

NOTAS EN TORNO A POLÍTICA, PODER Y VIOLENCIA EN HANNAH ARENDT

CARLOS FABIÁN PRESSACCO CHÁVEZ*

1. INTRODUCCIÓN

El trabajo intenta abordar introductoriamente el pensamiento político de una de las más importantes intelectuales de nuestro tiempo: Hannah Arendt. El valor de la obra de la autora nos libera de mayores explicaciones.

El carácter introductorio del trabajo y la magnitud y características de los trabajos de Arendt nos llevó a elegir un tema que atraviesa toda su obra —pero que no se agota en él— y de esa manera acotar el campo de estudio: el significado de la política y las relaciones entre poder y violencia.

Como dijimos, la relevancia de la autora nos exime de mayores explicaciones. Sin embargo, es necesario fundamentar el por qué del interés y la validez del posible aporte en este preciso momento histórico y político, específicamente en lo que se refiere al proceso político chileno de la postransición.

Se me ocurren tres razones fundamentales. Una primera dice relación con las características del momento que vivimos y con las transformaciones a nivel mundial. Transformaciones que tienen que ver con el cada vez más espectacular cambio tecnológico y científico, con la “caída de los muros” y con un nuevo orden internacional. Pero interpretar el momento actual en clave “triumfalista” sería al menos demasiado apresurado y optimista si se deja de tener en cuenta que tras esos factores positivos subyace el desastre ecológico, la injusticia del abismo entre ricos y pobres, y en definitiva la crisis de una

* Licenciado en Ciencia Política y Magister en Ciencias Sociales. Investigador y docente del Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales —IADES— Profesor de la Universidad Nacional Andrés Bello.

manera de concebir el mundo —y de un modelo de desarrollo— que intenta prescindir del referente ético.

La segunda de las razones tiene que ver con el campo específico de la política y su significado. La crisis a que hacíamos referencia en el párrafo anterior se manifiesta en la política como apatía, falta de participación, privatización de la vida pública, excesiva desideologización y falta de utopías. Encerrada en los marcos de un paradigma cientificista, la política se transformó en administración y de esa manera se vació de contenido.

La tercera de las razones se refiere a cómo lo anterior se presenta en el caso de Chile. Las transiciones a la democracia han dejado un gran cúmulo de tareas pendientes y que, de alguna u otra manera, y con mayor o menor importancia, dificultan la definitiva consolidación y democratización del sistema político y de la sociedad.

Pienso que una de las dificultades que enfrentamos se relaciona con la necesidad de abordar simultáneamente los cambios globales con la consolidación de la democracia. Y entonces surge la pregunta: ¿qué democracia es la que queremos consolidar?, ¿hacia que tipo de democracia queremos avanzar? Y en este sentido, pienso que la consolidación de la democracia tiende muchas veces a confundirse con la mera reinstalación de las instituciones y mecanismos democráticos de antaño. Ello no solamente en algunos sectores de la sociedad —a partir de los cual deberíamos cuestionarnos acerca de las reales dimensiones y profundidad de los cambios en la cultura política— sino también en todos los sectores de la dirigencia partidaria nacional.

No basta —me parece— con cuestionarse el sentido de la política y del poder en el marco de la experiencia autoritaria; se debe avanzar hacia un cuestionamiento más profundo de tales elementos a partir de la experiencia democrática ampliando los espacios del debate público y con ello las posibilidades de una auténtica democratización.

Claro está que no se debe desconocer la importancia de las reformas institucionales y las dinámicas que ellas generan o pueden generar. Sin embargo, no sería la primera vez que reformas de este tipo se transforman en letra muerta ya sea por la raquítica voluntad política para implementarlas o como resultado de un debate público restringido que afecta la legitimidad de la normativa.

Pero volvamos a nuestro tema. De lo anterior se desprende que la crítica del poder y de la política no se agota en el régimen militar y sus herencias y

que por lo tanto existe, a partir de la experiencia democrática misma y de la crisis y transformaciones globales, un espacio para la crítica del poder y de su ejercicio y del significado y sentido de la política en tanto se asume que uno u otro tipo de significados no son indiferentes para la democratización.

Y en este sentido, pienso que el aporte de Hannah Arendt es fundamental. No es el único. Pero hay dos elementos que le brindan relevancia a su tratamiento: por un lado, la riqueza de su pensamiento y la crítica de la modernidad presente en él, y por otro, el escaso tratamiento y estudio de que ha sido objeto su obra. Es cierto que su enfoque posee algunas debilidades: la rigidez de su distinción entre lo público y lo privado, la no consideración política de la cuestión social y el dejar de lado temas como la competencia estratégica por el poder y su utilización (1). Pero más allá de estas falencias, la autora introduce elementos que permiten poner la atención sobre el sentido de lo político.

No pretendemos en estas páginas que siguen agotar el tratamiento de un tema que seguramente será objeto de otros trabajos posteriores. Sólo realizar una somera introducción aportando algunas pistas al debate político actual.

2. ALGUNOS CONCEPTOS BÁSICOS

No sería tarea fácil comprender algunos conceptos claves de la autora sin una breve explicitación de sus fundamentos filosóficos.

Desde un principio, Arendt deja en claro su pertenencia a la corriente de pensamiento que piensa que la filosofía está mal preparada para la comprensión acabada de los asuntos humanos. Ya desde temprana época, el asombro por la regularidad y ordenamiento del cosmos dejó de lado en la filosofía la preocupación por el caos y la diversidad observables en la existencia humana. Esto generó que los problemas humanos, equiparados al estudio de los fenómenos naturales, fueran considerados solamente como problemas similares, aunque de organismos más complejos.

(1) Un interesante análisis del enfoque de Hannah Arendt realiza Jürgen Habermas en dos breves trabajos: "La historia de dos revoluciones" (1966), y "El concepto de poder de Hannah Arendt" (1976), ambos en el libro *Perfiles filosófico políticos*, Taurus, Madrid, 1986.

Y esta equiparación de la filosofía con la ciencia desconoce una diferencia básica: que mientras, la ciencia se preocupa de la búsqueda de la verdad, y por lo tanto de dar respuesta a cuestiones empíricas a partir de algunas preguntas que surgen de aspectos del mundo perceptibles por los sentidos, la filosofía se ocupa de las cuestiones hermenéuticas referidas al significado, es decir, a discernir el valor y lo valioso que pueden ser determinados objetos, instituciones o formas de vida.

A pesar de su amplia gama, las cuestiones hermenéuticas tienen tres características comunes: son no empíricas, tienen su origen en la perplejidad existencial y, como no es posible definir las en categorías de verdadero o falso, sólo es posible defenderlas con argumentos.

Siendo para Arendt la filosofía “una ontología fenomenológica de orientación hermenéutica” (2), la filosofía política constituye algo similar, pero a escala limitada, es decir, se ocupa de responder cuestiones hermenéuticas sobre la vida política desarrollando una ontología de la política a través de un análisis fenomenológico de las experiencias políticas, cuyo objetivo primordial es descifrar e interpretar el texto de la experiencia política.

De tal manera se entiende que Arendt dimensione el aporte del filósofo político en cuatro dimensiones: a) su conocimiento, sus reflexiones y sus aportes para que hombres y mujeres discernan; b) la crítica social; c) como custodio de las auténticas metas humanas; y d) la defensa de un diálogo significativo para preservar la integridad del espacio público.

Con ello la autora está denunciando el descuido, y en algunos casos el desprecio de que ha sido objeto la filosofía desde Platón y Aristóteles y hasta nuestros días. Se ha privilegiado un paradigma científico o más bien “científico”, incluso en el abordaje de cuestiones eminentemente filosóficas. Se ha buscado la “verdad” haciendo abstracción de su “significado”.

3. ¿QUÉ ES EL PODER?

Es precisamente este desprecio por la filosofía y la búsqueda de significados que ella implica que, con especial énfasis en la época moderna, nos

(2) Parekh, Bhikhu; *Pensadores políticos contemporáneos*, Alianza Universidad, Madrid, 1986, pág. 19.

enfrentamos a una tremenda confusión de significados. Confusiones que en muchos casos son verdaderas inversiones del sentido original del término. En este sentido, la ciencia política no constituye una excepción. Heredera directa del pensamiento griego, la política no se caracteriza precisamente por su precisión en el uso y definición de algunos términos.

En lo que se refiere a nuestro tema, las confusiones entre poder y autoridad y el significado que se le asigna a cada uno de esos términos, es no pocas veces equívoco. Pero, ¿qué es el poder? Para responder a esta pregunta, Arendt desarrolla primero una génesis del poder. Para ella, el poder es el elemento que surge allí donde los hombres se agrupan constituyendo un espacio público. Ese espacio público es producto del discurso y de la acción.

Por lo tanto, sólo teniendo en cuenta que el poder es el antecedente de cualquier formalización posterior —es decir la manera en que se organiza históricamente la esfera pública como forma de gobierno—, es posible comprender cabalmente su importancia en lo que respecta a la mantención de la esfera pública: “el único factor material indispensable para la generación de poder es el vivir unido al pueblo. Sólo donde los hombres viven tan unidos que las potencialidades de la acción están siempre presentes, el poder puede permanecer con ellos... Lo que mantiene al pueblo unido después de que haya pasado el fugaz momento de la acción (lo que hoy día llamamos ‘organización’) y lo que, al mismo tiempo, el pueblo mantiene vivo al permanecer unido es el poder” (3).

Por lo tanto, poder y unión del pueblo son partes de una misma ecuación. Pero no se trata de una unión cualquiera, sino de una unión en donde la posibilidad de estar juntos significa más que la simple compañía de otros seres humanos; para que haya poder es necesario que los hombres no solamente se junten, sino que se pongan de acuerdo sobre ciertos aspectos básicos. Para ello se requiere conocerse —diferenciarse—, y para ello es imprescindible decir “quien soy”, es decir, que hable.

En consecuencia, el poder es definido “como la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente” (4).

La cabal comprensión del poder como el presupuesto indispensable de

(3) Hannah Arendt; *La condición humana*, Seix Barral (biblioteca Breve), Barcelona, 1974, pág. 265.

(4) Hannah Arendt; *La crisis de la república*, Taurus Ediciones, Madrid, 1973, pág. 146.

cualquier formalización, nos permite entender por que grandes imperios y Estados han desaparecido. Ya sea por razones naturales —como lo son las catástrofes— o por causas humanas, la desaparición del grupo y del poder que el grupo como tal significa —lo que casi siempre es precedido de la destrucción del espacio público— genera más tarde o más temprano la destrucción de la comunidad política: “el poder no puede almacenarse y mantenerse en reserva para hacer frente a las emergencias, como los instrumentos de la violencia, sino que sólo existe en su realidad” (5).

El poder es una capacidad que no puede ser inventada, creada por voluntad de alguien ni siquiera de algunos pocos; es una capacidad colectiva, de la comunidad, y por lo tanto, el considerarla como la propiedad, facultad o capacidad de un individuo es un total contrasentido. En consecuencia, existe en tanto el grupo se mantenga cohesionado. La política, y su fenómeno distintivo, el poder, sólo pueden fructificar en el marco de una comunidad humana, y el grupo se conserva en tanto existe un poder que garantice la existencia de un espacio público.

En este punto cabe hacer dos precisiones sobre las cuales volveremos más tarde:

- por un lado, habitualmente se confunde poder con autoridad, los cuales se diferencian según la autora, en que la persona o institución con autoridad no requiere para lograr aceptación y obediencia ni de la coacción ni de la persuasión; y el poder exige de la persuasión;
- por otro lado, la importancia de destacar que el poder y la violencia se excluyen mutuamente; ello por la exclusión del lenguaje y la palabra que la violencia supone.

Esta perspectiva le permite afirmar que “el poder se forma en la acción comunicativa, es un efecto grupal del habla en la que el entendimiento se convierte para los participantes en un fin en sí mismo”, manifestándose en las ordenaciones que protegen la libertad pública, en la resistencia que amenazan la libertad y en la fundación de nuevas instituciones de la libertad (6).

(5) Hannah Arendt; *La condición humana*, op. cit., pág. 263.

(6) Jürgen Habermas, op. cit., pág. 208.

4. LA POLÍTICA COMO ACCIÓN

Pero es imposible comprender cabalmente el significado del poder si no se tiene en cuenta el significado que la autora le asigna a la acción. De las tres actividades que Arendt considera dentro de la vida activa —labor, trabajo y acción—, y aunque todas están condicionadas por el hecho de que los hombres viven juntos, sólo la acción es inimaginable fuera de la sociedad.

Ello porque a través de la forma más elemental de acción que es el lenguaje, los hombres superan la mera cercanía y su diferencia para “diferenciarse” e innovar en el desarrollo de los acontecimientos. El otro extremo dentro del amplio espectro de posibilidades que significa “actuar”, está representado por aquellas personas que quieren cambiar el mundo y cuya mejor imagen está dada por los grandes personajes de la historia.

Uno y otro extremo, y todas las variedades que se dan entre medio, tienen en común una característica: la importancia de las relaciones entre la acción y el nacimiento humano como elemento de impredeción, es decir, la posibilidad real de alterar el proceso histórico a partir de la libertad que poseen los hombres para definir su destino.

Y de todas las formas de acción, la política es sin dudas la más relevante. Es la forma de acción consistente en conducir los asuntos relativos a la comunidad por medio del lenguaje, constituyendo la comunidad política es un grupo de hombres y mujeres unidos en grupo por la voluntad de llevar adelante un determinado tipo de convivencia caracterizado por la activa participación de los ciudadanos en la vida pública.

Por ello, cuando se plantea la importancia del poder para la conservación del espacio público se está pensando en un elemento que promueva el diálogo y el discurso como forma de convivencia: “no es que Platón o Aristóteles desconocieran —o se desinterasaran— el hecho de que el hombre no puede vivir al margen de sus semejantes, sino que no incluían esta condición entre las específicas características humanas; por el contrario, era algo que la vida humana tenía en común con la animal, y sólo por esta razón no podía ser fundamentalmente humana. La natural y meramente social compañía de la especie humana se consideraba como una limitación que se nos impone por las necesidades de la vida biológica, que es la misma para el animal humano que para los otras formas de existencia animal. Según el pensamiento griego, la capacidad del hombre para la organización política no es sólo diferente,

sino que se halla en directa oposición a la asociación natural cuyo centro es el hogar (oikia) y a la familia... De todas las actividades necesarias y presentes en las comunidades humanas, sólo dos se consideraron políticas y aptas para constituir lo que Aristóteles llamó bios politikos, es decir, la acción (praxis) y el discurso (lexis), de los que surge la esfera de los asuntos humanos (ta ton anthropon pragmata, como solía llamarla Platón), de la que todo lo meramente necesario o útil queda excluido de manera absoluta” (7).

Ahora bien, esta concepción de la política y el poder, fuertemente enraizada en la tradición griega, poco tiene que ver con la idea que habitualmente tenemos de los asuntos políticos y del fenómeno del poder.

Para los griegos antiguos, ser político significaba la realización de la vida política por medio de las palabras y de la persuasión, excluyéndose de plano el uso de la fuerza y de la violencia. El ya para nosotros tradicional “mando y obediencia”, constituiría para los griegos una forma prepolítica de conducir los asuntos de la comunidad adecuado para tratar a personas cuya existencia se encontraba al margen de la Polis, tal como era el caso de los pueblos bárbaros o de los esclavos, o para tratar los asuntos familiares.

Es reveladora la confusión e inversión de significado que, ya introducidos en los tiempos medievales, se presentan con toda intensidad en la época moderna. Por una parte, la confusión entre lo político y lo social, y por la otra, y como consecuencia de lo anterior, la valorización de la vida privada como ámbito de realización humana.

La primera confusión se debe —al menos en parte— a la incorrecta traducción de Santo Tomás y a su no menos errónea comparación entre la esfera política y la familiar postulando que el orden familiar era más perfecto que el político. Tener a la familia como modelo de organización política significa desconocer la concepción griega de la familia como ámbito de la necesidad y de la esfera política como espacio público de libertad, sin el cual es imposible la realización humana.

De la confusión entre la esfera pública y esfera privada, surge la excesiva valoración de esta última que, como momento cúlmine, observamos en la edad moderna. Ello implica la desaparición de las fronteras entre uno y otro ámbito. Ello nos puede sorprender debido a lo habitual con que se nos presenta el tratamiento de los asuntos políticos como grandes problemas de

(7) Hannah Arendt; *La condición humana*, op. cit., págs. 41 y 42.

administración nacional; de alguna manera —y creo que la analogía vale— la política se ha transformado en la actividad administrativa por excelencia tal como si la comunidad política fuera considerada como una gran familia.

Existe una tercera confusión o mala interpretación que se agrega a las otras dos y que no es de menor importancia. Ella consiste en interpretar la definición aristotélica del hombre como *zoon politikon* como animal racional. El concepto de Aristóteles ponía el énfasis en la capacidad del hombre para constituir un espacio público donde la preocupación fundamental de los ciudadanos era la de poder hablar entre ellos. Por lo tanto, la definición de Aristóteles del hombre como *zoon politikon* sólo puede ser entendida si se complementa con la otra definición del hombre como *zoon logon ekhon*, es decir, ser vivo capaz de discurso. En sus dos definiciones más famosas, Aristóteles “únicamente formuló la opinión corriente de la polis sobre el hombre y la forma de vida política y, según esta opinión, todo el que estaba fuera de la polis —esclavos y bárbaros— era *aneu logou*, desprovisto, claro está, no de la facultad de discurso, sino de una forma de vida en la que el discurso y sólo éste tenía sentido y donde la preocupación primera de los ciudadanos era hablar entre ellos” (8).

Sintetizando, se puede establecer que para los griegos la acción política y la esfera pública que ella implica exige de la existencia de un poder. Pero este poder no debe ser considerado como tradicionalmente es concebido a partir de la modernidad. Es decir, como la capacidad de imponer algunas decisiones que tienen los gobernantes —los capaces de ejercer el mando— sobre los gobernados, aquellos facultados para obedecer. Por el contrario, el poder debe ser considerado como una energía social, una capacidad comunitaria que existe siempre y cuando el grupo sobreviva. Sólo así se entiende que para los griegos, la separación entre gobernantes y gobernados fuera desconocida ya que introducía un elemento de desigualdad en una esfera que se definía precisamente por la igualdad de sus miembros. Al mismo tiempo, tal concepción de la esfera pública se apoyaba en una idea de la esfera privada como ámbito de la necesidad.

La valoración de la esfera pública como espacio de realización distintivamente humano nos permite ver con toda claridad la inversión de significados que supone la “privatización” de la vida política que significa la edad moderna. Solamente la confusión de los significados originales acompañados del espec-

(8) Hannah Arendt; *La condición humana*, op. cit., pág. 45.

tacular enriquecimiento de la vida privada nos ha hecho olvidar el significado original del término, indisolublemente ligado a “privación” y carencia. Como ejemplo, basta recordar que la exaltación moderna de la vida privada significaría, para los griegos, ponerse en igualdad de condiciones con los esclavos y los bárbaros y renunciar, por lo tanto, al logro de una verdadera humanidad.

No está demás recordar que la condición de bárbaro y esclavo, en relación a la de ciudadano de la polis, no dice relación con el nivel socioeconómico, ya que efectivamente existían esclavos y bárbaros mucho más ricos que algunos ciudadanos: “la <buena vida>, como Aristóteles califica a la del ciudadano, no era simplemente mejor, más libre de cuidados y más noble que la ordinaria, sino de una calidad diferente por completo. Era <buena> en el grado en que, habiendo dominado las necesidades de la pura vida, liberándose de trabajo y labor, y vencido el innato apremio de todas las criaturas vivas por su propia supervivencia, ya no estaba ligada al proceso biológico vital” (9).

Modernamente, el fundamento de la organización política la encontramos en las teorías del estado de naturaleza que, en rasgos generales, presenta al poder político como una necesidad frente a la guerra del hombre contra el hombre (Hobbes), a la inseguridad de los propietarios (Locke) o frente a la infelicidad que genera el aislamiento (Rousseau). Esta explicación casi mítica —el estado de naturaleza no se identifica con un determinado período histórico— da como resultado la creación de un conjunto de reglas formales que delimitan un conjunto de roles, normas y deberes tanto para el gobierno como para los gobernados. Tal vez con la excepción de Rousseau, del cual las modernas democracias han heredado el maltratado principio de la soberanía popular, los otros dos caminos —el de Hobbes y el de Locke— ejemplifican de la manera más patente el sentido del poder como mando y obediencia.

Y me atrevería a decir que ésta es la orientación predominante, tanto en algunas visiones de derecha como de izquierda. Incluso, si uno toma los manuales de ciencia política que habitualmente se emplean en la enseñanza de la ciencia política a nivel universitario, no será difícil darse cuenta que se reconoce sin mayor criticidad que la relación política por excelencia es la de mando y obediencia. Ello independientemente si se trata de un régimen democrático o de uno autoritario.

Existen al menos dos ejemplos claves cuando se analiza la política en clave de violencia: por una parte, la guerra como continuación de la política

(9) Hannah Arendt; *La condición humana*, op. cit., pág. 570.

por otros medios (Von Clausewitz), y por otra parte, la famosa definición de Weber sobre el Estado como monopolio de la coacción física (aunque debe considerarse en este último caso que el énfasis está puesto en la legitimidad).

A pesar de este error común vale la pena preguntarse si esta conceptualización, de reconocida validez por siglos y de aceptación casi generalizada, es adecuada para una acabada comprensión del fenómeno político y para orientarse hacia una efectiva democratización.

Esta significación tiene variadas consecuencias para nada inocentes:

- a) Hablar de mando y obediencia empuja a un segundo plano el problema de cómo se constituye el poder, y provoca el olvido de que el poder es una capacidad de la comunidad o del grupo y no la facultad de una persona o de un grupo de personas.
- b) Además, referirse al poder como un problema de mando y obediencia supone una visión un tanto militarizada de la política que retroalimenta los fundamentos de un estrecho vínculo entre política y violencia, desconocida por los griegos antiguos.
- c) Por último, si el poder político consiste en mandar y obedecer, lo fundamental es la eficiencia que como mandatario logre conseguir, asumiendo que la eficiencia se “mide” por el grado de obediencia: “si la esencia del poder es la eficacia del mando, entonces no hay poder más grande que el que emana del cañón de un arma, y sería muy difícil decir en qué forma difiere la orden dada por un policía de la orden dada por un pistolero” (10).
- d) Por último, asumir la relación político como “mando y obediencia” supone un desconocimiento de la soberanía popular en tanto los que mandan son el gobierno y los que obedecen son los gobernados, cuando el principio de la soberanía popular sostiene lo contrario. No conozco a nadie que abiertamente y en el marco de un régimen democrático niegue la validez de este principio. Sin embargo, ello no elimina para nada los pequeños grandes desconocimientos cotidianos y la violación de este principio en manos de estructuras burocrático-administrativas.

(10) Hannah Arendt; *La crisis de la república*; op. cit.; pág. 140.

5. VIOLENCIA, PODER Y POLÍTICA

Aclarados el concepto de poder y el significado de la política según Hannah Arendt, conviene revisar el concepto de violencia y sus relaciones con la política. Cabe aclarar que, en lo que se refiere a nuestra tradición moderna, no nos sorprende demasiado la estrecha vinculación que habitualmente se hace entre violencia y política, aunque ella era totalmente desconocida por los griegos.

Pero veamos qué entiende Arendt por violencia. Una primera aclaración que conviene precisar se refiere a que el carácter “antipolítico” de la violencia no debe ser confundido con rasgos de “inhumanidad”. La violencia es un sentimiento humano antipolítico cuando se transforma en la regla que conduce los asuntos de la convivencia. Ni siquiera es posible, según Arendt, una condena absoluta de la violencia ya que ella aparece, en algunos casos, como el único medio adecuado para restablecer la justicia.

Sin embargo, la violencia es interpretada habitualmente en esta clave, confundiéndose “irracional” con “emocional”. Y ese es el error. Ante ello Arendt señala: “para responder razonablemente uno debe, antes que nada, sentirse ‘afectado’, y lo opuesto de lo emocional no es lo ‘racional’, cualquiera sea lo que signifique, sino, o bien la incapacidad para sentirse afectado, habitualmente un fenómeno patológico, o el sentimentalismo, que es una perversión del sentimiento” (11).

Pero en realidad Arendt, más allá de estas distinciones, no elabora un concepto de violencia sino que realiza una caracterización —vía distinción— con el poder. En su tarea de aclarar los alcances conceptuales de diferentes términos, especifica que la violencia “se distingue por su carácter instrumental”. Ya dijimos que el poder es una capacidad que surge cuando las personas se unen y definen cierto tipo de vida política caracterizada por la acción y el discurso. Esto supone la incompatibilidad de la violencia con la esfera pública y constituye una de las primeras diferencias existentes entre poder y violencia.

Otra de las diferencias existentes entre violencia y poder es que el poder requiere siempre del número. Es decir, de una determinada cantidad de personas que constituya su fundamento. Mientras que la violencia, en tanto, se apoya en los instrumentos, puede prescindir de él: “la forma extrema de

(11) Hannah Arendt; *La crisis de la república*; op. cit.; pág. 146.

poder es la de Todos contra Uno, la extrema forma de violencia es la de Uno contra Todos" (12).

Existe una tercera diferencia. Mientras el poder requiere de legitimidad, la violencia exige justificación. La diferencia entre legitimidad y justificación radica en que la primera siempre apela a un referente pasado común; en tanto, la justificación recurre a un fin que se encuentra en el futuro, futuro que afecta la plausibilidad del uso de la violencia mientras más lejano se encuentre. La guerra y la revolución pueden apelar a la violencia (deben destacarse las relaciones entre violencia y utopía) justificándose en el logro de la libertad. Esto tiene una consecuencia importante: en el origen de la constitución de los cuerpos políticos, la violencia no es antipolítica, siempre y cuando este origen se justifique en el logro de libertad.

Existe por último un elemento diferenciador entre poder y violencia. Se trata del hecho que de poder y violencia no solamente son opuestos sino que son contradictorios, razón por la cual allí donde la convivencia de la comunidad está conducida por las riendas de la violencia, el poder corre el riesgo de desaparecer. Esto evidentemente no intenta desconocer el fenómeno del totalitarismo, de la tiranía o del autoritarismo, sino únicamente establecer que ninguno de ellos pueden ser considerados estrictamente como políticos o como fenómenos de poder: "la violencia puede siempre destruir al poder; del cañón de un arma brotan las órdenes más eficaces que determinan la más instantánea y perfecta obediencia. Lo que nunca podrá brotar de ahí es el poder" (13).

Pero tal vez la diferencia más de fondo entre poder y violencia se encuentra en que la violencia es siempre muda. Si se acepta que los seres humanos son diferentes, pero que al mismo tiempo es necesario el discurso y la palabra para que exista una auténtica "diferenciación", que permita "la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales" (14), se deben aceptar las consecuencias

(12) Hannah Arendt; *La crisis de la república*; op. cit., pág. 144.

(13) Hannah Arendt; *La crisis de la república*, op. cit., pág. 155. Habermas, comentando el enfoque de Arendt, señala que "la violencia estructural no se manifiesta como violencia, sino que más bien, sin hacerse notar, bloquea las comunicaciones en las que se forman y propagan las convicciones generadoras de legitimación. Esta hipótesis relativa a la existencia de barreras que impiden la comunicación, que no son menos eficaces por pasar inadvertidas, puede explicar la formación de ideologías, puede hacer plausible como llegan a formarse convicciones con las que los sujetos se engañan a sí mismos y sobre su situación", op. cit., pág. 221.

(14) Hannah Arendt; *La condición humana*, op. cit., pág. 236.

que de ello se desprenden: por un lado, la indisoluble relación entre acción y discurso y por lo tanto la no existencia de verdaderos actores cuando el discurso ha quedado eliminado; por otro lado, la necesidad de la palabra para conocer claramente en qué nos diferenciamos y en qué somos iguales. En la guerra como en la tiranía, el discurso y la palabra han desaparecido o han sido “bastardizados”, en tanto el auténtico diálogo se ha transformado en una charla superficial. Esta coexistencia e igualdad de rango de acción y discurso significó que la acción política se realizara al margen de la violencia y que la utilización oportuna de las palabras adecuadas implicaba un tipo de acción.

Hay un párrafo importante en la introducción de su libro “Sobre la revolución” en donde analiza a la guerra y las revoluciones como fenómenos políticos. Arendt plantea que los fenómenos políticos requieren de la palabra para su plena manifestación, y que por lo tanto, la revolución y la guerra son fenómenos marginales en la ciencia política, en tanto ellos significan puro silencio: “a este silencio se debe que la violencia sea un fenómeno marginal en la esfera de la política, puesto que el hombre en la medida en que es un ser político, está dotado del poder de la palabra... Lo importante aquí es que la violencia en sí misma no tiene la capacidad de la palabra y no simplemente que la palabra se encuentre inerme frente a la violencia” (15).

Igualmente, el régimen político totalitario, tiránico, absolutista o autoritario —sin ser, claro está, iguales— tienen en común la cualidad de convertir a la vida política en un monólogo donde la posición del poderoso es irrefutable, y por lo tanto, la valoración de la palabra del opositor es casi nula.

Sin embargo, a pesar de esta distinción teórico-conceptual —y también ética—, los datos de la realidad nos demuestran que más allá de estas especulaciones teóricas, la violencia y el poder —así como lo que habitualmente entendemos por política— aparecen juntos en una ecuación en donde se representa a la política como la capacidad de dominio de un hombre(s) sobre otros hombres, a través de la violencia.

Cuando la balanza entre poder y violencia se inclina hacia la desaparición del primero —lo cual supone una pérdida de la cohesión del grupo— la violencia aparece como su más claro sustituto. Pero en el corto plazo, la violencia termina por devorarse al poder. Todo esto en rasgos generales, porque tanto en los gobiernos totalitarios como en la guerra o la revolución, la violencia, si bien constituye la variable fundamental, no es nunca la única.

(15) Hannah Arendt; *Sobre la revolución*, Revista de Occidente, Madrid, 1967, pág. 23.

No existe ningún gobierno, por más violento que éste sea, que renuncie por completo a una dosis —aunque sea mínima— de poder. La situación perfecta de una sustitución total del poder por la violencia se observa en un campo de concentración y su validez para analizar a la sociedad en su conjunto no superan el nivel de la metáfora.

6. CONCLUSIONES

Ahora bien, tratemos de esbozar algunas conclusiones. Evidentemente la violencia que pudiera estar presente en el Chile de hoy no tiene el rostro de una violencia totalitaria ni autoritaria; tampoco tiránica o absolutista. No es la violencia de la violación de los derechos humanos, ni de la guerra ni de la revolución (es discutible el hecho que nos encontremos frente a un cuadro de violencia terrorista o en medio de una escalada de delincuencia; en todo caso si fuera así, ellos quedan claramente excluidos de la actividad propiamente política).

Debe reconocerse que el sistema político es democrático. Sin embargo es preciso preguntarse si el sentido del poder y el significado de la política —a la luz del pensamiento de Hannah Arendt— permitirían abrir paso a una verdadera democratización.

Pienso que la política y las relaciones políticas son descifradas todavía en clave de mando y obediencia. Ello puede deberse a la herencia autoritaria, pero tal vez el origen —como hemos tratado de dejar en claro en el trabajo— se encuentre en una determinada manera de concebir la política.

Esta manera moderna de concebir la política —y que tiene claros referentes en otros ámbitos— asume la libertad como un problema a solucionar, ya que la dosis de impredeción que introduce la libertad —y que Arendt asocia directamente al nacimiento— genera “disfuncionalidades” entre plan y resultados. De esa manera, el tratamiento de la libertad ha transitado por el camino de la “aniquilación” o del “control”. Es decir, o bien por el exterminio físico —alternativa que es posible de acuerdo a la capacidad de medios materiales que se poseen— o bien imponiendo una tal estructura de control del comportamiento, que lo que en definitiva se conserva es una apariencia de libertad (16).

(16) Ver Ángel Flisfish; *La política como compromiso democrático*, FLACSO, Santiago, 1988, págs. 42-46.

Estas apreciaciones —siendo esquemáticas— permiten observar la magnitud de los obstáculos que se presentan para avanzar hacia una democracia más participativa. Incluso —y esto es curioso— la apatía y la falta de motivación para participar se leen en esta clave ya que se diagnostica apatía cuando la sociedad y los ciudadanos no responden a las convocatorias hechas desde el gobierno, sin pensar que tal vez las personas no estén apáticas para participar en otros ámbitos. Nuevamente aparece el “mando y obediencia” y la dificultad del sistema político tradicional para “procesar” ciertas demandas de la sociedad.

Ciertamente, concebir a la política como “mando y obediencia” —sumado esto a la visión del Estado como monopolio de la coacción física— implica una visión “violentista” y un tanto militarizada de la política y el poder.

Por otro lado, si bien es cierto que el espacio público de la democracia es menos restringido que en el autoritarismo, la primacía del mercado y la privatización excesiva de tradicionales espacios públicos —al menos tradicionales en el contexto de un régimen democrático— supone un peligro para el desarrollo de una auténtica democracia (17).

¿Por qué? Primero, porque la política se identifica con la existencia de un espacio público —del cual el poder es a la vez su fundamento y origen— donde prima la palabra y el diálogo sobre cuestiones sustanciales y donde participa la totalidad o casi totalidad de la ciudadanía. No está de más decir que en la actualidad, ya sea por cuestiones de cultura o de estructura, la mayoría de la ciudadanía se encuentra marginada no sólo de la participación en los grandes debates nacionales sino también de los asuntos que surgen de su entorno más cercano. Y en este aspecto, la creciente importancia de las estructuras burocráticas —sobre las que Arendt tiene una posición severamente crítica— plantean un desafío a la democratización.

Segundo, porque la “privatización” de la vida pública atenta contra la

(17) Al respecto dice Habermas: “mientras que los representantes de la teoría de la dominación democrática de las elites (siguiendo a Schumpeter) alaban al gobierno representativo y a los partidos por la estrecha canalización que imponen a la participación política de una población despolitizada, es precisamente en eso donde Hannah Arendt ve el peligro. La mediatización de la población por administraciones públicas altamente burocratizadas, por partidos, asociaciones y parlamentos complementa y afianza las formas de vida privatistas que, vistas las cosas desde la perspectiva de la psicología social, son las cosas que hacen posible una movilización de lo apolítico, es decir, que hacen posible la dominación totalitaria”, op. cit., pág. 211.

política y la democracia al colocar en manos privadas importantes asuntos del debate político es un contrasentido. Además, la lógica del mercado implica el desplazamiento del lenguaje y su sustitución por un conjunto de signos monetarios en donde el diálogo no tiene mayor importancia.

Por otra parte, el hecho de que grandes sectores de la sociedad se encuentren en situación de pobreza significa un predominio de la "necesidad" por sobre la libertad, que afecta las posibilidades de participar activamente en la vida política. Pero este problema no sólo afecta a los más pobres. Los sectores de nivel socioeconómico elevado pueden caer en una especie de "autoexclusión" al desentenderse —pudiendo involucrarse activamente— de los asuntos públicos y privilegiar la acumulación de riquezas.

No está de más aclarar que el hacer referencia al pensamiento de Hannah Arendt y sus vinculaciones con la tradición política griega clásica no tiene el sentido de intentar una nostálgica vuelta al pasado. Sólo pretende mostrar que el sentido original de la política fue otro, que la violencia y el poder no se identifican y que tal vez deberíamos pensar en una reformulación radical de los principios que guían la política contemporánea. En este sentido, lo de Arendt constituye un camino a tener en cuenta.