

De la coacción de la muerte a la coacción de la vida

Dos dimensiones de la violencia en la obra de Hannah Arendt

Agustina VARELA MANOGRASSO

Universidad de Murcia

Introducción

Este trabajo se propone recuperar el tratamiento arendtiano de la categoría de violencia, con la finalidad de indagar en qué términos su análisis puede ser una herramienta vigente para acercarnos a formas de violencia que se presentan en la sociedad actual. Para ello me centraré en el desplazamiento del foco de atención de la violencia impuesta por la coacción de la muerte a la impuesta por la coacción de la vida, tomando como referencia las reflexiones que van de *Los orígenes del totalitarismo* (1951) a las desarrolladas en *La condición humana* (1958) y que nos llevan a descubrir en su análisis una dimensión biopolítica de la violencia.

En primer lugar, me centraré en el tratamiento del concepto de violencia en la primera edición de *Los orígenes del totalitarismo* en la que Arendt acentúa su dimensión tanatopolítica (física), recurriendo todavía a una concepción convencional del poder político asociado al uso de la misma¹. Continuaré explorando la ampliación de su diagnóstico al conjunto de la

¹ En este punto es importante tener presente la siguiente aclaración: “En la primera edición de *Los orígenes del totalitarismo* Hannah Arendt se sirve todavía de la noción convencional de poder político, asociado por lo general al uso de la fuerza y la violencia. Pero a partir de los años inmediatamente sucesivos, su reflexión política puede ser interpretada como el esfuerzo fijo y constante de separar y desembarazar el uno de la otra, poder y violencia; de circunscribir la peculiaridad del poder político frente a aquellas «confusiones

modernidad, en el que introduce un tratamiento de la violencia basado en la coacción de la vida como compulsión de la necesidad, y que coincide con la presentación de su novedosa propuesta filosófico-política, marcada por el esfuerzo de desvincularse de la “gran tradición” del pensamiento político occidental que había identificado poder y violencia. En *La condición humana* Arendt intentará repensar el espacio político como si se tratase de una esfera pura de acción y discurso, que puede ser pensada sin violencia. De modo que en un tercer momento, enfatizaré en su pretensión de preservar a la esfera política libre de violencia, desplazando hacia el exterior la amenaza de la muerte violenta y despojándola de la coacción de las necesidades que impone la vida biológica. Con ello pretendo destacar los diferentes matices que adquiere la categoría de la violencia en su obra.

La violencia y la coacción de la muerte: la escena totalitaria

El totalitarismo se le presenta a Arendt como un acontecimiento de ruptura en que la violencia había adquirido una dimensión extrema que exigía comprensión. *Los orígenes del totalitarismo* es, precisamente, el resultado de su esfuerzo por comprender el horror de los hechos. De las tres partes que incluye esta compleja obra (antisemitismo, imperialismo y totalitarismo), me centraré en algunos aspectos clave de las dos últimas en relación a la violencia totalitaria, concretamente, a su análisis de la nacionalsocialista.

Para empezar, es importante tener presente que Arendt concibe a la violencia perpetrada en el imperialismo como una etapa precedente de la violencia totalitaria². La expansión que emprendió en el siglo XIX la burguesía debido a la superproducción del capital y el incremento del dinero superfluo, se vio seguida de la necesidad de exportar el poder gubernamental³ y, con él, los instrumentos de violencia del Estado. Los administradores de las colonias, al cumplir el papel de representantes en aquellos países considerados incivilizados, no tardaron en independizarse de los controles de las instituciones nacionales a las que en un principio estaban sujetos.

Ya en esta época imperialista, los medios de violencia adquieren una dimensión extrema, debido a la confluencia entre el desarrollo tecnológico de las armas modernas, el encuentro entre raza y burocracia⁴, y la síntesis entre masacre y administración. Hannah Arendt ya advertía en este estudio que “el distante administrador era difícilmente consciente de que había inventado una nueva forma de gobierno”⁵; se trata de la burocracia basada en el distanciamiento y la desresponsabilización que, al unirse a la violencia perpetrada en las colonias lejanas, introdujo la figura del funcionario de la violencia y las masacres

conceptuales» que lo han identificado con el dominio, con la constricción o, también, con la autoridad” (Forti, Simona, *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Cátedra, Madrid, 2001, p. 363).

² Si bien el imperialismo es un precedente del totalitarismo, en ningún caso Arendt lo concibe en términos causales. Se trata de uno de los elementos que, junto al antisemitismo y el movimiento de masas, confluyen de modo contingente y cristalizan en el totalitarismo.

³ Porque “Los financieros que ganaban comisiones carecían de poder suficiente para asegurarles contra tales riesgos incluso con la benévola ayuda del Estado: solo el poder material del Estado podía lograrlo” (Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza, Madrid, 2010, p. 226).

⁴ Raza y Burocracia coinciden en África, siendo el preludio de una forma de violencia extrema que retorna a Europa. Se trata de “dos nuevos medios para la organización y la dominación de pueblos extranjeros. Uno fue la raza como un principio del cuerpo político y el otro, la burocracia, como un principio de la dominación exterior” (Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza, Madrid, 2010, p. 286).

⁵ Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza, Madrid, 2010, p. 320.

administrativas como un fenómeno de burocratización de la violencia que prefiguró lo que ella denomina “las fábricas de la muerte”.

Con respecto al totalitarismo, se pueden resaltar al menos tres aspectos novedosos que presenta tras la toma del poder y de los medios de la violencia, y que están relacionados con su negativa a estabilizarse en el poder y en su forma de violencia.

En primer lugar, Arendt distingue entre violencia y terror siendo este último, y no la violencia, la esencia del totalitarismo. No obstante, presenta un vínculo inseparable entre ambos ya que el terror es la “forma de gobierno que llega a existir cuando la violencia, tras haber destruido todo poder, no abdica sino que, por el contrario, sigue ejerciendo un completo control”⁶. De hecho, el totalitarismo no se contenta con erradicar a su adversario, sino que cuando asciende al poder radicaliza el terror reconfigurando aleatoriamente la figura del “indeseable”.

Además, su reticencia a estabilizarse en el poder se debe a la doble pretensión de dominación universal y dominación total de los humanos. La frontera entre exterior e interior se desvanece tanto en términos de política exterior⁷ (por la que cada país es conquistado como si se tratase de política doméstica y siempre en tanto medio, nunca como fin), así como en términos de política interior (por la que los límites entre la vida pública y la vida privada de los individuos se difuminan hasta desaparecer).

Por último, es fundamental destacar el papel de la ideología como “explicación total” de la realidad a partir de una idea concreta que elimina toda contingencia. La novedad que introduce el proyecto ideológico totalitario, se basa en el hecho de que “la ley a la que obedece [...] [pierde] su función de límite y de prohibición para elevarse a eterna ley de movimiento”⁸. La ejecución de la ideología totalitaria como ley del movimiento de la Naturaleza o de la Historia, requiere de hombres y mujeres supeditados al avance indefinido del proceso que arrasa toda espontaneidad, aquella que emana de la acción humana, por ser una amenaza de interrupción. La conversión de éstos en seres humanos superfluos es un diagnóstico de la sociedad totalitaria en general, pero que culmina en los campos de exterminio como institución central del régimen donde los postulados ideológicos cobran plena realidad.

El totalitarismo, por tanto, es para Arendt un choque frontal con una violencia extrema burocratizada, que trasciende los límites de la violencia bruta, y una amenaza de muerte impersonal industrializada⁹. Los procesos de dar muerte han mutado hasta deshumanizar por completo el acto de morir. Y si bien, ya en la primera edición de *Los orígenes del totalitarismo*, reflexiona sobre las novedosas condiciones de deshumanización de la vida que hacen posible la muerte impersonal¹⁰, se centra todavía en una dimensión tanatopolítica de la

⁶ Arendt, Hannah, “Sobre la violencia”, en *Crisis de la Republica*, Taurus, Madrid, 1999, pp. 156-157. Esta cita posterior a *Los orígenes del totalitarismo* es formulada en el marco de la distinción entre poder y violencia.

⁷ “Para la mente totalitaria, toda la política exterior se disfraza, en consecuencia, de política doméstica, y todas las guerras en el extranjero son, de hecho, guerras civiles”. A ello se debe el papel fundamental que desempeña la policía en el Estado totalitario. Arendt, Hannah, “De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión” (*Ensayos de comprensión 1930- 1954*, Caparrós, Madrid, 2005, p. 400).

⁸ Forti, Simona, *El Totalitarismo: Trayectoria de una idea límite*, Herder, Barcelona, 2008, p. 81.

⁹ Para un análisis de la violencia nazi como síntesis de las diferentes formas de violencia de Occidente, véase Traverso, Enzo, *La violencia nazi. Una genealogía de Europa*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003.

¹⁰ Por eso afirma Arendt que el horror de los campos consiste en “dar permanencia al mismo proceso de morir y de imponer una condición en la que tanto la muerte como la vida son obstruidas con idéntica eficacia” (Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza, Madrid, 2010, p. 596).

violencia, recurriendo a la concepción convencional que la identifica al poder político¹¹.

Es en 1958 con la publicación de *La condición humana*, cuando inscribe el diagnóstico del totalitarismo y su violencia en uno más amplio que lo sitúa como extremo en la brecha entre las condiciones protototalitarias de la sociedad moderna y las condiciones posttotalitarias de la sociedad contemporánea, evaluando los peligros de situar a la vida biológica en el centro de la política¹². Aunque ella nunca recurrió al término foucaultiano de “biopolítica”, hay numerosos nexos entre ambos autores¹³ que permiten establecer un diálogo tomando como eje central el “poder sobre la vida” que irrumpe en la época moderna: “Un poder semejante –dice Foucault– debe cualificar, medir, apreciar y jerarquizar, más que manifestarse en su brillo asesino; no tiene que trazar la línea que separa a los súbditos obedientes de los enemigos del soberano; realiza distribuciones en torno a la norma”¹⁴. Arendt ve en este cambio no tanto un nuevo poder, que para ella es, a partir de esta obra, acción concertada como sustento de lo que entiende por espacio político, sino la sustitución de la capacidad de actuar por la conducta estandarizada. Quedaría por ver si este cambio introduce una forma, en principio “mitigada”, de violencia.

La violencia y la coacción de la vida: hacia una dimensión biopolítica de la violencia

En *La condición humana* la categoría de violencia es abordada desde una perspectiva histórica, fenomenológica y antropológica, en la que cada una de las actividades que concibe básicas para la vida humana (labor, trabajo y acción), se corresponden con acepciones diversas de esta categoría. Si bien estas tres actividades se dan a un tiempo en la experiencia humana, Arendt vindica una relación jerárquica a través de la cual analiza las variaciones y superposiciones que se han dado entre ellas en distintas épocas históricas¹⁵ y que, asimismo, permiten revelar las mutaciones de la violencia en la sociedad moderna y la contemporánea.

La labor, cuya condición es la vida y su figura el *animal laborans*, está vinculada a la violencia propia de la necesidad que impone el proceso vital. El trabajo, cuya condición es la

¹¹ Es importante resaltar que la primera edición de *Los orígenes del totalitarismo*, publicada en 1951, no incluye el capítulo final sobre “Ideología y terror: una nueva forma de gobierno” añadido en 1958, el mismo año en que se publica *La condición humana*. Y si bien, la primera edición concluía con el apartado dedicado a la dominación total de los humanos en el que se perfila ya una reflexión sobre la violencia totalitaria también como reducción biopolítica de los individuos, en mi opinión, no es hasta *La condición humana*, en el marco de su crítica a la época moderna, donde aparece más definida su reflexión sobre la relación entre vida y política.

¹² Espósito considera que es problemático aplicar la categoría de “biopolítica” a los postulados arendtianos ya que la separación entre vida biológica y política (en el sentido arendtiano del término) que lleva a cabo, hace que la introducción de la primera en la segunda conlleve a su inexorable disolución. En esta distinción excluyente entre vida y política, Espósito ve un “punto ciego con relación al problema de la biopolítica” en Arendt. Véase Espósito, Roberto, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006, p. 241.

¹³ Véase Campillo, Antonio, “Biopolítica, totalitarismo y globalización”, en *Barcelona Metròpolis*, n° 78, primavera (abril-junio) 2010, sección “Voz invitada”, pp. 40-47.

¹⁴ Foucault, Michel, “Derecho de muerte y poder sobre la vida”, en *Historia de la sexualidad. I Voluntad del saber*, Siglo XXI, Buenos Aires, p. 136.

¹⁵ “(...) la Antigüedad griega clásica consideró que la forma más elevada de vida humana era la que se vivía en la *pólis* y que la capacidad humana suprema era el lenguaje (...); Roma y la filosofía medieval definieron al hombre como el *animal rationale*; en las etapas iniciales de la época moderna se pensó que el hombre era, sobre todo, *homo faber*, hasta que, en el siglo XIX, se interpretó que el hombre es un *animal laborans*, cuyo metabolismo con la naturaleza podía rendir la productividad más alta de la que es capaz la vida humana” (Arendt, Hannah, “El concepto de historia: antiguo y moderno”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre reflexión política*, Península, Barcelona, 1996, p. 72).

pertenencia al mundo y su figura el *homo faber*, está vinculado al carácter instrumental de la violencia. Y, por último, la acción, cuya condición es la pluralidad y su figura el *zoon politikón*, es concebida como la capacidad de inicio que permite constituir un espacio político de libertad y que pretende ser salvaguardado de la violencia. Se trataría de un espacio rodeado, por un lado, de la violencia de la necesidad (impuesta por la vida) y, por otro, de la violencia instrumental e interhumana de la guerra (impuesta por la amenaza de la muerte). Si desde la perspectiva de la tradición del pensamiento político, el totalitarismo con su extrema violencia representaba la máxima expresión del poder político, Arendt busca el modo de repensar la política y el poder sin recurrir a las viejas categorías y sus prejuicios. La violencia (muda) es analizada, en esta obra, a la luz de la tesis que la contrapone al poder (relacional).

En su estudio de la época moderna, el trabajo es la actividad que asciende al rango más elevado de la jerarquía de la *vita activa* en la primera fase de la modernidad y que presenta un vínculo claro con la violencia. El *homo faber* como productor de objetos y constructor de un mundo artificial que da estabilidad a la vida humana y a la naturaleza que la sustenta, solo puede construirlo violentando la naturaleza de la que extrae la materia prima. Este aspecto reificador, intrínseco a toda fabricación, enlaza con el carácter dominador del hombre productor en tanto “señor y dueño del mundo”, con plena autonomía respecto al poder de creación y destrucción de su producción. Y esto es así, según Arendt, porque se rige por la lógica de medios y fines que le permite controlar tanto el comienzo como el desarrollo y el fin de su actividad. A diferencia de la labor, atada a la dinámica procesual de la vida, y a diferencia de la acción, atravesada por la pluralidad y, por tanto, por la impredecibilidad de sus acciones, el *homo faber* puede proyectar su actividad¹⁶. En este sentido, el modelo de la fabricación y la violencia comparten la lógica instrumental.

Sin embargo, no puede decirse que en Arendt haya un sentido intrínsecamente negativo de la violencia inherente al trabajo. Al contrario, ésta es imprescindible para construir un mundo artificial en que los humanos pueden encontrarse y actuar conjuntamente. Solo adquiere un sentido negativo cuando la mentalidad del *homo faber* traspasa los límites de su ámbito y se extiende a la esfera de la acción humana cosificando a hombres y mujeres¹⁷, convirtiendo a la fabricación y su lógica instrumental en el único referente para entender a la historia y a la política. Para ella, esto no solo desvirtúa a la realidad y a la acción humana negando su contingencia, sino que además legitima a la violencia en el ámbito político considerándola inevitable¹⁸.

Aunque la filósofa alemana no reduce la expansión del modelo de la fabricación a un único momento histórico, lo que distingue a la sociedad moderna es que se pensó a sí misma fundamentalmente como productora, invadiendo la esfera política en la que no ya los objetos, sino los hombres, se convirtieron en medio para un fin superior. Junto a ello, la glorificación de la violencia pudo manifestarse abiertamente, sin el recelo hacia el hombre productor-

¹⁶ Birulés, Fina, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Herder, Barcelona, 2007, p. 82.

¹⁷ “El elemento de destrucción inherente a toda actividad puramente técnica cobra preminencia, sin embargo, tan pronto como esta imagería y esta línea del pensamiento se aplican a la actividad política, a la acción, a los hechos históricos o a cualquier otra interacción del hombre con el hombre”, Arendt, Hannah, “Los huevos rompen a hablar” (*Ensayos de comprensión 1930- 1954*, Caparrós, Madrid, 2005, p. 342).

¹⁸ “Violence as instrumental has a proper role in human life because it is involved in all fabrication. And fabrication is essential for producing things needed for everyday life and for creating works of art –creating a human world that will be a place fit for action and speech. But when the mentality of *homo faber* dominates our thinking and acting it is a dangerous for two basic reasons: it distorts reality (specially the unpredictability and contingency of human action), and it “legitimizes” violence in political life” (Bernstein, Richard, “Hannah Arendt: On violence and Power”, en *Violence. Thinking without Banisters*, Polity Press, Cambridge, p. 93).

artesano que había caracterizado a la Antigüedad. Sin embargo, Arendt pone el acento en que la peligrosa mentalidad del *homo faber* aplicada a la política fue rápidamente seguida por el ascenso del *animal laborans*¹⁹, con la consecuente sustitución de la glorificación de la violencia y su lógica instrumental por la glorificación de la necesidad y su lógica procesual, que no diferencia entre medios y fines, sino que avanza indiscriminadamente sin distinguir “ninguna entidad singular o acontecimiento individual”²⁰. La mayor preocupación arendtiana por esta segunda inversión se debe a que el aislamiento característico del *homo faber* mantiene, no obstante, un vínculo con el espacio público y con el mundo, que el *animal laborans* abandona por completo.

Cuando Arendt define a la “vida” como condición humana de la labor, está recurriendo a la distinción aristotélica entre *zoé* (vida natural) y *bíos* (vida política)²¹. De modo que se refiere al sentido biológico de la vida que compartimos con otros seres vivos, siendo la labor la actividad centrada en el metabolismo cíclico del cuerpo humano.

La relación entre labor y violencia, parece estar atravesada por dos sentidos diferentes pero estrechamente relacionados. Por un lado, al ser la actividad más básica de la *vita activa*, regida por la coacción que imponen las necesidades vitales, quedaría supeditada a la “violencia despótica de la necesidad”²² padecida por el ser humano en cuanto animal que tiene que subsistir. Si la libertad es para Arendt acción como capacidad de comenzar y traer la novedad al mundo, la coacción de la necesidad de la vida conlleva un proceso devorador en el que tanto la noción de comienzo (en relación a la acción), como las de medio y fin (en relación al trabajo), se desvanecen en ese ciclo incesante de labor y consumo. Se trata de una coacción que puede entenderse como violencia en cuanto que es negación de la libertad. Por su parte, el otro sentido tiene que ver con los medios violentos que se introducen para dominar la necesidad. Y esto puede comprenderse mejor atendiendo a la distinción entre las esferas de lo público y lo privado que Arendt toma de la Grecia antigua, asumiendo la esfera privada (*oikos*) como un espacio imprescindible en tanto refugio ante lo público (*polis*), pero de rango inferior por el hecho de estar regido por la necesidad. Entiende a la violencia despótica premoderna sobre mujeres y esclavos como una violencia que se hace instrumental al reducir a los sujetos a objetos, no ya para dar muerte, sino para trasladar a otros la coacción de las necesidades vitales y así poder acceder a la esfera política.

La pensadora alemana evalúa a la época moderna y su violencia a la luz de esta asociación entre labor, necesidad y naturaleza, vinculada al ámbito privado-doméstico como un espacio en el que impera la violencia²³, pero también a la luz del proceso de indistinción que se da

¹⁹ “Lo que exige explicación no es la moderna estima del *homo faber*, sino el hecho de que esa estima fue rápidamente seguida por la elevación de la labor al más alto puesto en el orden jerárquico de la *vita activa*. [...] La elevación de la labor estuvo precedida por ciertas desviaciones y variaciones de la tradicional mentalidad del *homo faber* que eran sumamente características de la época moderna y que surgieron casi de modo automático a partir de la misma naturaleza de los hechos que la introdujeron. Lo que cambió la mentalidad del *homo faber* fue la posición central del concepto de proceso en la modernidad” (Arendt, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 332).

²⁰ Arendt, Hannah, “El concepto de historia: antiguo y moderno”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre reflexión política*, Península, Barcelona, 1996, p. 70.

²¹ Véase Campillo, Antonio, “Animal político. Aristóteles, Arendt y nosotros”, en *Revista de Filosofía*, vol. 39, nº 2, diciembre 2014, pp. 169-188. Véase también Arendt, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 26; 47; 111.

²² Birulés, Fina, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Herder, Barcelona, 2007, p. 120.

²³ Para una crítica a la jerarquía de las esferas de la *vita activa*, véase Campillo, Antonio, “Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt”, en *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 26, 2002, pp. 159-

entre lo público y lo privado como consecuencia de la emergencia de la esfera “social”, un espacio híbrido que se interpone entre ambos ámbitos hasta hacerlos desaparecer, coincidiendo con el desarrollo del capitalismo moderno y de lo que ella denomina el “crecimiento no natural de lo natural”²⁴. El “auge moderno de lo social” consiste precisamente en el ascenso de la administración doméstica al rango de lo público-político, con la consecuente desaparición del auténtico sentido tanto de lo público como de lo privado.

Este cambio sociopolítico supuso una variación en la percepción y vivencia de la seguridad y de la violencia, que para Arendt tiene un sentido positivo y su reverso negativo. Si por un lado, celebra la emancipación política de los trabajadores y de las mujeres, así como la reducción de la violencia física en el ámbito privado y la vida cotidiana, por otro, advierte de los peligros que introdujo la emancipación de la propia actividad laboral. Y es que, la violencia no fue sustituida por mayores cotas de libertad, sino por el imperio de la necesidad²⁵, pero además, no fue erradicada, sino trasladada al Estado convertido en gestor de esas necesidades y productor de violencia²⁶.

Su crítica y principal preocupación por el ascenso del *animal laborans* se centra en la doble definición de lo que es “*no-ser-libre*”:

Por un lado, estar sometido a la violencia del otro, pero también, e incluso más originariamente, estar sometido a la cruda necesidad de la vida [...]. En todas las sociedades premodernas podía uno liberarse de éste obligando a otros a hacerlo mediante la violencia y la dominación. En la sociedad moderna, el laborante no está sometido a ninguna violencia ni a ninguna dominación, está obligado por la necesidad inmediata inherente a la vida misma. Por lo tanto, la necesidad ocupa el lugar de la violencia y la pregunta es cuál de las dos coerciones podemos resistir mejor, la de la violencia o la de la necesidad²⁷.

Violencia (físico-instrumental) y necesidad (biológica-procesual) se presentan en esta cita como dos coerciones distintas, pero extremadamente cercanas. A su pregunta podríamos añadir si esta coerción arrolladora que impone la vida, la irrupción de su lógica procesual en la política y la reducción de los humanos a la vida de la especie, supone la apertura a una acepción de la violencia en su obra, que no se basa ya en las categorías de medio y fin y en el propósito de dar muerte, sino que está centrada en la protección, afirmación y proliferación de

186, y en la misma línea, Urabayen, Julia, “La autonomía de lo político frente a lo personal y lo social-económico en la obra de Arendt”, *Revista de Filosofía*, vol. 39, nº 1, 2014, pp. 7-27.

²⁴ Arendt, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 58.

²⁵ El desarrollo tecnológico presenta en este punto una doble faceta: permite la emancipación de las clases laborantes y, a su vez, el desarrollo extremo de los medios de violencia. Pero el aspecto positivo de la emancipación tiene su propio reverso, al emanciparse la propia actividad laboral, deja paso al ascenso del valor antipolítico de la vida como bien supremo, que imposibilita la liberación de la violencia propia de la naturaleza. Ya no se requiere de los medios de violencia para dominar la necesidad, solo porque ésta ha ocupado el lugar de la violencia. “El fin de la violenta sumisión de las masas es en sí mismo un bien pero también ha significado que los valores del trabajador –la producción y el consumo– han venido a dominar el mundo y a consumir la civilización. Si nos fijamos en la historia veremos “la terrible verdad” de una civilización basada en la violencia y la injusticia. Pero si miramos a nuestro alrededor, vemos que la tecnología que nos permite poner remedio a la esclavitud también amenaza con traer el totalitarismo, en el peor de los casos, y la sociedad de masas, en el mejor” (Margaret, Canovan, “Terribles Verdades”, en Bernstein, Richard et. al., *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, Sequitur, Madrid, 2001, p. 59).

²⁶ La función del Estado-nación como forma política de “lo social”, se convierte en la de “tutelar la sociedad hacia adentro [satisfaciendo las necesidades de la población] y hacia afuera [protegiéndola del enemigo externo], si es necesario usando la violencia” (Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 90).

²⁷ Arendt, H., *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 2007, p. 95.

la vida biológica, y actúa sobre el organismo vivo violentando el sentido no biológico de la vida del hombre *qua* hombre, de la mujer *qua* mujer²⁸.

Los distintos matices de la categoría de violencia ante la perplejidad del fenómeno totalitario y ante la preocupación por la permanencia de elementos totalitarios en las democracias de masas encuentran su nexo en este punto:

La reciente historia política está llena de ejemplos indicativos de que la expresión «material humano» no es una metáfora inofensiva y lo mismo cabe decir de la multitud de modernos experimentos científicos en ingeniería, bioquímica, cirugía cerebral, etc., que tienden a tratar y cambiar el material humano como si fuera cualquier otra materia. Este enfoque mecanicista es típico de la Época Moderna, la Antigüedad, cuando perseguía similares objetivos, se inclinaba a pensar en los hombres como si fueran animales salvajes a los que era preciso domesticar. Lo único posible en ambos casos es matar al hombre, no necesariamente como organismo vivo, sino *qua* hombre²⁹.

Los humanos supeditados a la coacción biológica como único eje rector de la vida permanecen ligados a la violencia propia la necesidad y pierden la capacidad de acción y discurso, que es la que, según Arendt, les permite revelar su identidad singular y los convierte en ciudadanos libres. Es esa vida desposeída de la posibilidad de ser una vida política, que para ella es la vida biográfica, la que hace a los hombres prescindibles y abre grietas por las que pueden colarse, aunque no necesariamente³⁰, formas de violencia física³¹. Si asimilar la política a la fabricación introducía una violencia instrumental en las relaciones humanas, asimilar la política a la labor, como afirma Fina Birulés, “tiene algo de antihumanista”³² que, considero, introduce una dimensión biopolítica de la violencia en la obra de Arendt.

Entre la coacción de la muerte y la coacción de la vida: *Zoon politikón*

La apuesta arendtiana consiste, por tanto, en una defensa y recuperación del espacio político, en el que la pensadora sitúa a la vida en su sentido no biológico, aquella que requiere la presencia de los otros y que muere cuando se mata al hombre *qua* hombre. En sus extremos

²⁸ “La raíz de la antigua estima por la política radica en la convicción de que el hombre *qua* hombre, cada individuo en su única distinción, aparece y se confirma a sí mismo en el discurso y la acción, y que estas actividades a pesar de su futilidad material, poseen una permanente cualidad propia debido a que crean su propia memoria” (Arendt, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 230).

²⁹ Arendt, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1998, nota a pie de página nº15, p. 268.

³⁰ Es importante resaltar el aspecto de “no necesariamente” en contraposición a la postura de Agamben, que en la historia del poder (soberano y biopolítico) de Occidente traza un camino teleológico que lleva a los campos de exterminio. La noción arendtiana de historia atravesada por la contingencia del acontecimiento y la acción como ruptura no encaja con la visión teleológica que desarrolla Agamben. Véase Agamben, Giorgio, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida* I, Pre-textos, Valencia, 1998.

³¹ “Según Arendt, toda forma de naturalización de lo político implica violencia en la medida que se descarta el artificio del igualitarismo político, única instancia con la cual se puede defender y promocionar la dignidad y la libertad humana” (Duarte, André, “Biopolítica y diseminación de la violencia: la crítica de Arendt al presente”, en *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, Nº. 13, 2004, págs. 97-105. Acceso:

http://works.bepress.com/andre_duarte/11 pp. 14-15).

³² La cita continúa: “[...] pues ésta es la menos libre de las actividades humanas [...] y, si atendemos sólo a las necesidades vitales, los humanos son intercambiables con cualquier otra especie animal. De modo que cabe pensar la emergencia de una futura sociedad en la que la individualidad se verá sumergida en un proceso de vida que tendrá un único objetivo” (Birulés, Fina, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Herder, Barcelona, 2007, p. 159).

se encuentran el acto de nacer y el de morir, la vida y la muerte como las experiencias más antipolíticas que el hombre experimenta en soledad. Si como dice Arendt, “con la palabra y acto nos insertamos en el mundo humano [...]”³³, la figura del *zoon politikón* aparece, como un “segundo nacimiento” que trasciende la vida en términos biológicos para configurar la vida política, y ocupa el primer rango en el tenso (des)equilibrio de la jerarquía de la *vita activa*, bajo la continua amenaza de ser sustituida por la mentalidad del *homo faber* o por la del *animal laborans*.

Este espacio político no es necesario ni natural, sino contingente y artificial, y emerge propiamente en el *entre* los hombres y las mujeres que actúan y hablan conjuntamente. Se trata de un fin en sí mismo, por lo que Arendt critica toda reducción de la política a mero medio, ya sea para la proteger la libertad ante el enemigo externo que nos ataca o para la gestionar la vida que nos obliga. Por eso, si bien es un espacio que ha de ser preservado de la violencia, no es la finalidad de la política desplazar fuera de su ámbito a la doble amenaza coactiva de la vida y de la muerte, sino que se funda sobre ese desplazamiento. En términos arendtianos, se funda sobre un acto de “liberación” como condición de posibilidad de ese espacio de “libertad”, pero que, a diferencia de este último, puede comportar violencia. En definitiva, Arendt concibe a lo político como una esfera que puede ser pensada sin ser contaminada por la violencia ya que, aun siendo condición para su fundación y preservación, queda relegada a un espacio que considera “pre-político” y que es, en todo caso, “a-político”.

El cambio de foco de atención y las matizaciones que Arendt introduce en la categoría de violencia desde *Los orígenes del totalitarismo* a *La condición humana*, encuentran su punto de intersección en la coacción de la vida y en el peligro que para ella supone priorizar la necesidad a la libertad, la uniformidad a la diferencia, la homogeneidad a la pluralidad³⁴. Una priorización que en el mejor de los casos reduciría y en el peor eliminaría lo “propio” de los humanos a lo “impropio” de la vida de la especie, introduciendo, de este modo, una forma de violencia que, al no ser necesariamente física y coincidir con la proliferación de la vida biológica, puede invisibilizarse e invisibilizar también a sus víctimas y, por tanto, ser difícilmente localizable³⁵.

Conclusión

El análisis arendtiano del totalitarismo y de la época moderna basado en la distinción entre actividades y esferas como diferentes dimensiones de la existencia humana, permite iluminar el fenómeno de la violencia desde una perspectiva original, como lo es su contraposición al poder, que ella define en términos de acción concertada, así como su doble coacción de

³³ Arendt, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 201.

³⁴ “En la medida que pluralidad significa distinción, es posible la revelación –en el medio público– de la individualidad de cada uno, de la identidad (*whoness*). La acción como *initium* no es el comienzo de algo, sino de alguien [...] la pluralidad de los seres humanos, en un mundo que constituyen en común, no es asimilable a la unidad homogénea del género humano” (Birulés, Fina, “Introducción”, en Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 20-21).

³⁵ “The modern dominance of this distinct rationality of power centred on the care and protection of life has opened up sites for unprecedented forms of violence. Without an understanding of the rationality of biopower it would be difficult to explain how we willingly partake in the profound and violent disciplining and medicalization of our lives that characterises modern societies and their specific forms of biopolitical violence. Because violence is the inverse logic of biopower, biopolitical violence is in some ways even more dangerous than sovereign violence because it is harder to detect and to regulate” (Oksala, Johanna, “Violence and Biopolitics of Modernity”, en *Foucault Studies*, nº 10, Noviembre, 2010, p. 42).

muerte y de vida, que ha sido el objeto de estudio de este trabajo. Proporciona, de este modo, herramientas para explorar la violencia que se introduce en la sociedad contemporánea si los humanos nos pensamos y nos relacionamos en términos instrumentales, como medios materiales, o en términos procesuales, como materia prescindible. Ambos casos aluden a su preocupación por la pérdida de la contigüidad humana que supone la pérdida del mundo común.

En cuanto a la amenaza de muerte como extremo último de la violencia instrumental, Arendt ve en el caso de la guerra³⁶ la transformación de la “acción” en mera “realización”, porque las personas dejan de estar unas con otras para estar solo “a favor o en contra de las demás”³⁷. Respecto a la violencia inherente a la reducción biopolítica de los individuos, se puede dar también en el marco de las guerras que se extiende a la sociedad civil concebida como “daño colateral”, una masa indefinida y deshumanizada de sujetos que han perdido la posibilidad de revelar su identidad única, así como la posibilidad de resistencia. Pero también en contextos menos evidentes como el de las sociedades desarrolladas de consumo, en que la figura del *animal laborans* puede aparecer, por un lado, como “residuo humano”³⁸, es decir, los invisibilizados o excluidos de la esfera política tal como la concibe Arendt, y por otro, como “humano consumidor”, cuya felicidad regida por la satisfacción de las necesidades privadas, marca el ritmo de la vida social que ha perdido el sentido de mundo común. La lucha arendtiana contra el conformismo de la sociedad de masas y la despolitización de la vida humana es, sin duda, un recurso fundamental para hacer frente a la invisibilización de la violencia, que sustituye al pensamiento crítico por la indiferencia moral³⁹.

Sin embargo, es importante tener presente que su esfuerzo por distinguir y delimitar las actividades y esferas básicas de la vida, así como su intención de combatir toda confusión entre conceptos y las diferentes realidades a las que éstos aluden, la llevan a descuidar la complejidad de sus articulaciones. En el caso de la noción de violencia, y aunque se puede encontrar en su obra momentos de flexibilización⁴⁰, resulta un concepto en ocasiones rígido, difícilmente compatible con un análisis profundo de las complejas y variadas formas en que la

³⁶ El problema que preocupa a Arendt en el contexto de la era nuclear, es que el incremento del potencial destructivo ha desvirtuado la tradicional concepción de la guerra como última ratio de la política, haciendo posible la aniquilación de la vida humana “(...) el mundo [y la realidad] solo surge cuando hay diversas perspectivas [...] Si es aniquilado un pueblo o un Estado o incluso un determinado grupo de gente [...] presentan una visión del mismo que solo ellos pueden hacer realidad, no muere únicamente un pueblo o un Estado o mucha gente, sino una parte del mundo [...]. Por eso la aniquilación no lo es solamente del mundo sino que afecta también al aniquilador. La política, en este sentido estricto, no tiene tanto que ver con los hombres sino con el mundo que surge entre ellos; en la medida que se convierte en destructiva y ocasiona la ruina de éste; se destruye y aniquila a sí misma” (Arendt, Hannah, *La promesa de la política*, Paidós, Barcelona, 2008, p. 203).

³⁷ “Sin la revelación del agente en el acto, la acción pierde su específico carácter y pasa a ser una forma de realización entre otras. En efecto, entonces no es menos medio para un fin que lo es la fabricación para producir un objeto. Esto ocurre siempre que se pierde la contigüidad humana, es decir, cuando las personas solo están a favor o en contra de las demás, por ejemplo durante la guerra, cuando los hombres entran en acción y emplean medios de violencia para lograr ciertos objetivos en contra el enemigo” (Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 204).

³⁸ Véase Bauman, Zygmunt, *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Paidós, Buenos Aires, 2005, y del mismo autor: *Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2011. La noción de “residuo humano” está estrechamente vinculada a la de “daño colateral”.

³⁹ Sobre la incapacidad de pensar e indiferencia moral, véase Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, Lumen, 2012, y Bauman, Zygmunt, *Modernidad y holocausto*, Sequitur, Madrid, 2011.

⁴⁰ Véase el análisis arendtiano sobre la justificación (no legitimización) de la violencia en situaciones límite en Arendt, Hannah, “Sobre la violencia”, en *Crisis de la Republica*, Taurus, Madrid, 1999, pp. 111-200.

violencia se relaciona y atraviesa simultáneamente los diferentes ámbitos de la vida humana. Y es que, el sentido restringido de lo político en Arendt repercute en un sentido restringido de la violencia que podría limitar el alcance de su estudio: por un lado, al desplazarla al espacio pre-político (de lo privado y de la guerra), dificulta la indagación en las articulaciones que pueda tener con lo político y, a su vez, las que éste pueda tener con el ámbito económico y social; además, al pensar las esferas privada y semipública de la sociedad como esencialmente ancladas en lo necesario y las relaciones coactivas, no concibe que puedan ser también espacios de contigüidad y de realización humana.

En definitiva, considero que los postulados arendtianos son una guía imprescindible para orientar de un modo original el análisis de la violencia, sobre todo, porque Hannah Arendt reflexionó en el mismo sentido de lo que definió como “acción”, con la capacidad de irrumpir, en este caso, los estudios del fenómeno de la violencia, introduciendo novedosas y sugerentes reflexiones que pueden abrir vías de investigación impredecibles. Por ello, es preciso recuperar aquellos aspectos que sus distinciones iluminan, pero con la finalidad de trascenderlos y así poder indagar en las múltiples articulaciones que requiere el análisis de la violencia en la compleja sociedad actual.

