

La cuestión de la violencia en la crítica de Hannah Arendt a Karl Marx*

Diego Paredes Goicochea**

Fecha de recepción: 20 de febrero de 2017 · Fecha de aceptación: 12 de julio de 2017 · Fecha de modificación: 20 de julio de 2017

DOI: <https://dx.doi.org/10.7440/res63.2018.02>

Cómo citar: Paredes Goicochea, Diego. 2018. “La cuestión de la violencia en la crítica de Hannah Arendt a Karl Marx”. *Revista de Estudios Sociales* 63: 20-28. <https://dx.doi.org/10.7440/res63.2018.02>

RESUMEN | El propósito de este artículo es mostrar que existe un desplazamiento significativo en la interpretación que Hannah Arendt hace de la cuestión de la violencia en el pensamiento de Karl Marx. Mientras que en la década de los cincuenta, en el marco de su investigación sobre el lugar de Marx en la tradición, Arendt enfatiza en la “contradicción básica” de la violencia, en sus textos posteriores introduce los conceptos de “desarrollo” y “movimiento dialéctico” para precisar y profundizar su crítica de la hipótesis marxiana de la conversión de la violencia. Como se sugiere en el artículo, esta crítica está relacionada con el hábito de hacer distinciones que opera en la diferenciación arendtiana entre violencia y política.

PALABRAS CLAVE | *Thesaurus*: conflicto político; dialéctica; política; violencia; acción; poder

The Question of Violence in Hannah Arendt’s Critique of Karl Marx

ABSTRACT | The purpose of this article is to show that there was a significant shift in Hannah Arendt’s interpretation of the question of violence in the thought of Karl Marx. While Arendt emphasized the “basic contradiction” of violence during the study she made of Marx’s place in the tradition of the Left in the 1950s, she later employed the concepts of “development” and “dialectical movement” in order to clarify and deepen her critique of Marx’s theory about the transformation of violence. This article relates this change to the differentiation she made between violence and politics.

KEYWORDS | *Thesaurus*: political conflict; dialectics; politics; violence; power. *Author*: action

A questão da violência na crítica de Hannah Arendt a Karl Marx

RESUMO | O propósito deste artigo é mostrar que existe um deslocamento significativo na interpretação que Hannah Arendt faz da questão da violência no pensamento de Karl Marx. Enquanto, na década dos cinquenta, no contexto de sua pesquisa sobre o lugar de Marx na tradição, Arendt enfatiza a “contradição básica” da violência, em seus textos posteriores introduz os conceitos de “desenvolvimento” e “movimento dialético” para precisar e aprofundar sua crítica sobre a hipótese marxiana da conversão da violência. Como se sugere neste artigo, essa crítica está relacionada com o hábito de fazer distinções que opera na diferenciação arendtiana entre violência e política.

PALAVRAS-CHAVE | *Thesaurus*: ação; dialéctica; política; poder; violência. *Autor*: conflito político

* Este artículo hace parte de la investigación postdoctoral “¿Cómo pensar la política en una sociedad en conflicto? Interrogaciones sobre la situación colombiana”, financiada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina. Agradezco a los integrantes del proyecto de investigación UBACYT “Acerca del comienzo en política: ¿Cómo legitimar la fundación del orden común?”, especialmente a Matías Sirczuk y a Luciano Nosetto, por sus comentarios a una primera versión de este texto.

** Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Colombia y Doctor en Ciencias Políticas y Jurídicas por la Université Paris Diderot (Paris 7) (Francia). Becario postdoctoral latinoamericano del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires (Argentina). Últimas publicaciones: “Contingencia de la acción y espacialidad del conflicto. Encuentros y desencuentros entre Arendt y Merleau-Ponty”. *Las Torres de Lucca* 6 (10): 51-73, 2017, y *Política, acción, libertad. Hannah Arendt, Maurice Merleau-Ponty y Karl Marx en discusión*. Bogotá: Unal, 2017. ✉ dfparedesg@gmail.com

En sus manuscritos sobre Marx, correspondientes al periodo del proyecto inconcluso “Los elementos totalitarios del marxismo” (1952),¹ Arendt sostiene que el tratamiento marxiano de la violencia queda atrapado en una contradicción básica que puede ser enunciada de la siguiente manera: “se necesita de la violencia para abolir la violencia” (Arendt 2007, 32). Según Arendt, la incoherencia de Marx consiste en glorificar la dignidad y la efectividad de la violencia para después abogar por su desaparición. Esta contradicción, que es sólo una de las múltiples inconsistencias que Arendt encuentra en el pensamiento marxiano, está ligada, para la autora, con la posición que Marx adopta frente a la tradición del pensamiento político occidental. Si la tradición inició, para Arendt, con la retirada del filósofo de la polis para después retornar a esta e imponer sus estándares a los asuntos humanos, su final fue sentenciado con la marxiana realización de la filosofía en el campo de la política. Pero dado que esta realización estaba atada a una interpretación de su tiempo, en particular de la novedad de los acontecimientos provenientes de la Revolución Industrial y de las revoluciones del siglo XVIII, Marx se enfrentó al grave problema de querer comprender su presente con categorías y conceptos tradicionales que tenían su origen en otra época y que ya habían perdido su validez.

Sin embargo, esta no es la última palabra de Arendt acerca del tema de la violencia en el pensamiento de Marx. En un su conocido ensayo *Sobre la violencia* (1970),² la autora no enfatiza en la “contradicción básica” antes mencionada, sino en el “dialéctico poder de negación” (Arendt 1970, 56), que justifica la hipótesis de la conversión de la violencia en su contrario. A mi modo de ver, y como lo intentaré mostrar a continuación, en este escrito tardío se presenta un desplazamiento en la interpretación arendtiana de la violencia en la obra de Marx. Arendt no sólo precisa los rasgos de la concepción marxiana de la acción violenta, sino que además centra su atención en el efecto de los conceptos de “desarrollo” y “mediación dialéctica” sobre la comprensión de la violencia. Como lo espero sugerir en las siguientes páginas, en el paso de la contradicción básica de la violencia a la hipótesis de su conversión dialéctica, Arendt halla un problema aún más inquietante que la inconsistencia que encontraba en su proyecto de los años cincuenta:

la justificación de un proceso que, sustentado en la idea de que los opuestos se desarrollan mutuamente, puede terminar por borrar las distinciones conceptuales que permiten diferenciar la violencia de la política.

La cuestión de la violencia y la rebelión de Marx frente a la tradición

En su texto “La tradición y la Edad Moderna”³ y en los manuscritos del proyecto “Los elementos totalitarios del marxismo”, Arendt lee a Marx a partir de la pregunta por la relación de este autor con la tradición del pensamiento político occidental. Pese a las variaciones entre estos escritos, la tesis es en el fondo la misma: aunque Marx logró captar el alcance de algunos de los principales hechos que rompieron el hilo de la tradición, no tuvo más remedio que pensar esta ruptura con las herramientas conceptuales del pasado. Esto sucede en particular en el caso de la labor, de la violencia y de la realización de la filosofía.⁴

En el caso de la violencia, que es el que me interesa en el presente escrito, Arendt señala que la reflexión marxiana sobre este tema surge en conexión con su comprensión de los acontecimientos decisivos de las revoluciones Francesa y Americana. En estas revoluciones, “la violencia [...] trajo consigo un cuerpo político enteramente nuevo” que había sido dibujado “por quienes concibieron una idea que no necesitaba nada más que la mano auxiliadora de la violencia para realizarse” (Arendt 2007, 31-32). Según Arendt, Marx infiere de estos hechos que, bajo la luz de la violencia, la historia se revela sin distorsiones, sin las máscaras del discurso y sin los velos de las ideologías. Así pues, a través de los acontecimientos violentos, la historia, que es el registro de la acción política pasada, muestra su verdadero rostro.

Este desenmascaramiento de las fuerzas escondidas de la historia pone de manifiesto en último término que la esfera de la acción política está caracterizada por el uso de la violencia: “la actividad política, si no es acción directa, violenta, debe entenderse o como la preparación de la violencia futura, o como la consecuencia de la violencia pasada” (Arendt 2007, 33). Arendt se concentra, en particular, en la conocida frase de *El capital* “la violencia [Gewalt] es la partera [Geburtshelferin] de toda sociedad vieja preñada de una nueva” (Marx 2015, 371), que ella resume bajo la proposición “la violencia es la partera [midwife] de la historia” (Arendt 2006, 21). Tanto en sus manuscritos sobre Marx como en “La tradición y la Edad Moderna”, Arendt considera que con

1 Este era el nombre inicial del proyecto que Arendt presentó a la Fundación Guggenheim en 1952. Los manuscritos de Arendt sobre Marx y el marxismo, escritos en la década de 1950, están conformados por casi mil páginas que se encuentran en la Biblioteca del Congreso de Washington. Para el presente artículo consulté sobre todo la selección que Jerome Kohn publicó de estos manuscritos en la revista *Social Research* (Arendt 2002; 2007) y otros textos de la época publicados también por Kohn en *The Promise of Politics* (Arendt 2005). Sobre la lectura arendtiana de Marx, véanse Canovan (1992), Forti (2001), Parekh (1979) y Weisman (2014).

2 Para una sugerente interpretación de este ensayo y, en general, de la cuestión de la violencia en la obra de Arendt, véase Hilb (2016, 17-56).

3 Este artículo es tomado, casi textualmente, del segundo borrador del proyecto sobre Marx. Véase Weisman (2014, 7).

4 En sus manuscritos sobre Marx, en el extracto “El desafío moderno de la tradición”, Arendt habla del caso de la “igualdad” y no del de la “realización de la filosofía” (Arendt 2007, 30-32).

esta proposición Marx identifica claramente violencia y acción: la violencia no es así ni la *ultima ratio* de las relaciones entre naciones ni una actividad confinada en el ámbito doméstico, sino “el elemento constitutivo de toda forma de gobierno” (Arendt 2006, 22).

Marx se rebela de esta manera contra la tradición, que había excluido la violencia de la ciudad como requisito fundamental de la vida política. Para Arendt, la vida en común de la polis griega estaba caracterizada por la persuasión y no por la coacción. En el pensamiento de Marx, la separación entre una esfera pública, destinada a la libertad, y el espacio pre-político del hogar, sujeto a la necesidad, se torna inoperante. Si en la ciudad griega la violencia era un asunto exclusivo del *oikos* y de las relaciones más allá de los muros de la polis, en las reflexiones de Marx la violencia es inherente a las instituciones jurídicas y políticas. En otras palabras, según la concepción marxiana, la ciudad no supera la violencia en las relaciones humanas instaurando una frontera clara entre formas de vida (*bíos/zoé*), actividades (*praxis/ponein*) y espacios (*polis/oikos*), porque en cada uno de estos casos no se está hablando de términos opuestos, completamente distintos entre sí, sino de fenómenos relacionados.

Esta inseparabilidad entre violencia y política la encuentra Arendt, en primer lugar, en la concepción marxiana del Estado. Aunque no las cita explícitamente, la pensadora parece referirse a las palabras de Marx y Engels en *El manifiesto comunista*, donde el Estado es considerado como un instrumento de dominación de clase, y, de manera más precisa, en manos de la burguesía, como un medio para conservar la explotación y dominación sobre el proletariado. El Estado, equivalente en este caso al “poder político”, es en última instancia “la violencia organizada [*organisierte Gewalt*] de una clase para la opresión de otra” (Marx y Engels 2007, 176).⁵ Arendt enfatiza justamente en esta comprensión marxiana del Estado como manifestación del antagonismo, para señalar que el dominio de clase se entrelaza con el poder político, y este último, con la posesión de los medios de violencia. Sin este supuesto, dice ella, “la dictadura del proletariado, como el último estadio de gobierno y opresión, no tendría ningún sentido” (Arendt 2005, 88).

En el modo como Marx identifica el poder con la violencia, Arendt encuentra la concepción marxiana del espacio político: “para Marx, el ámbito político está completamente dominado por la división entre gobernar y ser gobernado, entre oprimir y ser oprimido, que

a su turno está basada en la división entre explotar y ser explotado” (Arendt 2005, 88). Por eso, aquello que garantiza la permanencia de este ámbito, esto es, su estabilidad en comparación con la fragilidad de las acciones humanas, no es la ley,⁶ sino el “hecho del gobierno” [*the fact of rulership*]. En otras palabras, es a través del gobierno, apoyado en la violencia, que la clase dominante conserva su posición de mando y evita ser derrocada por la clase que ella oprime y explota. En la teoría marxiana del Estado, afirma Arendt, no se puede hablar propiamente de formas tradicionales de gobierno. Lo que Marx reconoce son formas de dominación de clase, expresiones distintas de la división entre gobernantes y gobernados (Arendt 2005, 90). De ahí que insista en que la última forma de gobierno dentro del desarrollo de las formaciones sociales, la dictadura del proletariado, debe dar paso a la extinción del Estado y, consecuentemente, a la abolición de la violencia.

Teniendo en cuenta lo anterior, la manera más efectiva de contrarrestar la dominación y la explotación es reaccionando contra la violencia instalada a través del uso de la violencia revolucionaria. Si el vínculo político está atravesado por la violencia, el modo de transformarlo es a través de la violencia misma. Marx y Engels afirman que los cambios revolucionarios “sólo pueden ser alcanzados derrocando por la violencia [*gewaltsamen Umsturz*] todo el orden social existente” (Marx y Engels 2007, 187). Como se verá más adelante, ya en esta mención de la violencia revolucionaria, que se presenta como reactiva, opera lo que Arendt llama el “ideal de Marx sobre la mejor forma de sociedad” (Arendt 2006, 18). Aunque la violencia revolucionaria también se confunde con el poder, no es completamente simétrica a la violencia de la dominación, porque su propósito es superar toda violencia en el porvenir de una nueva sociedad. Pero es claro que la violencia proletaria tiene como fin la abolición de la violencia misma.

Ahora bien, para Arendt, la coincidencia entre poder político y violencia en el pensamiento marxiano está fundada en una concepción del cuerpo político, de sus leyes e instituciones, como “superestructuras relativas al interés social” (Arendt 1998, 33), o, si se quiere, como *funciones* de la sociedad. Para ella, a través de su teoría de las ideologías, Marx sostiene que toda forma discursiva está enraizada en las actividades y relaciones materiales

5 Como es sabido, en castellano el término *Gewalt* puede traducirse tanto por “violencia” como por “poder”. Según lo recuerda Balibar, esta palabra alemana encubre una ambigüedad intrínseca: “designa al mismo tiempo la antítesis del derecho o de la justicia y su realización o su cuidado por una institución (generalmente el Estado)” (Balibar 2010, 256). Podría decirse que el término señala, así, una “dialéctica latente” o una “unidad de contrarios” que es constitutiva de la política.

6 Arendt considera que para Marx, la ley es “completamente eliminada, porque todos los sistemas legales positivos [...] son ideologías, pretextos para el ejercicio de gobierno de una clase sobre otra” (Arendt 2005, 87). La única ley no ideológica para Marx, según Arendt, es la ley de la historia, que tiene un rol antilegal en el ámbito público. Es interesante notar que Arendt utiliza un argumento similar en “Ideología y terror: una nueva forma de gobierno”, el capítulo que ella adiciona a *Los orígenes del totalitarismo*, a partir de su segunda edición. Este texto, escrito en 1953, fue inicialmente sometido por Arendt a la Fundación Guggenheim como evidencia de su progreso en el proyecto sobre Marx (véase Weisman 2014, 8).

de los seres humanos, y oculta vínculos de dominación, explotación y violencia. En sus manuscritos sobre el pensamiento marxiano, Arendt afirma que en esta teoría “todas las actividades del hombre que hallan expresión en la palabra hablada, desde sus instituciones legales y políticas hasta la poesía y la filosofía, eran meros y quizá inconscientes pretextos de actos violentos o justificaciones de ellos” (Arendt 2007, 33). Por eso, el discurso como ideología no revela realidades, sino que vela intenciones; no hace más que encubrir la verdad sobre las relaciones humanas, una verdad que sólo se manifiesta en la praxis entendida como acción violenta. De este modo, la violencia usurpa el carácter de revelación que tradicionalmente se asocia con el discurso.

Para Arendt, con esto Marx desafía de nuevo la tradición del pensamiento político. Se rebela, en particular, contra la definición aristotélica del ser humano como *zoon politikon* dotado de la facultad del discurso (*zoon logon echon*) y contra la asociación antigua entre la libertad y la capacidad humana de hablar. Mientras que en la tradición la palabra tenía un papel fundamental en la vida de la polis, porque permitía resolver los asuntos políticos a través de la persuasión, sin recurrir a la fuerza y a la coerción, en el caso de Marx, la palabra adquiere un lugar secundario frente a la violencia. Así, la violencia, que es “muda por definición” (Arendt 2007, 34), sella la ruptura del vínculo político entre praxis y discurso.

Ahora bien, la rebelión de Marx contra la tradición, en el caso específico de la violencia, está fundamentada en su inversión de la “jerarquía tradicional de pensamiento y acción, de contemplación y labor, y de filosofía y política” (Arendt 2006, 18). Arendt afirma en varias oportunidades que el signo distintivo de Marx frente a la tradición no fue su “materialismo” y la supuesta inversión del idealismo hegeliano, sino su repudio a la distinción entre el ser humano y la vida animal a partir de la facultad del pensamiento. Marx reivindica la acción frente a la contemplación, en la medida en que considera que el ser humano es definido específicamente a partir de su capacidad para actuar, su praxis. Pero esta praxis, según Arendt, está asociada al metabolismo del ser humano con la naturaleza, a la combinación entre el ser humano y la materia. Por eso, ella es primordialmente actividad vital o, en el vocabulario arendtiano, “labor”. En este caso, el desafío a la tradición es también evidente: Marx no sólo rechaza la comprensión del ser humano como animal racional, sino que lo define a partir de la actividad tradicionalmente más despreciada.

Esta reinterpretación de la labor como la cualidad más importante del ser humano es, a los ojos de Arendt, concomitante con la glorificación de la violencia porque, como se sugería antes, la comprensión marxiana de este último fenómeno está atada a las condiciones sociales y económicas en las que interviene la actividad laborante, en especial a la dominación entendida como explotación. En el modo como Arendt interpreta la

“teoría de las ideologías”, la política —entendida esencialmente a partir del Estado— es una superestructura ideológica⁷ cuya verdad se encuentra en el ámbito de las relaciones sociales condicionadas por la labor. Pero, dado que las relaciones de la labor son vínculos de explotación —muchas veces violentos—, la violencia se articula a ellas i) de manera estructural, como forma de ser de lo social; ii) de manera política, como conservación de estas relaciones sociales a través del poder político; iii) bajo el modo de la acción revolucionaria, como forma de “contraviolencia” que busca terminar con la dominación de clase y consecuentemente con la violencia instituida. En todos estos casos, la violencia no es separable del ámbito propio de la política, un ámbito que además está condicionado por los vínculos sociales que tienen como supuesto último la actividad laborante de los seres humanos.

De lo anterior se infiere que, en la lectura arendtiana del tema de la violencia en Marx, el vínculo entre este fenómeno y la política está mediado por cierta comprensión de la acción humana como labor. La inclusión de la violencia en el ámbito de la ciudad es el correlato de la irrupción de la labor —de las preocupaciones por la necesidad de la vida— en el espacio público, y de la redefinición del ser humano a partir de una actividad que, en el caso de la tradición, había estado restringida a una vida prepolítica. Esta comprensión del nuevo rol de la labor revela la capacidad de Marx para afrontar las perplejidades de su propio tiempo. Pero en la lectura arendtiana, dicha comprensión muestra también el problema al que se enfrenta la política en un mundo moderno que se ha transformado en una sociedad de laborantes, en el cual “la labor se convirtió en un hecho público-político de primer orden” (Arendt 2007, 26). En la interpretación de Marx como un rebelde frente a la tradición, la exaltación de la violencia está conectada, así, con la glorificación de la labor, esto es, con “la glorificación de la compulsión y de la necesidad natural” (Arendt 2007, 35). La violencia toma aquí principalmente la forma de la coerción que acompaña a la urgencia de los procesos vitales.⁸

De este modo, la sublevación de Marx contra la tradición en el tema de la violencia manifiesta una rebeldía de una dimensión más amplia que está vinculada con la concepción tanto del ser humano como de la vida política. Dado que, según Marx, lo que los individuos son coincide con “su producción, no sólo con lo que producen, sino cómo producen” (Marx 2005, 37), el espacio político está condicionado por este hecho primordial y,

7 En todo caso es importante advertir, como se señalaba unas páginas atrás, que en la lectura arendtiana de Marx, el Estado no tiene el mismo *status ideológico* de la ley: “el Estado retiene una realidad que sobrepasa con creces la función meramente ideológica de las leyes” (Arendt 2005, 87).

8 En *Sobre la revolución*, Arendt sostiene que el Marx maduro no sólo establece una relación entre violencia y necesidad, sino que termina por identificarlas. Véase Arendt (1990, 64–65).

en consecuencia, se encuentra dividido entre explotadores y explotados. Así, desde la perspectiva marxiana no es posible concebir lo político, en las formas sociales actuales y pasadas, sin referirse a este tipo de dominación. Por lo tanto, en contravía respecto a la tradición, la política no es separable de las necesidades vitales. De hecho, siguiendo la lectura que Arendt hace de Marx, la política es un fenómeno derivado, una función de las determinaciones socioeconómicas. Este funcionalismo, según Arendt, está en la base tanto de la comprensión marxiana del Estado como del discurso en cuanto ideología. Por un lado, el espacio político no se caracteriza por la isonomía de la polis griega, sino por la división entre dominadores y dominados.⁹ Por otro lado, el discurso y la ley, cuyo rol político es fundamental en la vida de la polis, son despreciados en el pensamiento marxiano, puesto que son considerados como epifenómenos que encubren la realidad de la dominación de clase. En conclusión, la comprensión de la violencia como la forma más dignificada de la acción es, para Arendt, inseparable de la rebelión de Marx contra los tradicionales rasgos definitorios de la política.

El enraizamiento de Marx en la tradición y la contradicción de la violencia

Marx, sostiene Arendt, “vivió en un mundo cambiante y su grandeza consistió en la precisión con que captó el centro de este cambio” (Arendt 2007, 23). El tema de la violencia, conectado con las revoluciones, fue uno de esos acontecimientos centrales que desafió las categorías de la tradición y que Marx logró comprender, hasta cierto punto, en su radical novedad. Pero fue sólo hasta cierto punto porque, como se anticipaba anteriormente, esta rebeldía antitradicional del pensamiento marxiano constituye, para Arendt, sólo una de sus facetas. La otra, aquella que revela su enraizamiento en la tradición y lo lleva a recurrir a los modelos de la Grecia antigua, está conectada con el componente emancipador de su crítica a la sociedad de su tiempo. Como es sabido, Marx no sólo quiso comprender los desarrollos de la sociedad burguesa, sino plantear su superación en la forma de una nueva sociedad. Para Arendt, este aspecto de la teoría marxiana, que generalmente se comprende como su elemento utópico, crea las condiciones para que se desarrollen notables contradicciones.

Ahora bien, Arendt no considera que este aspecto de la teoría marxiana sea realmente utópico, porque tiene como referencia un *topos* determinado: reproduce “las condiciones políticas y sociales de la misma ciudad-Estado ateniense que era el modelo de experiencia de Platón y Aristóteles y, por tanto, el fundamento en

el que descansa nuestra tradición” (Arendt 2006, 18).¹⁰ Así, para Arendt, la “sociedad ideal” de Marx, en cuanto se concibe como una sociedad sin clases y sin Estado, intenta realizar la liberación de la labor y de la política que, según ella, no sólo caracterizaba la vida en la polis ateniense, sino que además era la condición para el *bíos theoretikós*, “una vida dedicada a la filosofía y al conocimiento en el sentido más amplio de la palabra” (Arendt 2006, 20). De este modo, pese a que Marx se rebela frente a la tradición al definir al ser humano a partir de la actividad de la labor, su concepción de la sociedad por venir se compagina con el ideal, especialmente aristotélico, del ocio, esto es, del tiempo libre de las ataduras de la necesidad y de los asuntos públicos. Con esto Arendt quiere destacar una paradoja fundamental en la obra de Marx: aun cuando este autor quiso invertir la jerarquía tradicional entre la vida activa y la contemplativa, terminó compartiendo con la tradición la aspiración del filósofo a una vida “dedicada a objetivos más altos que el trabajo [work] o la política” (Arendt 2006, 20).

Si bien Arendt no explica en detalle lo que esta paradoja significa para la cuestión de la violencia, de lo analizado hasta el momento en el presente artículo se puede inferir que la abolición de la violencia está atada a la liberación de la labor y del Estado. Si la violencia surge estructuralmente en la división social ligada a las relaciones de explotación que acompañan a la labor, una sociedad sin labor es aquella donde el vínculo humano ya no está atravesado por la coerción y la fuerza. Asimismo, es una sociedad donde el Estado ya no es la violencia de una clase sobre otra, porque la división de clases ha sido abolida y el instrumento estatal se ha extinguido en la reconciliación de lo social. Finalmente, la violencia revolucionaria ha logrado su propósito y entonces se suprime a sí misma en el contexto del advenimiento de la “humanidad socializada”. También en este caso se reproducirían las condiciones tradicionales de una ciudad y de una forma de vida que, por principio, excluyen la violencia.

Por esta razón, para Arendt, la glorificación marxiana de la violencia también se enfrenta con una contradicción irresoluble en sus propios términos. La autora la formula de la siguiente manera en “La tradición y la Edad Moderna”:

9 Es importante recordar que, basándose en su lectura de Heródoto, Arendt entiende la isonomía como ausencia de poder, de gobierno [rule] o de la relación mando-obediencia. Véase Arendt (1998, 32-33; 1990, 30; 1970, 40).

10 En la nota 82 del capítulo “Labor” de *La condición humana*, Arendt expone este mismo punto con algunas variaciones: “La sociedad sin clases y sin Estados de Marx no es utópica. Dejando aparte el hecho de que los progresos modernos tienen una inconfundible tendencia a suprimir las distinciones de clase en la sociedad y a reemplazar el gobierno por esa ‘administración de cosas’ que, según Engels, era la señal distintiva de la sociedad socialista, estos ideales los concibió Marx basándose en la democracia ateniense, con la excepción de que en la sociedad comunista los privilegios de los ciudadanos libres tenían que extenderse a todos” (Arendt 1998, 131).

Si la violencia es la comadrona de la historia y la acción violenta, por tanto, la más dignificada de todas las formas de acción humana, ¿qué pasará cuando, después de la finalización de la lucha de clases y de la desaparición del Estado, ya no sea posible ninguna violencia? ¿Cómo podrán actuar los hombres de un modo auténtico y significativo? (Arendt 2006, 24)

En esta formulación, Arendt reduce las diferentes aristas, antes exploradas, de la relación de la violencia con la política en Marx a su rasgo principal: la identificación con la acción. Marx, según Arendt, no sólo rechaza —a contrapelo de la tradición— el papel del discurso en la ciudad, sino que, en última instancia, vacía de todo sentido a la acción política. Esto es, convierte a la violencia en la forma más eficaz y enaltecida de la acción para después abogar por su supresión.

Para Arendt, “toda flagrante incoherencia en la obra de los grandes escritores, indica e ilumina el centro del pensamiento del autor” (Arendt 2007, 37). Y en el caso de Marx, las contradicciones de la labor o de la violencia, entre otras, no pueden explicarse apelando a la conocida distinción entre un Marx científico y uno moralista; entre el Marx viejo, historiador y economista, y el joven revolucionario. Incluso, dice ella, tales incoherencias tampoco pueden resolverse “a través de la hipótesis de un movimiento dialéctico que necesita lo negativo o el mal [evil] para producir lo positivo o el bien” (Arendt 2006, 24). Como ya ha sido señalado en este artículo, para Arendt, las contradicciones en el pensamiento de Marx dependen principalmente de su relación ambigua con la tradición. Sin embargo no deja de resultar llamativo que, unos años después de defender esta posición, Arendt examine la cuestión de la violencia en Marx precisamente a partir de la “hipótesis del movimiento dialéctico”.

La violencia y el dialéctico poder de la negación

Las preguntas que Arendt se plantea en torno al pensamiento de Marx en *Sobre la violencia* son muy distintas a las que guían su reflexión de los años cincuenta. Ya no es la relación del autor con la tradición lo que se ubica en el centro de su lectura, sino la poca influencia que el pensamiento marxiano de la violencia ejerce realmente sobre el discurso teórico y las acciones de la Nueva Izquierda.¹¹ En este contexto, Arendt precisa, en primer lugar, el vínculo que la historia, el Estado y la labor establecen con la violencia. A diferencia de lo expresado en el proyecto sobre Marx, ahora el desarrollo del

capitalismo no es “esencialmente la consecuencia de la violencia de la acumulación original” (Arendt 2007, 33), sino el resultado de las contradicciones inherentes a la sociedad precedente. En otras palabras, que la violencia sea la partera de la historia no quiere decir que ella sea la causa de la nueva sociedad. Así, en este artículo, Arendt sostiene que Marx reconoce que la violencia desempeña un rol en la historia, pero no la convierte en la explicación última de las transformaciones sociales ni en la acción más efectiva.

Esta precisión, basada en el supuesto de que en el pensamiento marxiano la violencia tiene un rol secundario con respecto a las condiciones materiales de producción, se aplica también para la identidad entre violencia y poder que parecía inferirse del texto “La tradición y la Edad Moderna”. En *Sobre la violencia*, Arendt afirma que aunque Marx consideró al Estado como una herramienta de violencia de la clase dominante, sabía que el poder de esta clase “no consistía en la violencia ni descansaba en esta” (Arendt 1970, 11-12). El poder, para Marx, se define a partir de la división social, esto es, del papel que la clase dominante asume en el proceso de producción. De hecho, es justamente por esta razón que Arendt observa que la convicción proclamada por Mao Tse-tung, según la cual “el poder procede del cañón de un arma”, es enteramente no marxista (Arendt 1970, 11).

En el fondo, estas precisiones sobre la relación de la violencia con la historia y el poder se basan en el hecho de que, en este texto, Arendt ya no encuentra en el pensamiento de Marx un vínculo directo —sin mediaciones— entre la glorificación de la violencia y las condiciones materiales de producción o, si se quiere, entre violencia y labor. Según Arendt, a diferencia de pensadores como Sartre, Marx jamás hubiera podido sostener que “la violencia indomable [...] es el hombre recreándose a sí mismo” (Arendt 1970, 12). Aunque es cierto que el ser humano se recrea a sí mismo a través de la labor (en su metabolismo con la naturaleza), para Arendt no hay una asociación inmediata entre esta actividad pacífica y el ejercicio de la violencia.

Por lo tanto, a medida que Arendt deja de leer a Marx según el problema de la tradición, desplaza el eje en el cual se sostenía su interpretación sobre el pensamiento de este autor en relación con la violencia. El eje interpretativo ya no es la contradicción de la violencia, expresada como la incoherencia entre la glorificación de la acción violenta y la promesa de su supresión. Esto sucede, por un lado, porque Arendt reconoce ahora que Marx le asignaba a la violencia un rol secundario en su intervención en la historia, en el poder político y en el despliegue de la labor. Pero, por otro, porque reconoce que lo que ella ve como una contradicción en Marx no se observa como tal dentro de su “sistema”. Lo que podría verse como una inconsistencia es en realidad, en términos marxianos, la puesta en marcha del “dialéctico poder de la negación”.

11 Weisman también destaca este cambio interpretativo de Arendt, especialmente en lo que se refiere a su opinión inicial sobre la glorificación marxiana de la violencia, pero no se pregunta por las razones que podrían llegar a explicar dicho cambio (Weisman 2014, 122-124).

A mi modo de ver, Arendt retoma en *Sobre la violencia* su crítica al concepto de “desarrollo”, del que ya se había ocupado en “Ideología y terror” y en *Sobre la revolución*. Pero esta vez conecta esta crítica de manera directa con el tema de la violencia en el pensamiento de Marx. Para decirlo brevemente: el problema, para Arendt, ya no es principalmente la identificación entre violencia y acción, mediada por la labor, sino el prejuicio filosófico que justifica que un concepto pueda desarrollarse en su contrario, en particular que el poder pueda derivarse de la violencia o que un estado de no-violencia pueda desarrollarse en una situación de violencia.

Observemos esto en mayor detalle en las páginas que Arendt le dedica a la noción de “progreso” en *Sobre la violencia*. En ellas, la autora destaca que en la filosofía de Marx se encuentra la única idea que no sólo es “la más ingeniosa”, sino “también la única garantía conceptual posible para la sempiterna continuidad del progreso en la historia” (1970, 26). Esta idea, de herencia hegeliana, sostiene que “cada sociedad antigua alberga en su seno las semillas de sus sucesoras de la misma manera que cada organismo vivo lleva en sí las semillas de su futura prole” (Arendt, 1970, 26). Esta convicción de que el futuro está ya inscrito en el presente, y que lo que está por venir no es más que el desarrollo inmanente de las contradicciones existentes, supone que es posible que un concepto pueda transformarse en su opuesto a través de su propia negación. Y es esto lo que Arendt rechaza, no sólo en su propia comprensión de la violencia, sino en su manera de aproximarse a cualquier fenómeno conectado con la política.

En la introducción a *Sobre la revolución*, Arendt trata al “movimiento dialéctico” como una de las tantas formas del “desarrollo”. En una breve discusión sobre la distinción entre el origen violento y la emergencia de un ámbito propiamente político, afirma que la noción de *estado de naturaleza* alude a “una realidad que no puede ser abarcada por la idea decimonónica de *desarrollo*, independientemente de la forma en que la concibamos (ya sea en la forma de causa y efecto, o en la de potencia y acto, o como movimiento dialéctico, o como una simple coherencia y sucesión de acontecimientos)” (Arendt 1990, 19). Esto sucede, según Arendt, porque con el concepto de “desarrollo” se busca establecer relaciones y continuidades, donde de hecho se presentan separaciones radicales: “en efecto, el estado de naturaleza implica la existencia de un origen que está separado de todo lo que sigue como por un abismo insalvable” (Arendt 1990, 19). Como ya lo anticipaba en “Ideología y terror”, el tremendo cambio intelectual que tuvo lugar en el siglo XIX consistió en “la negativa a ver o a aceptar nada ‘como es’ y en la consecuente interpretación de todo como base de un desarrollo [development] ulterior” (Arendt 1976, 464). En vez de dilucidar las brechas infranqueables entre ciertos fenómenos, el concepto de “desarrollo” postula la concatenación entre ellos al incluirlos dentro de un movimiento que tiene una lógica inmanente.

El pensamiento dialéctico adopta los rasgos generales del desarrollo, pero añade además el ya mencionado “poder de la negación”. En la conocida conversación que Arendt sostiene con Albrecht Wellmer, en 1972, se observa claramente lo que la autora rechaza de esta negatividad dialéctica:

Wellmer: Mi pregunta ha quedado diluida [se refiere a su pregunta inicial sobre el carácter abstracto de las distinciones que Arendt traza en su obra]. ¿Puedo reformularla? ¿Qué diría usted frente a una interpretación de sus distinciones que presentara, como única alternativa, el hecho de que estas designan el caso límite de la animalidad y el otro caso límite, la total realización de la humanidad?

Arendt: Diría que, a través de estos métodos sofisticados, usted ha *eliminado* la distinción y al mismo tiempo ha hecho aquel truco hegeliano en que un concepto, en sí mismo, empieza a desarrollarse en su propia *negación* [develop into its own negative]. No, *no se da así*. El *bien* no se desarrolla en el *mal* [into bad], y el *mal* no se desarrolla en el *bien* [into good]. En esto soy implacable. (Arendt 1979, 326-327)

En la respuesta de Arendt se observa el problema que ella encuentra en la dialéctica hegeliano-marxiana, como forma específica de las nociones de “progreso” y “desarrollo”. En este proceso autoimpulsado, cuyo motor fundamental es la negatividad, no sólo se asume que todo concepto está relacionado con su opuesto, sino que además se desarrolla a partir de él. En el caso específico al que recurre aquí Arendt, el mal puede concebirse como una etapa del bien, esto es, como un estadio previo que es superado a través de la fuerza de la negación. Dicho de otro modo, se asume que la semilla del bien ya está contenida, de manera encubierta, en el mal y que este último no es más que un paso necesario en un desarrollo ulterior. Es justamente este argumento al que Arendt hace referencia al final de la segunda sección de *Sobre la violencia*:

La gran fe de Hegel y de Marx en su dialéctico “poder de negación”, en virtud del cual los opuestos no se destruyen sino que se desarrollan mutuamente porque las contradicciones promueven y no paralizan el desarrollo, se basa en un prejuicio filosófico mucho más antiguo: el que señala que el mal no es más que un *modus privativo* del bien, que el bien puede proceder del mal; en suma, que el mal no es más que una manifestación temporal de un bien todavía oculto. Tales opiniones acreditadas por el tiempo se han tornado peligrosas. (Arendt 1970, 56)

De manera explícita Arendt afirma que con lo anterior no quiere igualar la violencia con el mal. Su examen del antiguo prejuicio filosófico que ve al mal como un modo privativo del bien es sólo un ejemplo del tipo de argumento que opera en el mecanismo dialéctico de la negatividad. Lo que quiere recalcar Arendt con este ejemplo es que la

violencia es opuesta al poder y que no puede derivarse de él. Pero aquello que también comunica, de manera implícita, es que lo opuesto de la violencia no puede surgir de la superación de la violencia. Es decir, que no hay tal cosa como una “conversión de la violencia”, sustentada en la marxiana “negación de la negación”. Arendt quiere así oponer a la noción de “dialéctica”, y en general a la de “desarrollo”, el hábito de establecer distinciones.¹² El peligro de fondo que ella ve en el truco hegeliano-marxiano de la conversión es que justifica un proceso en el que cualquier cosa puede cambiar en cualquier otra y, por lo tanto, en el que las distinciones pierden su sentido.

Así pues, Arendt señala dos riesgos inherentes a la concepción marxiana de la violencia. En primer lugar, identifica el riesgo de la hipótesis de la conversión, a través de la cual la violencia es justificada como medio o manifestación temporal de una situación futura en la que ella sería suprimida. En segundo lugar, Arendt muestra que el desarrollo, y en particular la mediación dialéctica, contribuyen a la confusión entre fenómenos que son categóricamente distintos. La lógica del movimiento inmanente puede llevar a equívocos inquietantes, como aquel que surge cuando la violencia se torna indistinguible de la política o, de manera más general, cuando se incluyen en la esfera de la política actividades que por su propia definición se encuentran al margen de ella.

Conclusiones

Tanto en los manuscritos de la década de los cincuenta como en *Sobre la violencia*, Arendt pone en cuestión la identificación marxiana entre violencia y política, comprendida esta última a partir de la acción o del poder. Sin embargo, como lo he intentado mostrar a lo largo de este escrito, esta crítica es diferente en cada periodo, ya que hay un desplazamiento importante en el modo como Arendt lee la cuestión de la violencia en Marx. En la época del proyecto “Los elementos totalitarios del marxismo”, la autora buscaba encarar una “seria laguna” de *Los orígenes del totalitarismo* (1951), que estaba conectada con “la falta de un análisis histórico y conceptual adecuado del trasfondo de la ideología bolchevique” (Arendt 2005, xi). Dado que, para ella, el marxismo, transformado en ideología, era el único vínculo entre la forma totalitaria de gobierno y la tradición del pensamiento político occidental, no era posible evadir la pregunta sobre la relación de Marx con la tradición. A mi juicio, la interpretación que Arendt lleva a cabo de la cuestión de la violencia en el pensamiento marxiano en la década de los cincuenta queda completamente subsumida por esta pregunta. Por eso, la contradicción de la violencia es una más de las incoherencias en las que incurre Marx al “tratar desesperadamente de pensar contra la tradición

usando sus herramientas conceptuales” (Arendt 2006, 24). Pero la contradicción de la violencia sólo es tal si, por un lado, se acepta que Marx no sólo buscaba glorificar la violencia, sino que la convertía en la forma más efectiva de la acción política. Y, por otro lado, si se rechaza la hipótesis de que la violencia puede convertirse, a través del movimiento dialéctico, en su contrario.

En *Sobre la violencia* —en donde la preocupación de Arendt ya no es el lugar de Marx en la tradición del pensamiento occidental, y la cuestión de las guerras y las revoluciones ocupa un lugar central en sus investigaciones—,¹³ las contradicciones en la filosofía marxiana ya no constituyen el eje sobre el que gravita la lectura arendtiana. La primera premisa de la contradicción de la violencia pierde su fuerza, porque ahora violencia y acción no son equiparables, y el papel de la violencia es secundario en relación con la intervención de las condiciones de producción en el desarrollo de la historia y el sostenimiento del poder político. No obstante, como ya lo mencionaba, lo anterior no quiere decir que Arendt abandone la idea de que en Marx hay una identificación entre violencia y política o, de manera más precisa en este caso, entre violencia y poder. De la mano con la precisión del rol de la violencia en el pensamiento marxiano, Arendt enfatiza en las consecuencias, para ella peligrosas, que están asociadas al “dialéctico poder de la negación”. Como en el caso del proyecto de los cincuenta, aquí, de nuevo, la cuestión de la violencia se ve subsumida dentro de un problema más amplio. La diferencia es que esta vez el problema no tiene que ver con el lugar de Marx en la tradición, sino con cierto tipo de pensamiento que está basado en un “antiguo prejuicio filosófico”, pero que se actualiza a través del movimiento dialéctico y de la doctrina decimonónica del progreso.

Los pasajes anteriormente citados de la introducción a *Sobre la revolución*, del diálogo con Wellmer y las menciones a Marx en *Sobre la violencia* permiten entrever que, en la lectura tardía que Arendt realiza de los textos marxianos, se presenta una disputa de fondo sobre cómo pensar los fenómenos políticos. Para Arendt, el enlazamiento entre conceptos diferentes, a través del desarrollo del movimiento dialéctico, no sólo conduce a la anulación de las distinciones, sino también a la justificación de un estadio de desarrollo, en aras de su futura superación, y a la afirmación de que cierto fenómeno puede derivarse de su contrario. Así, aunque Arendt reconoce el “enorme papel que la violencia ha desempeñado siempre en los asuntos humanos” (Arendt 1970, 8), evita categóricamente que este hecho lleve a la equiparación entre violencia y política, en especial si esta

12 En una conocida conversación con Mary McCarthy, Arendt se refiere a la actividad de trazar distinciones como un hábito aristotélico (véase Arendt 1979, 337).

13 Esto se observa, en particular, en los diferentes fragmentos no publicados de su proyecto de 1959 para la Fundación Rockefeller, compilados en *¿Qué es la política?*, pero también se pone de manifiesto en textos como *Sobre la revolución* y *Sobre la violencia*.

equiparación está ligada a la conversión de la violencia en su contrario por medio del impulso de la negatividad.

Referencias

1. Arendt, Hannah. 1970. *On Violence*. Nueva York: Harcourt, Brace and World.
2. Arendt, Hannah. 1976. *The Origins of Totalitarianism*. Nueva York: Harcourt, Brace & Company.
3. Arendt, Hannah. 1979. "On Hannah Arendt". En *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, editado por Melvyn Hill, 301-339. Nueva York: St. Martin's Press.
4. Arendt, Hannah. 1990. *On Revolution*. Nueva York: Penguin.
5. Arendt, Hannah. 1997. *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.
6. Arendt, Hannah. 1998. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
7. Arendt, Hannah. 2002. "Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought". *Social Research* 69 (2): 273-319.
8. Arendt, Hannah. 2005. *The Promise of Politics*. Nueva York: Schocken Books.
9. Arendt, Hannah. 2006. *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. Nueva York: Penguin.
10. Arendt, Hannah. 2007. *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*. Madrid: Ediciones Encuentro.
11. Balibar, Étienne. 2010. *Violence et civilité*. París: Galilée.
12. Canovan, Margaret. 1992. *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
13. Forti, Simona. 2001. *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Madrid: Cátedra.
14. Hilb, Claudia. 2016. *Abismos de la modernidad. Reflexiones en torno a Hannah Arendt, Claude Lefort y Leo Strauss*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
15. Marx, Karl. 2005. *La ideología alemana (I) y otros escritos filosóficos*. Madrid: Losada.
16. Marx, Karl. 2015. *Antología*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores – Fondo de Cultura Económica.
17. Marx, Karl y Friedrich Engels. 2007. *El manifiesto comunista*. México: Fondo de Cultura Económica.
18. Parekh, Bikhu. 1979. "Hannah Arendt's Critique of Marx". En *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, editado por Melvyn Hill, 67-100. Nueva York: St. Martin's Press.
19. Weisman, Tama. 2014. *Hannah Arendt and Karl Marx. On Totalitarianism and the Tradition of Western Political Thought*. Lanham: Lexington Books.