existencia de nuestros cuerpos y de sus necesidades, nunca puede ser reducida sin más a la violencia y la usurpación ni ser absorbida completamente por éstas”, *ibídem*, 85 y 152.

¹⁸La cita refiere explícitamente a Robespierre, *ibídem*, 150. Este carácter irresistible es un rasgo de la antigua acepción de la revolución que pervive en la connotación actual. Sobre la glorificación, dice: “[l]a necesidad y la violencia, la violencia glorificada y justificada debido a que actúa en nombre de la necesidad y ésta, la necesidad, sin provocar ya ni la rebelión en un esfuerzo supremo de liberación, ni su aceptación, en un acto de piadosa resignación, sino reverenciada fielmente como la gran fuerza omnipotente que terminará, sin duda, según Rousseau, por ‘forzar a los hombres a ser libres’, las dos, necesidad y violencia, así como la acción recíproca entre ellas, han llegado a ser la marca distintiva de las revoluciones victoriosas del siglo XX”, *ibídem*, 152. La idea de “glorificación” también aparece en *La condición humana*: “[e]s cierto que la violencia, sin la que no podía darse ninguna fabricación, siempre ha desempeñado un importante papel en el pensamiento y esquemas políticos basados en una interpretación de la acción como construcción; pero hasta la Época Moderna, este elemento de violencia siguió siendo estrictamente instrumental, un medio que necesitaba un fin para justificarse y limitarlo, con lo que la glorificación de la violencia como tal está ausente de la tradición del pensamiento político anterior a la Época Moderna [...] [Todas las revoluciones de la Época Moderna] – 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, H. *La condición*, op. cit., 247-248.

sufriente de la miseria transformada en el sentimiento de la piedad –que la extiende más allá de sus límites particulares y la saca a la luz de lo público– habría coadyuvado a que los instrumentos de la violencia dejaran de ser sólo medios. Al respecto, aduce que la inmensidad de los sentimientos del corazón “contribuy[eron] a la liberación de una corriente de violencia sin límites”.¹⁹ La violencia, entonces, ya no se agota en la figura de un medio puntual para un fin proyectado y extrínseco, sino que, alabada y enaltecida, se convierte en protagonista de un proceso que no tiene fin. Si todo esto se encuentra, evidentemente, a distancia de la acción, también sugiere un exceso en relación a rasgos inherentes de la fabricación, como el control que ejercen los hombres sobre todo el proceso de su actividad.

Por otra parte, aunque se trate de un régimen sin precedentes que requiere de nuevas categorías de comprensión en relación al terror francés y a cualquier otra experiencia de la Época Moderna, también en *Los orígenes del totalitarismo* es posible rastrear tanto la instrumentalidad de la violencia como su exceso. Arendt muestra cómo la extrema violencia (el terror total)²⁰ implica la fabricación de un relato consistente con el cual evadirse del carácter intrínsecamente fortuito de la realidad. A través de los dispositivos de la dominación total, el terror y la ideología, la autora identifica la llegada de la gramática instrumental a los asuntos humanos: “los seres humanos necesitan de la transformación constante de las condiciones caóticas y accidentales en un molde fabricado por el hombre y de relativa consistencia”. Más adelante:

[e]l terror, como ejecución de una ley de un movimiento cuyo objetivo último no es el bienestar de los hombres o el interés de un solo hombre, sino la fabricación de la humanidad, elimina a los individuos a favor de la especie, sacrifica a las partes a favor del ‘todo’.²¹

¹⁹Arendt, H. *Sobre la revolución*, op. cit., 122.

²⁰“El terror no es lo mismo que la violencia, es la forma de gobierno que llega a existir cuando la violencia, tras haber destruido todo poder, no abdica sino que ejerce un completo control”. Arendt, H. *Crisis*, op. cit. 156-157.

²¹Arendt, H. *Los orígenes*, op. cit. 488 y 623.

Se trataría así de moldear a los muchos. Pero también en este texto aparece algo más. Arendt afirma que la dominación total, sólo posible siempre y cuando esté disponible el gran número,²² se asienta en la experiencia de la soledad de las masas que se atienen a las necesidades de la mera reproducción de la vida. Buceando en los orígenes de este régimen, descubre la atracción que, antes de conquistar el Estado, habrían despertado los movimientos totalitarios en varios sectores de la sociedad atomizada, desarraigada e individualizada:

[l]a incapacidad para escapar al ancho mundo, este sentimiento de estar atrapado una y otra vez en las trampas de la sociedad [...] añadió una constante opresión y el *anhelo* de la violencia a la antigua pasión por el anonimato y el abandono del yo. [...] Estas personas se sentían *atraídas* por el declarado activismo de los movimientos totalitarios, por su curiosa y solo aparentemente contradictoria insistencia en la primacía de la acción pura y en la abrumadora fuerza de la pura necesidad.²³

De modo que aquí también la violencia, en su forma totalitaria, desborda la aproximación instrumental, convirtiéndose en un elemento que despierta anhelo y atracción.²⁴ Es cierto que Arendt reconoce las enormes diferencias entre el terror de Revolución Francesa y el terror intrínseco a la forma de dominación inédita que barrió con todas las categorías de la tradición social, legal, política y

²²“Solo donde existen grandes masas superfluas o donde pueden ser derrochadas sin desastrosos resultados de despoblación es posible una dominación totalitaria, diferenciada de un movimiento totalitario”, *ibidem*, 438.

²³*Ibidem*, 462-463, cursivas mías. Arendt diferencia a lo largo del todo el texto entre la categoría de “régimen totalitario”, que ocupa el lugar estatal, y la de “movimiento totalitario” que se da con anterioridad a consolidación gubernamental.

²⁴No es objeto de las presentes páginas, pero creo que esto es un elemento para abrir un matiz a la interpretación de Miguel Abensour sobre Arendt y La Boétie (Étienne de la Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Madrid, Trotta, 2008). Según Abensour, Arendt no habría cuestionado la perspectiva clásica de los arcanos de la dominación, distanciándose de la hipótesis de la servidumbre voluntaria de La Boétie. No obstante, el ejemplo que recién cité, así como otros que repiten la figura de la atracción y el anhelo (Abensour menciona algunos pero los lleva a la atracción por la lógica de la idea que presentan los miembros del Partido y sostiene que se trata de una manera de salvarse, no de servir voluntariamente), aportan elementos para tensionar la idea de una pasividad por parte de los dominados, aunque, es cierto, Arendt no los despliegue cabalmente. Véase Abensour, Miguel. *Para una filosofía política crítica. Ensayos*. Barcelona: Anthropos, 2007, 189-214.

moral de Occidente.²⁵ No habría que desatender la manera específica en que en cada fenómeno la práctica de la violencia apareció en escena. De todas formas, ello no obsta para identificar cómo, con sus particularidades, la violencia despliega y subvierte a un tiempo la dimensión instrumental. Como subrayé, en la comprensión que Arendt propone de las revoluciones y la emergencia de los totalitarismos, la violencia resulta enaltecida y glorificada, se vuelve incontrolable, genera anhelo y atracción.

Algo de esta dinámica se hace también patente en *Sobre la violencia*. Allí Arendt atiende –con la misma preocupación sobre el inédito despliegue de las armas de aniquilación total– al fenómeno de la llamada “nueva izquierda” de la década de 1960, que supuso considerables desplazamientos en el pensamiento teórico de raigambre marxista y que políticamente abarcó a numerosos actores que tomaron las armas buscando transformaciones radicales, con mayor o menor éxito y posibilidad de acceso al Estado. Como ya lo indiqué, en este texto el señalamiento sobre el carácter instrumental de la violencia es central. Sin embargo, vuelve a esbozarse el argumento relativo a la glorificación de la violencia (que Arendt identifica –y, sobre todo, impugna– en algunos autores del marxismo así como en varios grupos políticos de la nueva izquierda) como corolario de la frustración de la capacidad de acción en la modernidad.²⁶ A su vez, la autora advierte que el peligro de la violencia es que los medios superen al fin: dado que, en el marco de los asuntos humanos, los resultados escapan al control de quienes actúan, a diferencia de lo que ocurre con el trabajo sobre la materia

²⁵“El terror de la virtud de Robespierre fue desde luego terrible, pero siempre estuvo dirigido contra un enemigo clandestino y contra un vicio oculto. No estuvo dirigido contra un pueblo, el cual era inocente, incluso desde el punto de vista del gobernante revolucionario”, Arendt, H. *Sobre la revolución*, *op. cit.* 133.

²⁶“Cuanto más grande sea la burocratización de la vida pública, mayor será la atracción de la violencia [...] estoy inclinada a pensar que parte considerable de la actual glorificación de la violencia es provocada por una grave frustración de la facultad de acción en el mundo moderno”, Arendt, H. *Crisis*, *op. cit.* 180 y 182-183. Aquí el término “mundo moderno” no parece atenerse a la distinción entre “Época” y “Mundo” sino que es utilizado de modo impreciso, dado que para Arendt dicha frustración se remonta a los siglos precedentes.

inerte, la consecuencia más probable de la aparición de la violencia entre las personas será, en efecto, su diseminación en todo el cuerpo político. Finalmente, dedica varias páginas a comprender el fenómeno de la “violencia colectiva”, aludiendo al nexo y la hermandad que se genera en situaciones bélicas o revolucionarias, que hace sentir un “intoxicante hechizo” y que genera “seducción” entre los actores de la escena violenta. Dice al respecto: “es cierto que los fuertes sentimientos fraternales que engendra la violencia colectiva han seducido a muchas buenas gentes con la esperanza de que allí surgiría una nueva comunidad y un ‘hombre nuevo’”.²⁷

Considero que a esta altura se hace más evidente aquello que sobrevolaba los ejemplos anteriores, y que me permite terminar de precisar el interrogante que articula mi indagación. ¿La violencia, en tanto problema de orden político, en tanto se introduce en los muchos, se restringe a una cuestión de orden instrumental? ¿Los argumentos relativos a su carácter irresistible, su glorificación, la atracción, el anhelo, el hechizo y la hermandad que atraviesan el análisis arendtiano de las revoluciones, los totalitarismos, la nueva izquierda y las situaciones bélicas no expresan, más allá de sus diferencias, algo que problematiza el esquema por el cual los fines determinan los medios, entendidos estos últimos como instancias secundarias y accesorias? ¿Arendt no brinda, a veces más y a veces menos explícitamente, elementos para pensar la violencia como una experiencia que excede lo instrumental?²⁸ Ahora bien, ¿qué más sucede en esa experiencia, mientras se ejecuta la violencia? En el párrafo siguiente,

²⁷*Ibidem*, 169. Y unas páginas atrás: “[a]unque, como ya señalé antes, la eficacia de la violencia no depende del número –un hombre con una ametralladora puede reducir a centenares de personas– éste [el número], en la violencia colectiva, destaca como su característica más peligrosamente *atractiva*”, *ibidem*, 166-167, cursivas mías.

²⁸Aun reconociendo que el acento que Arendt pone en la perspectiva instrumental de la violencia se elabora polémicamente en contra de aquellos que la entienden como una práctica creativa (Arendt, como es sabido, escribe contra *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon y, fundamentalmente, contra el prefacio de Jean Paul Sartre), considero que es ella misma la que va mostrando que las experiencias violentas –tanto si los individuos promueven la violencia explícitamente como si son receptores (nunca pasivos, siguiendo a La Boétie) de la dominación– implican varias dimensiones y articulan un fenómeno complejo.

volveré sobre estos mismos textos y los fenómenos a los que refieren para mostrar que el exceso de la violencia respecto del registro instrumental es también una forma específica de articular lo común y vincular a los muchos. Es decir, que mi pregunta inicial por el sentido de la violencia enunciada a partir de los fragmentos de *¿Qué es la política?* puede conducir a un tipo particular de lazo que involucra a los individuos.

4. La violencia como lazo

Hasta aquí busqué rastrear en el análisis que Arendt realiza de determinados acontecimientos los elementos que tensionan su acepción de la violencia como un medio. Para hacerlo, dirigí la mirada hacia lo que sucedía mientras se ejecutaba la experiencia violenta, más allá de sus resultados y fines extrínsecos. Es decir, interrogué el sentido de la experiencia violenta. Y encontré procesos irresistibles e ilimitados, glorificaciones, atracción, anhelo, hechizo y hermandad. Quisiera ahora precisar aún más esa experiencia, enfocándome en el tipo de vínculo que se construye entre los que actúan violentamente. Es cierto que, como es sabido, en sus distintos escritos, Arendt suele asociar la posibilidad del vínculo entre los seres humanos a la idea de pluralidad, evocando la figura de una escena de aparición en donde la igualdad remite al acto de distinguirse fenoméricamente entre varios.²⁹ Ante la pregunta por el lazo en la obra arendtiana, en efecto, la respuesta tiende a orientarse a lo que se entrama mediante la acción y el discurso de los actores que establecen nuevos comienzos y se revelan frente a otros, de forma imprevisible e irreversible, sin ser autores, y

²⁹Sobre la pluralidad en Arendt, véase Leboivici, Martine y Etienne Tassin, "Pluralidad". Porcel, Beatriz y Lucas Martín (comp.). *Vocabulario Arendt*. Rosario: Homosapiens, 2016, 139-157. Allí marcan la distinción entre la pluralidad humana (que requiere de la escena de aparición donde los hombres son iguales y singulares), y la diversidad absoluta (que se manifiesta en, por ejemplo, los parias sin ciudadanía política). El concepto de pluralidad arendtiano resulta, nos recuerdan, indisociable del de igualdad. Tomo el sentido de "distinguirse" que proponen dichos autores, ligado al devenir activo de la "unicidad" o la "singularización", del "quién", y diferenciado de una distinción objetiva, un "qué".

siempre en un mundo que los separa y une a la vez.³⁰ Como resulta evidente a esta altura, quisiera desarmar esta afinidad entre lazo y acción que emerge en la lectura de los textos de Arendt, y tratar de llevar la idea de lazo a lo que se constituye cuando la violencia se ejecuta en el marco de los muchos.

Sin duda, el libro donde esto aparece más explícitamente es *Sobre la violencia*. Preocupada por la “glorificación” que la nueva izquierda de esos años proponía, Arendt desarrolla allí la idea de una “comunidad de violencia” de manera bastante extendida, y ofrece coordenadas para rastrearla en textos precedentes. Entiende por “violencia colectiva” aquella que se sucede en las situaciones bélicas o en el seno de los grupos revolucionarios, es decir, en ámbitos en donde la violencia es acompañada por el peligro y la proximidad de la muerte. La autora explica cómo, en estas circunstancias de enfrentamiento, se intensifica la sensación de pertenencia, se promueve la hermandad y la cercanía, y se eliminan las distancias. Esto supone una pérdida de la individualidad, en la medida en que cada uno se convierte en un eslabón del conjunto. En paralelo, se incentiva la cohesión grupal y la creencia en la inmortalidad del colectivo, muchas veces interpretada en términos orgánicos.

Evidentemente, este abordaje relativo a la violencia excede la perspectiva de un mero instrumento o medio, y se orienta al vínculo que se constituye entre las personas, al espacio de los muchos que se configura a través de la violencia, más allá de sus resultados. Allí Arendt descubre un lazo particular, que implica intensidad y transitoriedad, y que dura exclusivamente lo que dura la sensación compartida del peligro. Si bien en este último aspecto –el de la duración– podría asemejarse a lo que sucede con el poder en el marco de la pluralidad,³¹ a

³⁰Sobre la categoría de “mundo”, véase *Birulés, F. op. cit.* 76-85. Allí dice: “[l]a característica básica de este mundo común no radica en que sus objetos sean herramientas o útiles, ni su mundanidad consiste en ser un sistema abierto de remisiones entre utilidades, sino que lo esencial es su estabilidad, durabilidad, artificiosidad e intersubjetividad”, p. 77. Sobre la triple frustración de la acción, véase *Arendt, H. La condición, op. cit.* 241.

³¹Sin dudas, la cuestión de la diacronía requeriría un mayor desarrollo del que haré en el presente artículo. Arendt indica en *Sobre la violencia* que la violencia colectiva es transitoria. En *Sobre la revolución* y *La condición humana* muestra que una fragilidad similar presenta el poder, que sólo

diferencia del poder, la violencia colectiva no deja lugar para la revelación del quién, que precisa no sólo de la igualdad sino también de la distancia que permite hacer visible la singularidad. La hermandad elimina el “entre”, acerca a los hombres, y anula su especificidad. Por tanto, aunque la violencia sea un instrumento o un medio para fines extrínsecos, lo cierto es que, mientras sucede, da forma a un lazo particular donde los individuos se aglutinan mutuamente. El sentido de lo que hacen aquí ya no es, obviamente, la libertad, como en la acción, sino la cercanía y la fusión que se da en el encuentro transitorio de los muchos.^{32 33}

Ahora bien, como lo vengo sugiriendo, considero que en otros textos hay elementos para reflexionar en la misma dirección. En *Sobre la revolución*, la violencia, ligada a la fabricación pero en exceso respecto de ella, también remite a una experiencia vincular que no deja mucho lugar para la acción y la posibilidad de distinguirse entre otros, de exhibir la unicidad. Según Arendt, los revolucionarios franceses estuvieron impulsados por la piedad, sentimiento que generalizaba la compasión particular que un individuo puede sentir por el padecimiento de otro. Esta pasión, aclara la autora, anula las distancias, el espacio intramundano entre las relaciones, y rehúye a los complejos mecanismos de persuasión, de compromiso y de generación de opiniones diversas, que ponen

mediante la promesa y las instituciones políticas puede estabilizarse. Podría problematizarse y distinguirse, por tanto, de qué manera es posible la permanencia (o no) de la violencia y del poder en las instituciones violentas y las instituciones políticas, respectivamente.

³²Claudia Hilb se aboca a comparar detalladamente el lazo de la violencia colectiva y el lazo de la acción plural, en vistas de indagar si el primero es similar o no al segundo. A través de dicha comparación, y repasando las características de la violencia y de la acción, vislumbra una “cercanía irritante” entre ambas actividades en el marco de una modernidad en donde los nuevos comienzos no se plasman en instituciones políticas duraderas (uno de sus ejemplos es la resistencia francesa al nazismo). Indaga los casos en que la violencia no termina de responder a una lógica instrumental (cuando la violencia es una reacción inmediata ante una situación percibida como injusta) pero para aproximarla al registro de la acción. Véase Hilb, Claudia. “Violencia y política en la obra de Hannah Arendt”. *Op. cit.*, 17-56.

³³Una mirada hacia la experiencia y el lazo de camaradería que se constituye en la situación de los frentes de guerra, que subraya el desdibujamiento del yo individual en el conjunto, puede leerse también en la breve introducción que Arendt realiza en 1966 al libro de J. Glenn Gray, *The Warriors*. Véase Arendt, Hannah. *Thinking Without a Banister. Essays in understanding, 1953-1975*. Schocken, 2018, 307-312.

en juego los procedimientos legales y políticos. Al contrario, la compasión “prestará su voz al propio ser que sufre, que debe reivindicar una acción expeditiva y directa, esto es, con los instrumentos de la violencia”³⁴. Precisamente, continúa Arendt, la Revolución Francesa puso en escena una multitud sufriente que “podía estallar, bajo la presión de la desgracia, con una violencia tal que no podía resistir ningún poder institucionalizado y controlado [...] tal multiplicación nunca daría nacimiento al poder [...] esa potencia y violencia en estado prepolítico eran estériles”.³⁵ Frente a ese espectáculo, Robespierre habría llevado la compasión a lo público bajo el sentimiento de la piedad sin límites, unificando y uniformando a los muchos bajo la figura del pueblo francés, y planteando que su expresión unánime sólo requería de un “único y gigantesco aparato de partido”³⁶. De allí la atracción que los revolucionarios franceses habrían sentido por Jean Jacques Rousseau: “había encontrado según todas las apariencias, un medio ingeniosísimo para colocar a una multitud en el lugar de una persona individual; la voluntad general era, ni más ni menos, el vínculo que liga a muchos en uno”.³⁷ En el análisis de esta experiencia, por tanto, Arendt brinda elementos para orientar la reflexión hacia un tipo particular de lazo originado en la piedad revolucionaria hacia el sufrimiento: un vínculo directo, expeditivo e inmediato, sostenido en la imagen del uno homogéneo y uniforme, y atravesado por la violencia. Es decir, un vínculo sin pluralidad ni intersticio.³⁸

³⁴Arendt, H. *Sobre la revolución*, op. cit. 115.

³⁵*Ibidem*, 249.

³⁶*Ibidem*, 341.

³⁷*Ibidem*, 103. Sobre la atracción que, según Arendt, Rousseau ejerció en los revolucionarios franceses, véase Leibovici, Martine. “La atracción de un corazón desgarrado: Rousseau, de Robespierre a Rahel Varnhagen”. Fuster, A. Lorena y Matías Sirczuk (eds.). Hannah Arendt. Buenos Aires: Katz, 2018, 63-84. Dice Leibovici sobre la compasión: “Para Arendt, no es el carácter espontáneo, prerreflexivo, de la piedad como compasión lo que plantea problemas. Nada más inquietante, en efecto, que un ser humano carente de piedad. La piedad se vuelve políticamente problemática cuando se excita como un movimiento que nos dirige no hacia otro, sino hacia los otros, o hacia otros subsumidos en una categoría general [...] [La piedad] se adueña de los revolucionarios como un vínculo emocional inmediato e intenso que justifica de antemano la adopción de medidas también ellas inmediatas y violentas”, 69.

³⁸Arendt vuelve sobre la compasión en “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing” (Arendt, Hannah. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa, 2008, 13-41). Allí indica que la compasión es un esfuerzo por “penetrar en el territorio mismo de la hermandad”

Esta imagen que reduce el número al uno en el marco de la violencia atraviesa en extremo, como es sabido, al totalitarismo, a pesar de todas las distancias y especificidades respecto el terror francés. La dominación total lleva hasta sus últimas consecuencias ese lazo signado por la indistinción y lo transforma en un régimen inédito. Arendt, describe que las masas atomizadas y atraídas por los movimientos totalitarios perdían en ellos la “identidad individual y no tan sólo durante el momento de la acción heroica colectiva”.³⁹ Señala, además, que estas masas ya presentaban una tendencia a “extinguir las diferencias individuales” como producto de la ruptura de la sociedad de clases de las primeras décadas del siglo XX.⁴⁰ Sobre el modo en que el totalitarismo, ya convertido en régimen, ordenó a los muchos, aduce:

[l]a dominación total, que aspira a organizar la pluralidad y la diferenciación infinitas de los seres humanos como si la humanidad fuese justamente un individuo, solo es posible si todas y cada una de las personas pudieran ser reducidas a una identidad nunca cambiante de reacciones, de forma tal que pudieran intercambiarse al azar cada uno de estos haces de reacciones.⁴¹

(página 24), pero que no lo termina de lograr, dado que ésta supone un grado de calidez e intensidad tal “cuya forma más pura es privilegio de los parias” (página 24) y su situación de persecución –la cual implica, evidentemente, quisiera resaltar, algún modo de violencia. Dice Arendt que en los parias ya no hay intersticio, es decir, mundo; los hombres se encuentran “estrechamente unidos” (página 26). No obstante, advierte que “en ‘tiempos de oscuridad’ la calidez, que es el sustituto de la luz para los parias, ejerce una gran *fascinación* sobre todos aquellos que se sienten avergonzados del mundo” (página 26, cursiva mía). Me interesan resaltar dos cuestiones: primero, los rasgos específicos de este tipo de lazo del paria o de la compasión que supone fusión, más allá de la pureza o moderación con la que se manifiesta en los distintos grupos, y su afinidad con la “violencia colectiva”; segundo, la idea de fascinación (similar a la categoría de atracción que revisé en el párrafo precedente), que realza la dimensión activa y participativa de la inclusión de los seres humanos en este vínculo.

³⁹Arendt, H. *Los orígenes*, op. cit. 442.

⁴⁰*Ibidem*, 444. En relación a la organización de los movimientos totalitarios, agrega: “desde el punto de vista de una organización que funciona según el principio de que todo el que no esté incluido está excluido, todo el que no está conmigo está contra mí, el mundo en general pierde todos los matices, diferenciaciones y aspectos pluralistas que en cualquier caso se han tornado confusos e insoportables para las masas que han perdido su lugar y su orientación en ese mundo”, 521.

⁴¹*Ibidem*, 589.

Posteriormente, explica de qué manera la ausencia de diferenciación se convierte en los campos de concentración en pérdida de la persona jurídica, de la persona moral y, por último, de la singularidad otorgada por naturaleza a los seres humanos.⁴² Finalmente, alude a la conocida metáfora del “anillo de hierro”, que refiere a la unión de las personas bajo el terror total, como “si su pluralidad se hubiese fundido en un hombre de dimensiones gigantescas”.⁴³ En verdad, a través del terror y de la ideología, ya ni siquiera se trata de recrear un espacio de aparición para revelar activamente la unicidad, sino de generar un ordenamiento de los muchos en donde cada uno no es más que un ente superfluo, sin ninguna actividad espontánea, como el trabajo o el pensamiento. Es cierto que aquí Arendt no afirma explícitamente que exista lazo, e interroga más bien la experiencia de soledad en el marco de la atomización. Sin embargo, brinda las coordenadas para vislumbrar que la violencia extrema delimita un modo particular de organizar a los muchos, eliminando las distancias y negando su unicidad, y, más aún, cualquier tipo de diferenciación. Además, aunque esté articulado bajo la idea de la ley de movimiento, esto no sucede de modo transitorio como en la “violencia colectiva”, sino bajo las instituciones de un régimen de dominación total. Los hombres se vuelven partes intercambiables de una totalidad que tiene forma de Uno.

Habiendo entonces seguido el rastro en diversos momentos de la obra arendtiana, me interesa ahora volver a la pregunta por el sentido de la violencia. Es decir, como identifiqué en *¿Qué es la política?*, el interrogante relativo a qué tipo de experiencia intrínseca se sucede mientras se despliega la actividad violenta en el marco de los muchos, más allá de su evidente carácter instrumental en función de un fin. Aunque Arendt no enuncia explícitamente dicho problema, sus textos sugieren herramientas para modularlo y ensayar alguna reflexión. Es cierto que, quisiera recordarlo una vez más, existen

⁴²*Ibidem*, 589-616.

⁴³*Ibidem*, 624.

diferencias abismales entre todas las situaciones violentas revisadas de la Época Moderna o del Mundo Moderno: la hermandad transitoria de las situaciones bélicas o revolucionarias, el tiempo acotado que duró el terror francés, o el régimen de dominación total inédito sostenido en la soledad de los *animal laborans* unidos en un cuerpo indiferenciado. Además, tampoco son equiparables las escenas en las cuales los individuos deciden irrumpir violentamente con aquellas en las que son objeto de la violencia de otros (en cualquiera de sus variadísimas formas). Pero hay algo que estas situaciones presentan, que se advierte por contraste a una manera de pensar lo común bajo la pluralidad.⁴⁴ Allí donde hay muchos y hay violencia lo que brota es una experiencia donde se anulan las distancias, se pierde la individualidad, se busca inmediatez, se extinguen las diferencias, se reproduce lo idéntico. En fin, se acercan los individuos sin dejar lugar para la posibilidad de distinguirse entre otros. Lo que hay, por el contrario, es identificación. La constitución de un espacio uniforme teñido por la violencia requiere que cada persona no sea más que la repetición de su contiguo. Al introducir la violencia en los muchos, los individuos o bien pierden la individualidad bajo condiciones de una hermandad intensa, o bien se subsumen bajo la voluntad general que “liga a muchos en uno”, o bien se organizan a imagen de un individuo de “dimensiones gigantescas” conformado por “identidades nunca cambiantes de reacciones”.

⁴⁴Con el objeto de interrogar “esas generales capacidades humanas que surgen de la condición del hombre” y de “rastrear en el tiempo la alienación del Mundo Moderno”, dice Arendt sobre la pluralidad en *La condición humana*: “en su forma más elemental, la condición humana de la acción está implícita incluso en el Génesis (‘y los creó macho y hembra’), si entendemos que esta historia de la creación del hombre se distingue en principio de la que nos dice que Dios creó originalmente al Hombre (*adam*), a ‘él’ y no a ‘ellos’, con lo que la multitud de seres humanos se convierte en resultado de la multiplicación. La acción sería un lujo innecesario [...] si los hombres fueran de manera interminable repeticiones reproducibles del mismo modelo [...]. La pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá”, Arendt, H. *La condición*, *op. cit.* 18 y 22, cursivas originales. Varias páginas más adelante, la autora lleva la idea de multiplicación a las sociedades de masas, donde los individuos prolongan y reproducen la perspectiva de su próximo, en vez de revelar y exhibir la propia, *ibidem*, 62 y 67. Dejo pendiente un análisis específico sobre esta idea de multiplicación, y su contraste con la de pluralidad.

Estas cuestiones no se vislumbran tanto bajo una acepción instrumental de la violencia, según la cual ésta necesita instrumentos y es a la vez un medio para un fin extrínseco que la rige y la determina. Más bien se identifican, con un poco más de nitidez, ante la pregunta –simultáneamente interna y externa a los textos arendtianos– por el sentido intrínseco de la violencia en tanto experiencia de los muchos. La respuesta envía, en efecto, a un lazo que no supone pluralidad, igualdad y unicidad, sino fusión –más o menos transitoria, más o menos permanente o sedimentada– del número en uno. De alguna manera, un lazo sin *inter-est*.⁴⁵ Esto resulta acorde, en definitiva, a la conocida afirmación de Arendt acerca del carácter mudo de la violencia, puesto que es el lenguaje el que a un tiempo traza un vínculo igualitario y posibilita la revelación del quién, el distinguirse propiamente político, la aparición del “ser único”.⁴⁶

5. Palabras finales

En el análisis de los fenómenos políticos contemporáneos, la violencia suele ser identificada como un instrumento utilizado para imponer objetivos extrínsecos de diversa índole. En particular, para retomar un fenómeno de interés para Arendt, las indagaciones y los estudios sobre la nueva izquierda y los grupos insurgentes de las décadas del sesenta y setenta suelen sostenerse en una concepción de la violencia como medio para lograr la llegada de la comunidad proyectada (por ejemplo, la idea de la “lucha armada” como vía para el socialismo, en cualquiera de las variantes de la tradición marxista y/o, en Argentina, peronista). Aunque este esquema otorga una aproximación a la

⁴⁵Sobre el carácter tangible e intangible de ese “en medio de”, *ibídem*, 206.

⁴⁶Arendt dice sobre la palabra: “es precisamente el discurso lo que hace del hombre un ser único” (*ibídem*, 16). Más adelante: “[s]olo la pura violencia es muda, razón por la que nunca puede ser grande”, 40. Y luego: “si la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer, si es la realización de la condición humana de la natalidad, entonces el discurso corresponde al hecho de la distinción y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales [...] la afinidad entre discurso y revelación es mucho más próxima que entre acción y revelación, de la misma manera que la afinidad entre acción y comienzo es más estrecha que la existente entre discurso y comienzo”, 202.

discursividad de los protagonistas, quienes creyeron que la violencia era un medio para cambiar el orden económico, social y político, resulta menos iluminador de algunas dinámicas que tiñeron el transcurrir de esas experiencias: la dificultad para distinguir los medios de los fines en la política (revolucionaria),⁴⁷ la resistencia a abandonar las armas a pesar de los cambios gubernamentales e incluso a pesar de las críticas a su uso que los propios militantes hicieron,⁴⁸ la subjetividad construida sobre la asunción de la muerte violenta propia o ajena,⁴⁹ la incidencia del *ethos* bélico en la configuración de los vínculos,⁵⁰ la creencia en el carácter instituyente de la violencia,⁵¹ las implicancias de la imbricación entre la idea de justicia y la violencia,⁵² entre otras más. Estas prácticas y sentidos resultan opacos desde un enfoque instrumental sobre la violencia, e invitan a repensar los conceptos con los cuales buscamos volverlos inteligibles.

Con esta preocupación, en las páginas anteriores busqué abrir el camino hacia las ambigüedades que comporta el tratamiento arendtiano de la violencia. Si bien la autora inscribe la violencia en el registro de la fabricación y la define como un medio, despliega elementos para reflexionar sobre su sentido, es decir, sobre la experiencia que acontece entre los muchos más allá de los objetivos que

⁴⁷Dice Héctor Schmucler interviniendo en el debate que mencioné anteriormente: “[l]a bienvenida discusión sobre la lucha armada corre el riesgo de llevar a la creencia (como ocurre en la ciencia) de que hay métodos independientes de los fines. Como en la ficción de Dostoievski, cuando la revolución ocupa el lugar de Dios, los hombres (que son quienes piensan la revolución) se encuentran habilitados a actuar como dioses, la ‘razón revolucionaria’ se autojustifica, no hay otra libertad que la que se deriva del reconocimiento de la ‘necesidad’ revolucionaria”. Belzagui, *op. cit.* 85.

⁴⁸En Argentina, es ilustrativa la experiencia de una disidencia temprana de la organización Montoneros, la Juventud Peronista Lealtad, que, a pesar de todas sus críticas, decidió mantener un circuito armado. Véase Salcedo, Javier. *Los montoneros del barrio*. Buenos Aires: Eduntref, 2011.

⁴⁹Véase Bufano, Sergio. “La vida plena”. *Lucha armada en la Argentina 1* (2005): 22-31.

⁵⁰Véase Vezzetti, Hugo. *Sobre la violencia revolucionaria*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009, 61-202.

⁵¹Basta con hojear la revista *Cristianismo y Revolución*, editada desde 1966 a 1971, y considerada un espacio fundamental de la trama contestataria al gobierno de facto de la autodenominada Revolución Argentina. Véase Campos, Esteban. *Cristianismo y Revolución. El origen de Montoneros. Violencia, política y religión en los 60*. Buenos Aires: Edhasa, 2016.

⁵²Véase Sarlo, Beatriz. *La pasión y la excepción. Eva, Borges y el asesinato de Aramburu*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003, 115-200.

sus participantes persigan. En los textos orientados a comprender las revoluciones, las guerras, los totalitarismos y la nueva izquierda, además de remitir a la gramática de los medios y los fines, Arendt brinda argumentos para concebir la violencia como un lazo particular articulado sobre la fusión y la cercanía, que se distingue analíticamente del lazo que se entrama a través de la acción y la palabra, sobre la base de la distancia que posibilita la igual exhibición de la unicidad.

Considero que identificar estos vaivenes en la obra de Arendt, es una de las tantas posibilidades para asir con mayor profundidad aquello que emerge cuando la violencia se convierte en una dimensión central de los acontecimientos contemporáneos. Es decir, cuando aparece como un problema de orden público. Lejos de la linealidad del esquema instrumental, la comprensión de la violencia como un lazo coadyuva a vislumbrar su densidad, sus tensiones, su atractivo y su dimensión instituyente en tanto experiencia y ordenamiento específico de los muchos.