RESEÑAS

Marco Estrada Saavedra y María Teresa Muñoz (comps.), *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt*, 2015, México, El Colegio de México, 344 pp

RECEPCIÓN: 30 de marzo de 2016.

APROBACIÓN: 19 de septiembre de 2016.

210

La travesía biográfica e intelectual de Hannah Arendt suscita hasta hoy amplio interés por desiguales razones. Algunas remiten a sus filosas indagaciones en asuntos como la índole y evolución de los regímenes totalitarios, la gramática del poder y de la violencia en países que protagonizaron la revolución industrial y las *kafkianas* vivencias en los campos de concentración de la Segunda Guerra Mundial. Otras, ponen el acento en episodios biográficos, desde sus relaciones íntimas con su mentor Heidegger hasta sus difíciles experiencias como refugiada judía en Francia y en Estados Unidos, experiencias que redefinirá al dar y darse testimonio como observadora en el proceso seguido a Eichmann en Jerusalén en 1961.

Las monografías que componen este libro convergen en uno de los temas arendtianos: la dialéctica entre violencia y revolución atendida en términos más filosóficos que históricos. Con diferentes matices, estos aportes coinciden en que categorías y fenómenos como *poder, fuerza, autoridad, violencia* albergan significados desiguales, que *poder y violencia* retratan fenómenos opuestos, y que el alcance del poder implica el alejamiento de la violencia. Estas posturas distancian radicalmente a Arendt de autores como Sartre, Sorel y Fanon, que predicaron en sus textos las virtudes de la violencia en la formación y en las posturas de grupos secularmente marginados.

María Teresa Muñoz subraya en la apertura del volumen que los textos reunidos constituyen reflexiones críticas que se presentan a la atención pública “como instrumentos que nos permiten pensar nuestro presente e imaginar nuestro futuro”. Atienden en particular estas preguntas: ¿Cuáles son

los límites y las limitaciones de la violencia? ¿Cuándo su ejercicio se justifica moral y políticamente? ¿Se puede emprender una revolución sin violencia?

Estas cuestiones despiertan en el lector expectativas —congruente con el espíritu y los escritos de Arendt— de encontrar aquí referencias empíricas a tendencias y sucesos que han modelado la escena social contemporánea, incluyendo la latinoamericana. Pero esas expectativas no quedan satisfechas. Los autores se limitan a una hermenéutica desprovista de alusiones explícitamente históricas y sociológicas.

En su aporte, Macedo Duarte estudia “el entramado entre política y violencia” y el intento de Arendt dirigido a “deconstruir teóricamente la vinculación tradicional entre poder, gobierno, comando, coerción y violencia”, razonamiento que lleva a concluir que el poder no presenta necesariamente orígenes violentos (p. 32). El autor puntualiza que Arendt “recusa enfáticamente [...] las corrientes de pensamiento y prácticas políticas que glorifican la violencia”. Para esta pensadora, “la política es intrínsecamente conflictiva, y está marcada por relaciones agonísticas e incluso de antagonismo, en las cuales a menudo explotan la violencia y la guerra”. Sin embargo, puntualiza que “esta distinción entre política y violencia no debe hacernos olvidar que muy frecuentemente las relaciones políticas traen consigo el fenómeno de la violencia”. En conclusión, “el legado político de Arendt es pensar y repensar el espacio público y la acción política, sin pretender ofrecernos respuestas prontas y cerradas” (p. 62).

Claudia Hilb se centra en la noción de *principios*, un concepto que está presente en toda la obra de Arendt. Para aclararlo, distingue entre una modalidad *montesquiviana* que considera instituido o vigente el principio de acción de un régimen y otra que llama *inaugural*. Hilb explica que, “a fin de ganar intelección”, Arendt alude a Montesquieu para ampliar el espectro de regímenes políticos y, en particular, incluir el totalitario (p. 75). En un pasaje que algunos lectores considerarán esotérico, explica “la noción inaugural del principio que [...] remite a la distinción agustiniana entre *principium* como comienzo del mundo e *initium* como comienzo del hombre”. La *sobreimpresión* (*sic*) de estos conceptos “tenderá a cumplir un papel [...] que llamaré *salvífico*, esto es, estará llamado a salvar al comienzo de la arbitrariedad” (p. 85). La autora sintetiza sus consideraciones confiando en que tendrá un lector familiarizado con este lenguaje: “En la remisión a una función salvífica, acaso debamos oír los ecos de la negativa a abandonar toda diferenciación entre el bien y el mal en política. En sus paradojas irremediables,

quizás resuene el reconocimiento de la precariedad sobre la cual se sostiene esta imprescindible diferenciación” (p. 101).

Di Pego sintetiza los contenidos y las implicaciones del texto de Arendt *Sobre la revolución*, concepto que implica un “cambio político llevado a cabo mediante la violencia” (p. 107). El proceso revolucionario debe atender la cuestión de su legitimidad; de esta depende la obediencia o no a sus principios, y en cuanto tal, persigue “la emergencia de un nuevo comienzo con su impronta de novedad y la fundación de un cuerpo político preocupado por la estabilidad y la duración” (p. 111). La autora observa que a pesar y más allá de la extendida secularización de las sociedades contemporáneas, ninguna revolución puede prescindir “de la necesidad de lo absoluto en el seno mismo de la política”. Un absoluto que pone en tensión la necesaria “pluralidad como norma del acontecer posterior”. El reparto de la gestión política es una manera de moderarlo, pues si se anhela preservar la libertad entendida como posibilidad de nuevo comienzo, debe impugnarse cualquier “absoluto trascendente” que pretenda justificar el acto revolucionario, un asunto que involucra esta cuestión que la autora apenas atiende: quién y cómo vigilará esta indispensable libertad.

Laura Quintana señala la actualidad de los argumentos que Arendt expone en *Sobre la revolución*, en particular, “la tan cuestionada distinción entre lo político y lo social [...] una de las columnas argumentativas” de su escrito. Recuerda que para la filósofa judeoalemana, el alcance y la diversificación de la libertad política es el objetivo de una genuina revolución, empeño en el que deben tomar parte todas las clases de la sociedad contemporánea. No es ni el orden buscado por Hobbes ni la prosperidad predicada por Bentham. Según Arendt, la gestación de un espacio público plural al lado de una acción concertada distingue favorablemente a la revolución estadounidense de la francesa o rusa, aunque es una distinción que “los acólitos actuales de las revoluciones francesa, rusa, china, cuba y otras” no han asimilado (p. 188). La autora explica que, en opinión de Arendt, la cuestión social no es el meollo de una revolución genuina; su principal intención es ampliar las esferas de la libertad.

Para enriquecer su exploración, la autora recuerda el deslinde propuesto por el venezolano Ángel Bernardo Viso entre “revoluciones terribles” y “revoluciones moderadas”. Preside a las primeras tanto una voluntad absolutista como una radical cruzada dirigida a exterminar a los vencidos. En contraste, las “moderadas” tienen conciencia de su finitud y pretenden resolver

problemas individuales sin considerar al adversario como un irremediable enemigo.

Las controversias en torno a la teología política son el asunto del ensayo de Yébenes Escardó. Se sabe que Arendt aludió en este tema a Carl Schmitt cuando consideró a la política como una teología secularizada, una postura afín al nazismo. La autora examina la actitud arendtiana respecto a los nexos entre teología y política, nexos que toda revolución genuina debería dejar atrás. Así, postula que el poder no debe proceder de una fuente exterior y trascendente; solo la comunidad debe legitimarlo. Se trata de un deslinde indispensable si se pretende salvaguardar la identidad y los límites de la política. Sin embargo, Yébenes Escardó señala que Arendt no habría vislumbrado la existencia de “una variedad de maneras de concebir la vida pública de forma religiosa” (p. 231). Añade que la religión no se reduce a una teología que alude al reino de lo eterno, puesto que abarca también prácticas sociales que remiten al mundo concreto. Sin embargo, a juicio de Arendt una revolución genuina representa una ruptura con lo teológico pues es un *initium* (un inicio radical) que un gobierno pone en marcha sustentándose en un *principium* que involucra los contenidos del pasado. En la revolución francesa habría acontecido un desfase o ruptura entre el *initium* y el *principium*, que implicó “la búsqueda interminable de una fuente trascendente de autoridad” (p. 242). En contraste, la revolución estadounidense se habría sustentado en instituciones políticas ya existentes, empujadas por un principio radicalmente novedoso. De aquí esta paradoja: la Revolución Francesa, a pesar de sus pronunciamientos secularizadores, asumió matices religiosos; en contraste, la estadounidense, con impulsos iniciales puritanos y sin pretender el deslinde de la religión respecto de la política, asumió un carácter secular. Según Arendt, esta diferencia explicaría el fracaso de la primera y los méritos de la segunda.

Estrada Saavedra pone énfasis en la violencia “como un momento paradójicamente constitutivo de la concepción de la política” y señala prejuicios que estorbarían la buena comprensión de lo político; entre ellos, los que conducen a considerar como sinónimos “experiencias y categorías tan diferentes como la autoridad, el poder, la fuerza o la violencia”. En contraste con la violencia, el poder emana de un grupo unido y comprende el intercambio libre de opiniones. No así la violencia, que puede ser muda. Como resultado, se instituye la pluralidad en cuanto fundamental condición humana; en estas circunstancias, el lenguaje implica “una conversación viva” y es el canal de la “interacción entre los actores políticos” (p. 258). El autor

puntualiza que Arendt rechaza “el prejuicio de que la política no sería sino dominación de unos sobre otros”. Alienta, por lo tanto, la deliberación colectiva que “crea, mediante el convencimiento, un fondo de solidaridad y cooperación para iniciar una empresa común”. Como en el caso de otros de los textos, el autor no indica referencias históricas —frecuentes en Arendt— que podrían sostener estas premisas.

Stefania Fantauzzi recuerda la sugerencia de Hannah Arendt a favor de levantar un ejército judío que ofreciera resistencia a las fuerzas nazis en Europa. En este contexto, exagera “la importancia de la cuestión judía como motor de *todo* el pensamiento arendtiano”. Considero que otros temas tuvieron mayor importancia, y contrariando la expectativa creada en las primeras páginas, no es el ejército judío el principal tema de Fantauzzi, sino que prefiere ocuparse del deslinde entre política y violencia, por un lado, y entre lo público y lo privado, por el otro. En estos breves comentarios se complica con afirmaciones contradictorias. Por ejemplo, alude en un párrafo a la repetida y creciente aparición de la violencia recordando “la participación del ciudadano griego en la *polis* [...] hasta llegar a las revoluciones modernas [...] y a la resistencia de los grupos partisanos durante la Segunda Guerra Mundial”. Esta afirmación se contrapone a “la acción, vivida plenamente en la Grecia clásica, que se ha reducido cada vez más hasta desaparecer casi completamente del mundo moderno”. (p. 278). En las últimas páginas, la autora retorna al tema inicial: la postura de Arendt respecto a la formación de un ejército judío. Aquí confunde algunos términos. Por ejemplo, los revisionistas no son rivales de los sionistas; son una corriente particular entre los sionistas. Por añadidura, la afirmación de que “la historia judía parece ser la historia de un progresivo volverse extranjeros en el mundo” (p. 299) se refuta fácilmente señalando la presencia y el protagonismo de los judíos (no solo los europeos) en los siglos XIX y XX en las ciencias, las artes, la literatura y las revoluciones políticas.

María Teresa Muñoz resalta el deslinde político entre la política y lo político en Arendt y procede a un repaso de sus principales ideas en este asunto. Así, mientras que la política involucra “formas burocráticas, económicas e instrumentales de la racionalidad [...] lo político [...] no es el ámbito de lo calculable, sino de la acción que es constitutivamente impredecible” (p. 305). Recuerda que la violencia como fenómeno se vincula a la lógica instrumental y que no requiere del diálogo: es muda, “a diferencia del poder que se gesta en la deliberación conjunta y en la comunalidad” (p. 308). Lo que caracterizaría

a una genuina revolución no es la violencia, sino el logro de grados mayores de libertad, esto es, la *constitutio libertatis*. La relación entre violencia y poder es inversamente proporcional: cuando el poder que sustenta a un gobierno es dilatado, la violencia se reduce notablemente, mientras que tiende a aumentar cuando el gobierno pierde poder. En síntesis: si el poder descansa en el consenso público, la violencia recula y se convierte en un fenómeno marginal en la esfera política. Estas afirmaciones, por cierto, tienen amplias porciones del discurrir sociológico y la experiencia histórica que apenas corroboran.

Recuperar los aportes filosóficos e historiográficos de Hanna Arendt es, sin disputa, una tarea indispensable, incluso cuando se abordan temas específicos como es el caso de este volumen. Desde su arribo a Estados Unidos (1941), Arendt escribió para públicos amplios con un lenguaje llano y elegante. En contraste, los trabajos de este volumen resultan francamente inaccesibles para lectores apenas familiarizados con algunas versiones del lenguaje filosófico. Además, la dificultad se acentúa por la falta de alusiones explícitas y oportunas al acontecer político e ideológico contemporáneo, en particular en los países latinoamericanos. El uso no siempre necesario de neologismos y el poco cuidado de la edición (véase, por ejemplo, la nota 5 en página 309) también reclaman enmienda.

JOSEPH HODARA

Universidad Bar Ilán, Israel