

DESOBEDIENCIA CIVIL Y VIOLENCIA EN HANNAH ARENDT**CIVIL DISOBEDIENCE AND VIOLENCE IN HANNAH ARENDT**Elina Ibarra¹

Facultad de Derecho, Universidad de Buenos Aires

Resumen: El análisis de la violencia ha sido una constante en la historia del pensamiento político. Arendt se inscribe en esta tradición, motivada por el contexto de un Siglo XX de guerras, genocidios y totalitarismos. Además de su análisis de la violencia a nivel institucional, también dirigió su reflexión hacia otras violencias, las esgrimidas por minorías y desclasados, como expresión de las disidencias. La tradición de la teoría política predominante ha instaurado a la violencia no sólo como parte del universo político sino, también, como el medio-instrumento del cambio histórico. Arendt, en cambio, señala la impertinencia del protagonismo de la violencia en el ámbito de lo público, y como muestra pone de relieve los peligros y limitaciones que esta reviste para la acción política. Habrá que ver si de todos modos a la violencia le cabe algún rol en el despliegue de las articulaciones de la vida activa.

En sendos artículos, *Sobre la violencia* y en *Desobediencia Civil*, Arendt tratará el problema del rol de la violencia en relación con algunas formas de desobediencia –objeción de conciencia, desobediencia civil y desobediencia criminal–. Los sistemas de convivencia se organizan en torno a la obediencia al derecho. Las leyes constituyen la estructura de la vida de la comunidad y representan las tendencias conservadoras y estables. La desobediencia, en cambio, es expresión de disenso, y puede manifestarse en diversos grados, según sea el nivel de cuestionamiento al sistema jurídico. Es posible deducir del análisis que Arendt hace de ellas, que la desobediencia civil –en tanto práctica de expresión de la disidencia– por su carácter público y colectivo, cumple con las condiciones que puedan dar lugar al cambio político. Queda por dilucidar qué sucede con aquellas desobediencias que incurren en algún grado de violencia.

Palabras clave: desobediencia civil; violencia; derecho

Abstract: The analysis of violence has been a constant in the history of political thought. Arendt falls within this tradition, motivated by the context of a 20th century of wars, genocides and totalitarianism. In addition to her analysis of violence at the institutional level, she also directed her reflection towards other types of violence, those wielded by minorities and the disenfranchised, as an expression of dissidence. The tradition of the dominant political theory has established violence not only as part of the political universe, but also as the means/instrument of historical change. Arendt, however, points out the impertinence of the protagonism of violence in the public sphere and, as an example, she will highlight the dangers and limitations that this entails for political action. It remains to be seen if, in any case, violence has a role to play in the unfolding of the articulations of active life.

In two articles: *On Violence* and *Civil Disobedience*, Arendt will deal with the problem of the role of violence on some forms of disobedience –conscientious objection, civil disobedience and criminal disobedience. Coexistence systems are organized around obedience to the Law. The law constitutes the structure of the life of the community and

¹ elinaibarra@derecho.uba.ar

represents the conservative and stable tendencies. Disobedience, on the other hand, is an expression of dissent, and can manifest itself to varying degrees, depending on the level of questioning of the legal system. It is possible to deduce from the analysis that Arendt makes of them, that civil disobedience –as a practice of expression of dissidence–, due to its public and collective nature, meets the conditions that can give rise to political change. It remains to be elucidated what happens with those disobediences that do incur in violence.

Keywords: Civil disobedience; Violence; Law

Introducción

En los EE.UU, a mediados del SXX, en los años '50, comienza a tener lugar una ola de manifestaciones públicas como una forma de expresar el desacuerdo. Primero fueron los reclamos de los derechos civiles de los afroamericanos; luego, en los '60, el movimiento estudiantil, con foco en las universidades, que se suma a la causa contra la discriminación racial; posteriormente surgen las protestas de pacifistas en contra de la Guerra de Vietnam y el uso de armas nucleares. Pero protestas semejantes ocurrían también en otras partes del mundo, donde se luchaba por la igualdad racial y por la paz. En otros continentes, la situación revestía mayor gravedad, como por ejemplo, las rebeliones y levantamientos que formaban parte de los procesos emancipatorios llevados a cabo en las colonias que muchos países europeos mantenían aún en los '60.

Las generaciones sobrevivientes a la Segunda Guerra crecieron bajo la sombra de la bomba atómica, los campos de concentración y de exterminio, el genocidio y la tortura. Tanto soldados como civiles heredaron la experiencia de la intrusión masiva de la violencia en todas las esferas de su vida. Este es un factor que puede explicar que las generaciones posteriores reaccionen con un rechazo de plano a cualquier forma de violencia. Así es como los movimientos contra la guerra en Vietnam –entre otros– abrazaron las políticas de la no-violencia. Este fue quizá uno de los factores más importantes por el que consiguieron el acompañamiento de la opinión pública.

Muchos de los grupos de desobedientes pacíficos padecieron violentas represiones ante los reclamos de igualdad. Entonces, algunas expresiones de protesta que comenzaron pacíficamente, fueron seguidas por una numerosa y variada serie de manifestaciones violentas en los EE.UU. y en otras partes del mundo, en una escalada, al parecer, sin final a la vista. Ante este panorama, se hizo necesario elucidar no sólo los fundamentos de este tipo de actos, sino también, las implicancias políticas del uso de la violencia, tanto como instrumento de protesta como de control gubernamental. El fenómeno se presentaba en toda su complejidad, ya que una condena de la violencia de los manifestantes sin poner también en consideración la violencia institucionalizada – Estado y estamentos de poder– no hubiera realizado contribución alguna a la comprensión de estas formas de expresión y de administración de la represión.

Entonces, Arendt, se pregunta por el papel de la violencia en la vida humana, sin entrar en consideraciones moralistas –que la condenen o justifiquen– y sin “lograr” descartarla del todo en el análisis de lo político. Pretende mostrar que violencia y desobediencia civil no se co-implican; sin embargo mantienen entre sí una tensión irreductible pero, excluyente. El objetivo de este trabajo consiste en poder establecer cuáles son las condiciones e implicancias de esta compleja relación.

A tal fin, en la primera parte comenzaré por la descripción del aparecer de lo político entre los griegos, para rescatar de esa caracterización, la centralidad de la palabra y la aparición en el espacio público. Luego analizaré en el análisis del artículo *Sobre la violencia* (Arendt 2015a)² para poder establecer si es que esta guarda algún vínculo con lo político a partir de la descripción de sus características. A continuación, en una segunda parte, analizaré el concepto de desobediencia civil que Arendt propone en su conocido artículo publicado en 1972 (Arendt 2015b). Ese trabajo, *Desobediencia civil*, se encuentra entre los numerosos tratamientos que el concepto tuvo por parte de la intelectualidad reconocida de entonces (Bedau 1991)³. Es necesario aclarar que tenía la intención de mantenerme en el marco de sendos artículos de Arendt, pero como el tratamiento de este problema puede rastrearse a lo largo de toda su obra, mi pretensión inicial resultó imposible de sostener.

A causa del carácter disruptivo que estas manifestaciones revestían, los teóricos políticos de la segunda mitad del SXX, las convirtieron en revisitado objeto de estudio y polémica. El componente que ha generado mayor debate –y continúa generando, aún hoy– gira en torno a la relación entre violencia y política: tanto en las acciones que la justifican, como en aquellas que niegan incluso utilizarla para defenderse de los aparatos represivos. El trabajo de Arendt sobre las expresiones colectivas de la disidencia, leído a la luz de su escrito previo sobre la violencia, permite no sólo dar cuenta de la desobediencia civil como un acontecer humano que mantiene con aquella un trato inquietante; sino que, a pesar de ello, podría inscribirse a estas prácticas en la tradición del acontecer político.

Primera parte

I. La especificidad griega

El análisis de la violencia ha de comenzar con el origen mismo de la política, es decir, en Grecia. En sentido estricto, los griegos inauguran una forma inédita de organización de la convivencia, la *polis*. No era una forma de gobierno, sino la dinámica de la vida en común. Su originalidad radica en la práctica de la *politai*, una institución en la que todos los ciudadanos participaban en la toma de decisiones sobre los problemas comunes a la comunidad. La *polis* se diferencia de otros órdenes políticos que se sostienen a base de una relación de obediencia a uno sólo –rey, faraón, emperador– por sobre aquellos que están subordinados a sus decisiones.

Los griegos antiguos asumían que los problemas comunes requieren ser discutidos y resueltos en común. La *politai* consiste en esta forma de tratar los problemas comunes: es el encuentro concertado entre los ciudadanos, en un ámbito, un lugar, donde cada uno pueda hacer uso de la palabra. Esto supone la consideración de dos condiciones.

La primera condición necesaria para que esto tenga lugar es que se haya renunciado al uso de la violencia para la resolución de conflictos. Arendt considera a la

² Para tener una idea de la trascendencia del análisis de Arendt téngase en cuenta que fue publicado simultáneamente en inglés y en alemán, en 1970. Versión en Inglés, *On Violence*, Londres y Nueva York. Versión en Alemán, *Macht und Gewalt*, Piper, Múnich.

³ El volumen retoma los textos clásicos que suscitaron el debate (*Critón*, de Platón; *Antígona*, de Sófocles; *Ensayo sobre la desobediencia civil*, de Thoreau), como así también, recopila los textos contemporáneos que reflejan la discusión entre los pensadores del siglo XX: contiene escritos de John Rawls, Peter Singer, Joseph Raz, Martin Luther King, entre otros. La edición tiene lugar de modo simultáneo en Londres y New York.

violencia como un quehacer estrictamente humano que consiste en recurrir a la administración de medios-instrumentos que potencian la fuerza para lograr sus objetivos. La fuerza, como elemento propio de la naturaleza –φύσις, en Griego– no pertenece a la esfera de lo político.⁴ La *polis* es el orden que los ciudadanos se dan a sí mismos, es decir que no viene dado por la fuerza, sino por la *logos*. La fuerza no puede ser ordenadora de la vida en comunidad porque si “obliga” a algo lo hace externamente: la manifestación de la fuerza no tiene como fin convencer ni argumentar. Y esta es, precisamente, la segunda condición de lo político: la mediación de la palabra. La *politai* es deliberación, que se diferencia de los órdenes que se estructuran en torno a la palabra de dios o del rey o del más fuerte, ya que estas figuras reclaman ciega e irreflexiva obediencia, algo que los griegos consideraban propio de esclavos.

El cumplimiento de estas condiciones sólo puede darse en el espacio común; por ello la dimensión política es una práctica colectiva y depende de una articulación discursiva. El resultado es el establecimiento y producción de nuevas relaciones que interactúan en el espacio compartido, donde la “obediencia” no es resultado del uso de la amenaza de sanción, sino por la opinión y por el grado de apoyo de aquellos que la comparten, es decir, por el acuerdo.

La peculiaridad de la convivencia en la *polis* era la libertad como realización de la vida pública: “Ser libre y vivir en una *polis* eran, en cierto sentido, uno y lo mismo” (Arendt 1997:69). La libertad requiere para su aparición, de la compañía de otros en igualdad de condiciones, y del espacio común de “un mundo organizado políticamente en el que cada hombre libre pudiera insertarse de palabras y obra.” (Arendt 2016:235).

La organización de la vida en común está mediada por el intercambio de argumentos, en busca del acuerdo. Entonces, lo político no consiste en una relación de mando-obediencia o en la mera impartición de órdenes. Sino que la forma por la cual se encuentra la mejor solución a los problemas comunes, es a través de las buenas razones que la sustentan. Para ello es necesario dar argumentos para poder fundamentar aquello que se sostiene. Es a partir de esta concepción de lo político que puede comprenderse la noción de poder que está a la base de la teoría de Arendt: “El *poder* corresponde a la habilidad humana no sólo de actuar sino de actuar en concierto” (Arendt 2015a:147). La palabra “poder” –en su raíz latina *potere* y del griego, δύναμις – connota “poner en movimiento”, dar inicio, pero “no es el comienzo de algo, sino de alguien”, de una *pluralidad*“ de seres que *nacen* al espacio público, y con ellos, la libertad acontece, “no antes” (Arendt 1993:201). El poder es un conjunto de relaciones entretejidas por los actores políticos y no un bien que se pueda acumular, alienar, preservar o emplear bajo cualquier condición. Depende, se crea y mantiene, en base a las relaciones que los ciudadanos mantienen entre sí.

Lo político tiene su origen en el discursar-con-otros, allí donde la palabra y el acto no están disociados, es decir: cuando “las palabras no están vacías y los hechos no son brutales”, porque el uso de la fuerza está descartado como elemento de la política; “o donde las palabras no son empleadas para velar intenciones, sino para descubrir realidades”, porque tampoco es propio de la esfera política la racionalidad instrumental o estratégica; “y los actos no se usan para violar y destruir, sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades”, porque son la ocasión en la que lo nuevo o lo inédito puede acontecer (Arendt 1993:223). De este modo entiende Arendt lo político:

⁴ En el Libro I de *República*, de Platón (2006), Sócrates se burla de la respuesta dada por Trasímaco, a la pregunta ¿qué es lo justo? Trasímaco sostiene que “es aquello que conviene al más fuerte”. Ante lo que Sócrates responde que entonces tendrían que comer carne cruda para ser más fuertes, tal y como lo hace Polidamas, el campeón olímpico. La intención de Sócrates es clara: mostrar que la fuerza pertenece al orden físico, pero que lo justo es algo más elevado que la mera combinación de músculos y movimientos.

el poder acontece, se renueva y se actualiza a través de actos y palabras. Pero una vez acontecido, queda latente la promesa que establece las condiciones bajo las cuales los ciudadanos del futuro podrán continuar ejerciéndolo. Esto es posible, gracias a que está dado el espacio para actuar, para hablar entre ellos a fin de establecer los “acuerdos frágiles y temporarios” que expresen las muchas voluntades e intenciones de los participantes, en su doble dimensión: comunicativa y colectiva.

Pensado desde esta conceptualización, el poder es radicalmente diferente a la violencia, que es su frontera. Los límites de lo político están dados por la violencia en todas sus expresiones, la guerra, la coacción, la amenaza, marcan el fin de palabras y argumentos. En este sentido, el carácter instrumental –rasgo definitorio de la violencia, dado que es siempre medio– se contrapone a la política, entendida como una actividad infinita, jamás acabable, siempre comienzo. Lo político es un fin en sí mismo que desaparece cuando sus autores se alejan o sus vinculaciones se rompen por el hecho del empleo de la violencia. La acción de “persuadir” - del griego, *πειθω*– constituía la forma específica del discurso en política, dado que se buscaba convencer a través de la “fuerza de los argumentos”. Los atenienses se enorgullecían de que ellos, al contrario que los bárbaros, conducían sus asuntos políticos en la forma del discurso y sin coacción. La retórica era considerada el arte de la persuasión, la técnica más elevada y verdaderamente política (Arendt 2015:45). Pero, esta valoración de la acción ligada a la esfera política, pertenece a “la opinión prefilosófica, preplatónica, habitual en la vida de la *polis* griega” (Arendt 1995:91). Es en circunstancias del juicio y condena a Sócrates que la confianza en la *polis* acentúa su decadencia.

La condena a Sócrates puede considerarse, no sólo como el fracaso de su estilo argumentativo al no lograr convencer a sus jueces; sino también como el fin de una concepción de la vida pública. El proceso al filósofo y su posterior condena a muerte por parte de esa comunidad, provocó que Platón despreciara la dinámica discursiva ateniense, para anhelar criterios menos relativos y más estables que la mera *doxa*. Por esta razón la teoría del mundo de las ideas, como postulación de entidades trascendentes, eternas e inmutables, puede considerarse un cuestionamiento al consenso democrático basado en la simple igualdad; ya que establece que cualquier ciudadano puede participar en la deliberación e intervenir en la toma de decisiones.

Lo justo no dependerá, según Platón, de la opinión –*doxa*– sino que este se define a partir de su forma “ideal” (Platón 1986:433a-b, d). La teoría del mundo de las ideas es la postulación de entidades trascendentes que implica la introducción de criterios absolutos en el terreno de los asuntos humanos. En consecuencia, un hombre o una *polis* justos serán aquellos donde cada una de sus partes se subordine a su estamento superior. De este modo, Platón pone, a la base de la *polis* justa, la preponderancia del alma intelectual por sobre la sensitiva, es decir que la relación mando-obediencia se instala, *cobra cuerpo* en lo humano mismo. Esta resignificación del poder tiene lugar en la obra de Platón a partir de considerar a las relaciones que establecen un gobierno –ya sea sobre sí o sobre otros– como algo que ya está dado bajo el lenguaje de la dominación: del alma sobre el cuerpo y del sabio sobre los comunes. Por eso, luego de Platón, las relaciones de poder van a ser definidas en términos de una relación de dominación o de imposición de la voluntad de unos sobre la de los otros.

II. Relectura de la teoría política heredada

Hay una teoría política, predominantemente hobbesiana, que también está presente en gran parte de la teoría del derecho occidental, y que ha girado en torno a dos

cuestiones centrales: el problema de la soberanía y la obligación legal de la obediencia (Foucault 2000:35; D’Auria 2012:103). Muchas y diversas corrientes del pensamiento político parecen coincidir en que el poder implica una relación de imposición de la voluntad de unos sobre otros, bajo la amenaza de aplicar sanciones. Entonces se llamará “obediencia” a la conducta en concordancia con los imperativos impartidos –en cualquiera de sus formas– incluso aquella conducta conquistada bajo amenaza o mediante el empleo de alguna forma de violencia. Así es como en estas teorías las nociones de poder, violencia, gobierno y obediencia aparecen vinculados como condición de lo político. El poder es considerado la capacidad de influencia de cualquier tipo de estrategia o recurso, para la prosecución de fines. En una línea de pensamiento semejante, la violencia sería la forma más flagrante de ese poder.

Según Arendt, la equiparación de poder y violencia se encuentra desde las tempranas teorizaciones del Estado moderno. Maquiavelo y Hobbes construyeron sus teorías políticas sobre esta base. Los gobiernos deben su existencia al “instinto de dominación”. Refuerza esta interpretación con la cita de Voltaire, para quien el poder “consiste en hacer que otros actúen como yo decida, el poder está presente cada vez que tengo la oportunidad de afirmar mi propia voluntad contra la resistencia” de los otros (Arendt 2015a:140). Describir como equiparables al poder político con la administración de la violencia, sólo es posible si se acepta la valoración del Estado como instrumento de opresión en manos de la clase gobernante. Marx, Weber y los anarquistas coincidirían en una concepción del Estado, cuya condición de posibilidad se funda en el monopolio de la violencia, compuesto por: un cuerpo de profesionales de la burocracia –que viven de la política–, leyes e instituciones como estructuras esencialmente coercitivas y normalizadoras. Aunque, si bien comparten estas premisas, a diferencia de Weber, los anarquistas concluirán en la necesidad de prescindir del Estado para dar lugar a una equitativa organización de los sistemas de convivencia.

Si bien Arendt está en las antípodas de esta línea de pensamiento, al mismo tiempo se aleja de una concepción utópica acerca del poder que no tenga lazos con la violencia. No proyecta un modelo de sociedad plenamente pacificada y purificada de conflictos. Para ella, sería una rareza encontrar un gobierno que se abstenga del empleo de los medios de la violencia. Como así también, sería extraño un gobierno que se base pura y exclusivamente en ella. Para Arendt, no hay gobierno que pueda prescindir de la violencia o de alguna forma de reconocimiento instantáneo e incuestionable. Tampoco recusa teóricamente el empleo de la violencia, tanto por parte de los llamados poderes constituidos o los poderes constituyentes. Asumirá que violencia y poder, generalmente aparecen mezclados y confundidos uno con otro –pero nunca, confundidos–. Habrá que ver entonces de qué manera se da la coexistencia de poder y violencia, y si al mismo tiempo hay posibilidad de lo político.

Para tal tarea, Arendt considera necesario establecer distinciones entre los conceptos heredados del lenguaje político, y por esa razón, le será de utilidad indagar en las condiciones más elementales de la vida humana. Su análisis implica una inversión de la jerarquía tradicional que centraba su interés en la vida contemplativa. En cambio, su atención está dirigida a una analítica de la vida activa. En ella distingue tres esferas, a las que da en llamar “articulaciones”, según las cuales la vida humana parece haberse organizado. Este análisis gira en torno a los modos de comportamiento en relación con el mundo, con los otros y consigo mismo. Entonces, es posible distinguir tres aspectos de la vida activa: labor, trabajo y acción (Arendt 1995:103-106).

Arendt llama *labor* a las tareas que garantizan su subsistencia orgánica y produce bienes que se consumen. Es el abrigo y cuidado que se dan a los seres humanos en tanto especie. Su temporalidad es circular en la secuencia de necesidad-satisfacción, en

relación con la tierra como hogar. La segunda esfera, es la del *trabajo*: en este modo de articulación se construye objetos que perduran en el mundo para volverlo habitable: comprende las conductas orientadas por la lógica de medios-fines. En esta esfera existen dos peligros latentes que podrían llevar a la alienación: por un lado, lo humano puede cosificarse confundiendo con los objetos que produce; y por otro, puede proyectar su racionalidad instrumental a comportamientos de otras esferas de la vida. La violencia pertenece a esta esfera, por su modo de ser instrumental, de ser siempre medio-para fines, donde los fines se convierten en medios para otros fines. Esta es la condición de las herramientas: son diseñadas y utilizadas para aumentar la potencia natural –esto es, la forma más elemental de la fuerza humana– en la transformación de la materia (Arendt 2015a:149-150). “El fin justifica la violencia ejercida sobre la naturaleza para obtener el material, tal como la madera justifica que matemos al árbol (...). De ahí que todo y todos sean juzgados en términos de su utilidad y adecuación al producto final deseado y a nada más.” (Arendt 1995:100) La labor es la articulación vital del *animal laborans*, a través de la cual se garantiza su subsistencia en la circularidad de la necesidad y su satisfacción; en cambio, por medio del trabajo, el *homo faber* hace mundo, lo vuelve habitable en el proceso de transformación lineal, iterativo y previsible. La importancia del trabajo está dada porque produce “mundo”, creando las condiciones para la acción, que es la esfera donde lo propiamente humano acontece.

La tercera articulación de la vida activa es el “actuar”: en su sentido más elemental significa “tomar la iniciativa”, “poner algo en movimiento”. La palabra que lo designa en griego es ἀρχέιν, que significa “comenzar”. En esta misma condición del comienzo está la impredecibilidad de lo nuevo por venir (Arendt 1993:201). Esta capacidad de inicio que posee lo humano, se da condicionada por la pluralidad: los hombres que viven juntos en toda su diversidad y no “El Hombre”⁵ (Arendt 1995:103). Por ello, “la acción muda no existe, o si existe es irrelevante”, porque la palabra está estrechamente ligada al acto primordial y humano de responder a la pregunta por el “¿quién?” de la acción (Arendt 1995:104). Entonces, acción y discurso están conectados en el hecho *del* vivir-juntos, que es vivir entre los hombres, entre los iguales. A diferencia de la asimetría en las tareas de cuidado, propias de la esfera de la labor; así también, la acción difiere del trabajo, en la que la singularidad humana se desdibuja en la cadena seriada de producción. Por este carácter disruptivo es que la acción hace posible la libertad humana: un efecto, un epifenómeno de la acción política.

La esfera de la acción es diferente: allí lo específicamente humano tiene su espacio de aparición. Por esta razón, para Arendt “La política se trata de estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*” (Arendt 1997:45). En ese *inter-esse* se halla el modo de ser de la acción política, que no es prerrogativa, ni atributo de los profesionales de la burocracia administrativa. La acción, junto a la palabra, hacen posible a las *personas*, porque ella crea un espacio común que es condición de aparición de los hombres en tanto hombres y, en este sentido, se corresponde con la esfera de lo público. La palabra dice, declara la presencia y la responsabilidad, porque es enunciada por sus diferentes actores. De este modo la política organiza lo diverso, igualando las singularidades relativamente, sin “diluir las” en una homogeneidad, sino a partir de la concordancia en la pluralidad. Podría pensarse, sostiene Arendt que la misión de la política fuera hacer del mundo un espacio habitable (Arendt 1997:47). Esta mundanidad es condición del espacio de aparición, generado a través de la palabra y la acción. La acción, en este sentido, es acontecimiento, porque rompe con la linealidad de los procesos, es la ocurrencia de lo inédito. Por eso, Arendt entiende que la libertad es parte

⁵ Arendt intenta tomar distancia tanto de la abstracción que el universal “hombre” representa, como del concepto que designa una clase y no a los seres humanos en su pluralidad.

de ese acontecer. La acción es ejercicio de la libertad, porque su ocurrencia cambia el rumbo de la historia. Para ello requiere de los individuos reunidos en el espacio público, capaces del uso de la palabra que den cuenta de sus actos (Arendt 1995:103).

Al concebir la acción política como un fin en sí mismo, la irrupción de los fines de las otras articulaciones de la vida “opaca” las acciones, contaminándolas de aspectos ajenos a esta articulación. Una consecuencia de ello es que cuando el espacio público se vuelve escenario de estas intromisiones –la violencia es una de ellas, ya que es propia del ámbito de los medios-instrumentos– muestra a los hombres como meros productores o consumidores, en vez de hacerlos aparecer como actores-agentes de la libertad. En la impertinencia de la confusión de estos diferentes aspectos de la vida humana, está el problema.

III. Violencia y poder

El *poder* no es nunca propiedad de un individuo, sino de un colectivo, un grupo que lo ejerce mientras dure esa unión, y desaparece cuando esta se disuelve. Pero no es resultado sólo del actuar humano, sino del actuar humano en concierto. Entonces, el poder tiene su origen en la acción y se correspondería con esta esfera de la vida activa. La *potencia*, en cambio es una propiedad que se predica de las entidades individuales –ya sea objeto o persona–. El carácter de la potencia se expresa cuando estas entidades particulares son puestas en relación –por ejemplo, el metal y el fuego, o, los hombres reunidos en asamblea (Arendt 2015a:148)– entonces sus propiedades se desencadenan en combinación. La *fuerza*, como ya he señalado anteriormente, debería reservarse para las circunstancias relacionadas con la energía de la naturaleza, es decir, limitada a los movimientos físicos o sociales. La noción de *autoridad*, en cambio, es una investidura social que establece un orden jerárquico entre las personas o las instituciones. Se manifiesta como una exigencia de reconocimiento incondicional por parte de quien la inviste para con aquellos de los que se espera obediencia. En este caso, sería respeto a la autoridad que no necesita coerción, ni de persuasión para imponer su voluntad. El mayor enemigo de la autoridad es el desprecio y, la risa es la mejor manera de socavarla (Arendt 2015a:149). También podría agregarse el poder desintegrador de la indiferencia, siguiendo las premisas de Arendt respecto del soporte a las instituciones y en la línea de La Boétie: “No quiero que lo empujéis o lo tiréis por tierra, sino sólo que no lo sostengáis” (La Boétie 2006:43). En el primer caso, la satirización y la burla son corrosivas de la solemnidad con la que se inviste la pretensión de obediencia; y en el segundo, el silencio que ignora la otredad de la autoridad negándole el carácter de interlocutor válido.

Entonces, aunque poder y violencia sean fenómenos distintos, suelen aparecer juntos, de allí que pueda confundirse lo político con la dominación del hombre por el hombre mediante la violencia. Violencia y poder se corresponden con diferentes esferas de la vida humana. Son tan distintos como que una está en relación con los instrumentos –*trabajo*–, y la otra con las comprensiones –*acción*–. Sin embargo, guardan entre sí una suerte de contigüidad, tal que, la violencia aparece cuando el poder disminuye, y viceversa.

Y, finalmente, la violencia se distingue por su carácter exclusivamente instrumental. En estrecha relación con la potencia, como todas las otras herramientas que se diseñan y utilizan para multiplicar las propiedades naturales. La violencia es muda, opera, funciona, se aplica, pero no es comunicativa. No puede serlo, porque para

ello debería darse en la articulación discursiva de lo político, y esto supone un estar-con-otros y no un estar-contrá-otros, tal y como se da en la violencia.

Como resultado de la acción, el poder se institucionaliza. Esta cristalización del poder es una estrategia que consiste revestirse de autoridad para así garantizar su sostenimiento, y exigir el reconocimiento instantáneo e incondicional. Para su permanencia y el aumento de su potencial de control, las instituciones suelen servirse de la violencia, cuya progresión se da de modo directamente proporcional a la pérdida de poder. Un sistema social organizado en el que los afectados por las decisiones de los administradores no son consultados, o sus opiniones no son tenidas en cuenta, no podría funcionar sin violencia. En este sentido, el poder político requiere legitimidad, esto es, obediencia y apoyo. Tales reconocimientos se generan en los espacios de diálogo donde se intercambian buenas razones. Por esta razón, si bien la violencia puede llegar a ser justificable en una relación medios-fines, nunca llegará a ser legítima.

Cuando la violencia es lo único de lo que es capaz una forma de gobierno, estamos frente al terror. Éste, a diferencia del poder, sólo puede dominar, imponer su voluntad externamente recurriendo a la violencia. Un estado de cosas semejante sólo es posible a partir de cierto grado de atomización social que facilita la ubicuidad del informante, de los estados policiales, del fundamentalismo del control, que domina mediante el miedo a padecer la violencia en su grado sumo.

Entonces, si son excluyentes ¿por qué Arendt habla de “acción violenta”? En el contexto del análisis de casos de revoluciones y de resistencias, se vuelve necesario dar cuenta de una distinción que identifique la acción humana como estrictamente política (Arendt 1992:2016). La acción violenta está regida por la categoría medio-fin, que cuando es aplicada a los asuntos humanos, se arriesga a que el fin sea superado por los medios a los que está justificando. Este riesgo está dado porque, si bien la violencia tiene control de los bienes fabricados con los que trata, cuando este uso se da por fuera de la relación humano-útil, cuando aparece en lugar de los argumentos, se pierde dominio sobre los resultados. La violencia trata con las cosas –armas, bombas, arietes, cascos, balas – o bien trata a los otros como cosas, para destruirlos. Los efectos de las acciones violentas están fuera del control de quien las protagoniza, porque actúan de modo impropio en el ámbito del acontecer de la libertad –en la esfera de las acciones humanas –; por ello alberga un elemento adicional de arbitrariedad que potencia la imprevisibilidad propia del ámbito de la acción. Por esta razón es que quienes participan de ella se asumen como actores, son protagonistas de la acción.

La acción política y la acción violenta, si bien comparten los atributos de lo impredecible e irreversible, no así los “remedios” que colaboran a sobrellevar lo inesperado. La acción política ha acuñado el perdón, que se dirige al pasado de la acción para conjurar su irreversibilidad; y la promesa, que se dirige hacia el futuro, como un intento de anclar sentidos hacia lo aún no determinado (Ibarra 2005:63). La intrusión de lo totalmente inesperado es irreductible porque es constitutivo de la acción humana. Tampoco desaparece, ni puede eliminarse con previsiones o simulacros, es más, ese imponderable aumenta sus proporciones en relación directa con la violencia cuando esta es utilizada en política. La arbitrariedad de la violencia se funde y confunde con la libertad para sus actores, por su carácter disruptivo y destructivo: derriba los muros que al aislar y oprimir, impiden la aparición en el espacio común. Entonces la acción violenta colabora en la “construcción de mundo” –destruyendo lo que impide el espacio común–, condición necesaria para el acontecer de lo político, pero es más bien una forma de acción inacabada e incompleta, porque no genera poder. La ocurrencia de estas acciones se presenta en una especie de traslapamiento que las distingue, pero que no niega su contigüidad, en los evidentes puntos de contacto.

Entonces, poder y violencia son opuestos. Si la violencia aparece, el poder está en peligro; si la violencia se descontrola puede llegar a destruirlo hasta hacerlo desaparecer. Entonces, es cierto que la violencia puede destruir el poder, pero jamás podrá el poder surgir de ella, ni fundarse en él. Esto significa que lo contrario a la violencia no es la no-violencia: ello implicaría tener que hablar de un poder no-violento, lo que sería una redundancia. Esto también quiere decir que la violencia no puede ser derivada de su opuesto, que es el poder, sino, en todo caso, de su ausencia. Este razonamiento podría pensarse semejante al que Agustín le da al problema del mal: éste no puede surgir ni fundarse en el bien, sino sólo ser el resultado de su ausencia.

IV. La rabia

Existe una tendencia biologicista que busca fundar la violencia humana en un supuesto antecedente de la especie, algo así como un resabio de sus estadios previos en la escala evolutiva: la fuerza del animal, utilizada como medio para garantizar la supervivencia, permanece en lo humano como recordatorio de su filiación orgánica con el reino animal. A contrapelo de esta postura, Arendt toma distancia de la violencia entendida como animalidad, porque a esta condición natural le corresponden las relaciones de fuerza y potencia, pero no alcanzan para dar cuenta de la intervención de la violencia en el espacio público. El problema sigue siendo que la relación de lo político con la violencia no puede ser ignorada ni reducida a una mera y exclusiva relación de fuerza.

Arendt sostendrá que la violencia tampoco puede ser reducida a mera irracionalidad, porque al privarla de racionalidad, al mismo tiempo le niega humanidad. La violencia es radicalmente humana. Si bien tiene sus raíces en la naturaleza misma que rige el movimiento de los elementos y la vida biológica, su manifestación consiste en la “liberación” de las fuerzas naturales. Por eso su irrupción en el espacio público se da por fuera de las esferas de pertinencia. Tampoco podría decirse que la violencia pasa de la potencia al acto, porque esta dinámica es propia del acontecimiento político; dinámica que al encontrarse reprimida, negada u obstruida, no puede sino expresarse de una forma viciada, es decir, violentamente.

En este punto, Arendt introduce el análisis de la *rabia*: “El sufrimiento, cuya fortaleza y virtud reside en la resistencia, explota en rabia cuando ya no se puede resistir” (Arendt, 1992:110-112). La violencia de la rabia es el modo de marcar un límite al sufrimiento. Se suele recurrir a ella cuando se confronta con hechos indignantes. Entonces el acto ocurre “sin argumento ni discurso y sin tener en cuenta las consecuencias”, como único modo de restablecer el equilibrio (Arendt 2015a:165). Puede que los argumentos sobrevengan *a posteriori*, porque “esta rabia tiene la energía suficiente para la acción”. Aunque la “reacción continua” de “progresiva violencia” que suele adueñarse de la escena, es un verdadero obstáculo para la acción política. Tanto así que esa rabia significó “la muerte de la Revolución” –francesa–, a pesar de las fuerzas irresistibles que había liberado, o mejor dicho, a causa de ellas (Arendt 1992:111).

Tampoco es una reacción automática, ni respuesta-reflejo condicionado, pero sí suele operar como último recurso: “la rabia es la única forma de actividad que puede desarrollar el desgraciado” (Arendt 1992:110). Con esta descripción, Arendt descarga a la rabia de los caracteres propios de la esfera de la labor, porque no es el hambre el que mueve el brazo que enciende la mecha, sino la conciencia de la arbitrariedad o contingencia de esa desgracia. La rabia se comprende en la convicción

de que ese estado de cosas no tiene porqué perpetuarse, es un límite, es un “no más” al abuso, a la mentira, a la miseria. Surge allí donde se tienen razones para sospechar que las condiciones podrían cambiar, pero no lo hacen. Pero, a pesar de que su punto de partida consiste en un estado de conciencia, la rabia “se desata” ciegamente, se desentiende del cálculo y por esta diferencia, logra escapar también de la esfera del trabajo.

Esta capacidad de respuesta no debe ser denostada por la violencia que comporta, sino circunscripta a situaciones límite, cuidando que no sea apropiada o utilizada o puesta al servicio de fines de dominación. La violencia que se utiliza para “arrancar la máscara de la hipocresía del rostro del enemigo” no puede sino ser racional, pero no será estratégica, porque no obedece a un plan (Arendt 2015a:168). Aun corriendo el riesgo de ser aniquilado, habrá sido la única manera de poner fin a la manipulación engañosa que le permitía dominar sin utilizar la violencia explícita. Pero esta violencia de la rabia, pierde su razón de ser cuando se proyecta más allá de aquello que la ha afectado, y se vuelve “irracional” cuando persiste a pesar de que las circunstancias hayan cambiado. El peligro es que los medios de la violencia de la rabia se vuelvan incontrolables.

Entonces, la “acción violenta” como la “acción política” cambian el mundo, pero una puede volverlo hostil y lesivo; mientras que la otra, es espacio de libertad. La violencia no es irracional en sí misma, sino eminentemente humana: es la respuesta que da la razón afectada, que deviene posibilidad de resistencia y por ello, posible antesala de la acción. Su racionalidad está dada por su instrumentalidad, ya que busca ser eficaz para alcanzar el fin que la justifique. Pero cuando actuamos nunca conocemos con certeza las eventuales consecuencias, por ello la violencia sólo puede ser racional si persigue objetivos a corto plazo. La violencia no puede promover causas, pero contribuye a dramatizar los conflictos y de ese modo logra llamar la atención pública sobre ellos: en ciertas circunstancias, “La violencia es la única manera de asegurar una audiencia para la moderación” (Arendt 2015a:181). En conclusión: la violencia, pertenece a la articulación del trabajo por su capacidad de transformación de la materia y por ello, “hace mundo”; pero también “hace mundo” en su capacidad destructiva, y por lo tanto, puede contribuir a producir las condiciones de posibilidad del encuentro, de la concertación, del espacio común y de la acción.

Segunda parte

1. El resplandor de la desobediencia

En los sistemas sociales, las instituciones son estructuras burocráticas que monopolizan y materializan el poder, y para sostenerse en el tiempo, para volverse durables, llevan adelante un proceso de “deshumanización”. Podría decirse que se “petrifican”. Es entonces cuando puede que dejen de dar las respuestas para las que fueron creadas, quizá por su rigidez que las vuelve ineficientes. Si esto se da, puede que las personas le quiten su apoyo y por ello, decaigan. Al mayor o menor grado de aceptación de un ordenamiento por parte de aquellos a los que está dirigido, se lo llama “legitimidad”. En este sentido, se debe despojar de toda carga de ideal normativo o moral a este concepto. Pero hay que resaltar que el apoyo, la confianza, la credibilidad de la gente es donde radica el poder de las instituciones, independientemente de su corrección o de la libertad de la que puedan disfrutar sus sostenedores (D’Auria 2012:29-31).

Paulatinamente las repúblicas fueron transformándose en meras administraciones burocráticas. También se reprodujo esta tendencia en las gigantes maquinarias partidarias que durante el siglo pasado, se habían convertido en grandes conglomerados que, según Arendt, en vez de ser canales de comunicación con las administraciones, obstaculizaron ese contacto. Como resultado de este distanciamiento, tiene lugar el silenciamiento sistemático de la voz de los ciudadanos, incluso en países donde la libertad de expresión y asociación son respetadas.

Transformados los sistemas de convivencia social en una intrincada trama de *bureaux* que administran tiempo y recursos, se pierde la relación cara a cara y las instituciones se vuelven cada vez más abstractas. El resultado es la radicalización del problema de la responsabilidad, ya que, ante las paquidérmicas respuestas de la burocracia, no se encontrará a quién adjudicarle las consecuencias de la falta de premura. Entonces, el gobierno es aquel que no rinde cuenta de sus actos porque no es posible identificar un responsable, o bien, no hay quien responda por lo que se ha hecho –aunque la burocracia generalmente se caracteriza no por *lo que hace*, sino por *como lo hace*–. Cuanto más burocratizada esté la vida pública, más aumenta la posibilidad de manifestaciones violentas, ya que las instituciones se han convertido en un lugar donde no hay con quien dialogar. Las rebeliones estudiantiles que se sucedieron en todo el mundo, se dirigían específicamente contra la burocracia imperante (Arendt 2015:183).

Los estudiantes en Francia que protestaban por el anticuado sistema educativo se manifestaron inofensivamente –esto fue así por su práctica de la no violencia– pero fue suficiente para poner de relieve la fragilidad del sistema político y la burocracia partidaria. Pero, ya vimos que las instituciones recurren a la violencia como último recurso ante la pérdida de poder, y su eficiencia aumenta cuando es dirigida contra individuos singulares: criminales, activistas y rebeldes, es decir, aquellos que se niegan a dejarse dominar por la mayoría. Por ello, los actores colectivos que cobran relevancia en el espacio público, serán “violentados” aisladamente para de ese modo impedir los procesos que llevan a la concertación e inhibir el poder que surge de allí. Estas estrategias de control –administración de la violencia institucional– intentan diluir o volver difusa la respuesta concertada porque funda y comporta poder. Frente a estas desobediencias que podrían significar una pérdida de la capacidad de poder, la respuesta de las instituciones es la de sustituir ese poder perdido con violencia.

Al mismo tiempo, la manifestación –y glorificación, en muchos casos– de la violencia, por parte de los manifestantes, está relacionada con la profunda frustración que se experimenta frente a las desventajas administrativas de un control centralizado ineficiente que no logra garantizar ni la satisfacción de las necesidades elementales. Las sociedades de masa generan la necesidad de dar respuestas a gran escala y esto aumenta la falibilidad en la administración de los sistemas de convivencia. Pero, a pesar de las evidencias de que el sistema representativo está en claro declive, al mismo tiempo, el “gran tamaño” y la complejidad del sistema suele funcionar como excusa para descartar cualquier instancia de democracia directa.

Como contrapartida a la reducción paulatina de las libertades se dan expresiones públicas de pares reunidos que actúan concertadamente para alcanzar metas y objetivos comunes. Actúan humanamente, creando la posibilidad de que algo cambie: hacen eso que los griegos llamaban *politai*. De este modo, se comportan políticamente, es decir, como “ciudadanos co-gobernantes” y no como “hombres devenidos en gallinas o ratas” gobernados por una elite administradora (Arendt 2015a:185). Frente a las deficiencias de los sistemas políticos modernos, se suceden estos episodios de diversas formas de desobediencia, expresadas en el aumento notable, no sólo de las protestas pacíficas por derechos y libertades, sino también manifestaciones con violencia, por delitos que van

desde la más lisa y llana criminalidad –aunque esta nunca será simple de analizar–, hasta los procesos separatistas y emancipatorios, pasando por la consolidación de mercados ilegales.

El aumento notable de la delincuencia y de las protestas, se interpreta como un estado de anomia que conlleva a la pregunta por la posibilidad de que los sistemas jurídico-políticos hayan perdido el poder que los sustentaba. Una consecuencia de este diagnóstico es que todas aquellas diversas formas de desobediencia sean consideradas síntomas de la crisis institucional de los sistemas representativos. Arendt introduce el análisis de la distinción entre desobediencia criminal y desobediencia civil señalando que sería un error considerar que estas dos violaciones de la ley son equiparables. El error más frecuente es el de considerar que la desobediencia civil es un caso especial de criminalidad.⁶ Su análisis también estará orientado a establecer distinciones entre la desobediencia civil, la objeción de conciencia y el derecho de resistencia revolucionario.

Ante tal situación, Arendt se formula la siguiente pregunta: ¿algunas de las formas en las que la desobediencia se manifiesta –especialmente aquellas que lo hacen con violencia– podrían ser la expresión agónica de una facultad que la humanidad parece a punto de perder? Parece quedar claro que un análisis desde la visión tradicional en torno a los sistemas jurídicos, que equipara poder y violencia, se corre el riesgo de cometer un error de interpretación cuando analiza este tipo de acontecimientos. Si se considera que todas las violaciones de la ley deben ser consideradas un delito, equiparable al crimen común, entonces estaría incurriendo en un reduccionismo. El argumento es que estas conductas generan un serio problema: si la ley es desobedecida recurrentemente, y esta desobediencia es llevada hasta los extremos, puede producir el paulatino socavamiento de la autoridad de las instituciones, incluso puede llevar a la desintegración de los sistemas legales existentes. Por esta razón, y más allá de que todas estas violaciones a la ley difieran en causas, modalidad y objetivos, se las considera igualmente peligrosas para la estabilidad del orden vigente.

Bajo la mirada de Arendt, las diversas formas de desobediencia pública que expresan desacuerdo o disidencia, se le aparecen como un recordatorio de aquella práctica surgida en la antigüedad. Desde su perspectiva, la diferencia con el modelo antiguo radica en que en muchas de estas manifestaciones, quienes participan de la acción no son plenamente actores, sino que han devenido en consumidores o productores. Esto se debe, especialmente por la incursión de los intereses privados y de la violencia en el ámbito de lo público –tal y como lo hemos descrito en la primera parte de este escrito–. Entonces, la ocurrencia de estas manifestaciones tiene la forma de vestigio, son retazos o girones de aquella *politai*. Pero, lejos de descartarlas por su insuficiencia, Arendt considera que es necesario poner de relieve cuáles aspectos perviven aún de aquella práctica antigua. Como así también, es preciso determinar cuál es la relación de estas expresiones de disidencias con los sistemas jurídico-políticos y si sus instituciones serán lo suficientemente flexibles para sobrevivir a los cambios que estas disidencias proponen “sin guerra civil y sin revolución” (Arendt 2015b:89).

II. Características de la desobediencia civil

Entonces habrá que ver las características de estas diferentes formas de desobediencias para poder establecer cuál de ellas se corresponde con la práctica de la

⁶ Para un desarrollo más detallado del problema de la “criminalización y judicialización de la protesta social”, ver Correas (2011).

politai. Recordemos que las características definitorias eran la de ser acciones comunicativas concertadas entre pares en el espacio público, a los fines de resolver problemas considerados de interés común, sin recurrir a la violencia. Pero habría que tener en cuenta que en la antigua Grecia las leyes eran una condición prepolítica para lo político.

En los modernos regímenes de gobierno occidentales –en alguna medida, de carácter demo-representativo– se ha enajenado la posibilidad de intervenir directamente en la creación de leyes, por parte de los ciudadanos. Como reacción, surgen en el Siglo XIX un tipo de participación política: manifestaciones públicas de la disidencia que buscan influir y direccionar las políticas legislativas. Frecuentemente, estas prácticas caían en la ilegalidad: ya sea porque implicaban el incumplimiento de la ley considerada injusta; o bien, porque sus acciones eran declaradas ilegales. En muchos casos, la ilegalidad era un fin buscado como parte de una estrategia de protesta: este tipo de ilegalidad se la conoce con el nombre de *desobediencia civil*.

Ahora bien, ¿cómo distinguir las desobediencias si todas ellas se definen por mantener una relación de conflicto con aspectos de la legalidad? Primer aspecto a considerar: la desobediencia civil, es decir, la violación de normas, acontece luego de haber agotado todas las vías legales de reclamo, ya sea que se trate de un cuestionamiento o una proposición de ley o políticas públicas. Estas acciones de desobediencia se expresan siempre dentro de los límites del sistema jurídico vigente o bien, invocan derechos constitucionales –aunque puede ser que se cuestionen partes de su contenido–. Es decir que los desobedientes civiles, aceptan las reglas del juego.

La otra razón para sostener la diferencia entre el delito común y la desobediencia civil, es la aceptación del castigo por el ilícito cometido. Es más, no sólo no buscan eludir la sanción prevista por el sistema jurídico, sino que el proceso que se les lleva a cabo suele ser utilizado para exponer las razones del reclamo. Más allá de la violación de la norma en la que se ha incurrido, el sometimiento voluntario al castigo puede ser visto por la sociedad como una prueba de su compromiso con la civilidad. Esta actitud también permitirá establecer una diferencia no sólo con el delito común –que viola la ley en beneficio propio y rechaza el castigo–, sino también con la desobediencia revolucionaria –que rechazaría el castigo de un orden al que no se le reconoce legitimidad–.

Generalmente, el tratamiento jurídico que se les da a estas formas de desobediencias, tiende a no diferenciarlas. Más específicamente, lo que suele suceder es que se reducen estas dos a una tercera. Es decir, se tratan a ambas –desobediencia revolucionaria y civil– como si fueran delito común (Arendt 2015b:80). Pero esta confusión podría ser el resultado de una consideración meramente externa de este tipo de conductas, ya que sólo pueden ser igualadas si sólo se tiene en cuenta su carácter de ilegalidad. Pero un examen más exhaustivo de ellas permitirá apreciar que, si bien –desde el punto de vista jurídico– ambas consisten en un no-acatamiento a la autoridad de las normas, estas difieren en el propósito y el modo en cómo se llevan a cabo.

Son diferentes en el fin que persiguen, ya que la desobediencia criminal no se propone violar las normas para que estas u otras cambien, ni se propone tampoco desobedecer una norma en particular, como instancia de protesta, como sí lo hace en cambio, el desobediente civil. Y aunque el transgresor común forme parte de alguna organización delictiva, siempre lleva a cabo las acciones ilícitas en su propio beneficio, causando así daños en la sociedad. El objetivo del delincuente es obtener un beneficio que el cumplimiento de la ley obstaculiza, sino además, el éxito en esta empresa depende de que la ley violada sea respetada por todos menos por él.

En esta misma línea de razonamiento, el delincuente buscará por todos los medios eludir la acción punitiva y, por esta razón, el ilícito permanecerá oculto en la medida de lo posible. En cambio, los desobedientes civiles van a cometer sus actos en el espacio público, y por lo tanto no ocultarán el delito, lo que los muestra como blancos expuestos de la respuesta coactiva institucionalizada –represión policial y encarnizamiento judicial–. Por ello, la publicidad del acto de desobediencia civil es condición necesaria para que no sea considerada, desde el punto de vista jurídico, igual que el delito común.

En relación con las causas, la expansión de la delincuencia, como búsqueda de un beneficio propio a través de la violación de la ley, se debe a la ineficiencia de la policía y a la saturación de los tribunales (Arendt no habla de desigualdad económica o social, como posibles causas del delito); mientras que la desobediencia civil sería la expresión de una crisis institucional y su ocurrencia se da como reclamo de un cambio. En cuanto a la modalidad, difieren en lo siguiente: el delito común es una desobediencia clandestina y actúa en nombre propio; en cambio la desobediencia civil es pública y actúa en nombre de una disidencia política –compuesta por la pluralidad de nombres propios– (Arendt 2015b:82).

Si existe la tendencia de la teoría tradicional a equiparar ambas desobediencias, es porque consideran que la desobediencia civil opera como un “mal ejemplo”, y si ésta no fuera sancionada duramente, podría llegar a promover más violaciones a la ley. Pero, más allá de que ignore todos los aspectos que la diferencian del delito común, no se equivoca al interpretar el rol de la desobediencia civil, en su capacidad generadora de cambios. Si bien su intención puede no ser la erosión progresiva de los sistemas legales con fines “revolucionarios”, su aparecer en el espacio público siempre generará el interrogante, la duda en los ciudadanos respecto de la legitimidad del orden vigente.

La vida en comunidad se construye sobre un consentimiento no expresado, pero que se infiere de la obediencia al derecho. Las leyes constituyen la estructura de la vida de la comunidad y representan las tendencias conservadoras y estables. Para Arendt, en una concepción general sobre la legislación, las leyes que han sido ya promulgadas son artefactos que hacen mundo, de una relativa durabilidad (Arendt 1992:40, 85, 160). La fragilidad de las leyes es tal que no sólo la desobediencia violenta puede destruirlas, sino también, la sola indiferencia. La desobediencia, en tanto expresión de disenso, puede manifestarse en diversas esferas, según sea el nivel de cuestionamiento al sistema jurídico. Entonces la relación entre el derecho –que se corresponde con la esfera del trabajo– y, la política –que se corresponde con la esfera de la acción– están en permanente tensión, en la búsqueda del equilibrio, donde la estabilidad es la condición del cambio.

En este juego de tensiones entre lo establecido y los desacuerdos que se expresan públicamente, generando la posibilidad de la pérdida de legitimidad de aspectos del orden vigente, se da la dinámica del cambio social. No será la guerra, ni la revolución; fue, es y será la desobediencia civil; en esto consiste su “peligrosidad”. Las leyes son marcos jurídico-políticos, son factores de estabilización del juego político, pero esta condición no concede prioridad a lo jurídico en relación con lo político. Los límites legales nunca son defensas absolutamente seguras contra la acción que viene desde el interior mismo del cuerpo político, sino su condición de posibilidad.

III. Desobediencia civil: sobre tradiciones y traiciones

El análisis de Arendt se destaca por varias razones. La primera de ellas es que va a señalar la inadecuación de una visión reduccionista de toda desobediencia a delito, sostenida por la teoría política predominantemente hobbesiana. Advierte también que, cuando se la considera de modo extraordinario –es decir, cuando no es tratada como mero crimen– esta misma tradición suele limitar el análisis a las figuras de Sócrates⁷ y Thoreau (Arendt 2015b:66). El problema es que, por las características de las acciones que estos llevaron a cabo, el análisis sobre las razones para justificar la desobediencia queda muchas veces reducido a la esfera de la conciencia. Esto también es consecuencia de la aplicación de los cánones tradicionales de análisis jurídico que, a los fines de volver a la desobediencia tolerable para el sistema jurídico, busca desactivar su potencia disruptiva. Entonces es cuando “los letrados tratan de justificar al desobediente civil con un fundamento moral y legal organizan el caso sobre la base del objetor de conciencia, o bien, del hombre que prueba la constitucionalidad de una ley” (ídem:63). Esta interpretación del caso sólo puede considerar individualmente a los desobedientes, despojando su acto de toda relevancia política. Este tipo de desobediencia consiste básicamente en una negativa individual y privada, a realizar un acto que va en contra de las convicciones personales –contenidos mentales de carácter subjetivo no generalizables– amparándose en la libertad de conciencia que es contemplada en casi todas las constituciones del occidente (ídem:71). Cabe agregar que los objetores también han de estar dispuestos, de buen grado, a aceptar el castigo previsto jurídicamente. Arendt considera que este requisito establecería –peligrosamente– el criterio del martirio para poder determinar el nivel de compromiso con los contenidos de conciencia (ídem:74).

Esta tradición jurídica, al incurriría en un reduccionismo, no puede establecer distinciones entre las esferas de la moral y la política. También ignoraría los dos tipos de sujeto que a estas esferas corresponde: por un lado, el hombre bueno y por el otro, el buen ciudadano. Es cierto que las acciones de Sócrates y de Thoreau hoy se corresponderían más con una desobediencia que tiene su fundamentación en contenidos de conciencia. Pero la tendencia jurídica de individualizar la protesta y de fundarla en la esfera privada, como un intento de desproveerla de politicidad, puede verse subvertida: incluso estas desobediencias pueden derivar en protestas públicas. Arendt señala que nada impide que “lleguen a coincidir un cierto número de conciencias y los objetores decidan acudir a la plaza y hacer oír sus voces en público”. Entonces ya no será sólo un asunto de conciencia sino de opinión (Arendt 2015b:75). Esto puede verse en las acciones de Thoreau, quien se oponía a la guerra, se declaraba en contra de la esclavitud y se negaba a pagar impuestos. Si bien tenía sus motivos morales, originados en su íntima conciencia, si bien muchas de sus acciones fueron individuales, sus discursos y sus acciones fueron logrando adhesión y los efectos de estas fueron indiscutiblemente políticos (Thoreau 2009).

La desobediencia civil, para ser acción política en términos de Arendt, siempre ha de ser colectiva, porque se da en el espacio público, es decir, donde las personas se encuentran, donde se exponen a la mirada de los otros y donde se expresan los

⁷ Arendt señala que en sentido estricto, la conducta de Sócrates no implica sino una confirmación de la obediencia, porque el análisis está centrado en *Critón*, de Platón. Allí la argumentación socrática gira en torno a las razones para obedecer, incluso cuando el cumplimiento de las normas representa un daño. En cambio, si se considera al Sócrates de *Apología*, puede encontrarse una argumentación a favor de la desobediencia, pero que se expresa siempre negativamente –esto es, indicando límites para la acción– y siempre lo hace al nivel de la conciencia.

argumentos. Por lo tanto, siempre ha de ser un acto colectivo y discursivo. La teoría política de tradición hobbesiana hace una caracterización de la desobediencia civil que, no sólo impide que pueda dar cuenta de la especificidad de estas manifestaciones, sino que también coincide con una visión que resulta funcional al *status quo*, porque de esa manera es posible deslegitimar este tipo de manifestaciones públicas y multitudinarias. Para Arendt, que se oculten diversas acciones políticas colectivas bajo el disfraz de la objeción de conciencia, se estaría negando un rasgo que permitiría inscribirlas en una de las más arraigadas costumbres norteamericanas: las asociaciones voluntarias (Arendt, 2015b:105).

En este punto, el enfoque de Arendt se centra en las acciones de desobediencia civil en el contexto norteamericano. Su lectura general depende de esta perspectiva. Lejos de ser una limitación, nos provee de una teoría que muestra la relevancia de poder determinar cuál es la relación de la desobediencia civil con los sistemas jurídico-políticos, y “si sus instituciones serán lo suficientemente flexibles para sobrevivir a los cambios que esta propone” (Arendt 2015b:89).

Las expresiones de desobediencia civil en los EE.UU. remontan su origen a la Revolución norteamericana. Según Arendt, esta no fue el resultado de una teoría sino de las experiencias de los colonos primitivos. La inspiración del proceso emancipatorio se aparta de la línea de Rousseau y de Kant y de su concepción de la obediencia a las leyes, fundada en que cada uno es su propio legislador, pero sobre la base de la escisión del sujeto en dos: por un lado, el individuo en procura de la felicidad; y por el otro, el ciudadano en busca del bien común. Para la concepción arendtiana de la política, el conflicto se traslada así a la esfera de la conciencia limitada a la relación consigo mismo. Por lo que aquí, Arendt retoma el cuestionamiento de no distinguir las esferas de lo público y lo privado.

El problema de esas posiciones filosóficas radicaría en el carácter ficticio del consentimiento y en que trasladan el conflicto a la esfera de la conciencia, a la relación del yo consigo mismo. Esa teoría se traduciría finalmente en un sistema demorepresentativo que, funda la obediencia a las leyes en la participación ciudadana a través del sufragio. En cambio, en Norteamérica el consentimiento no es considerado un acuerdo tácito entre súbditos voluntarios e involuntarios, sino como “el apoyo continuo y participación en las cuestiones de interés público”. El contrato entre el pueblo y su gobierno no es una ficción sino la resultante de una experiencia cotidiana, una práctica que tiene lugar desde la Norteamérica pre-revolucionaria (Arendt 2015b:92).

Arendt nos recuerda que para Locke, en el estado de naturaleza existen relaciones entre los hombres, inspiradas en, y respetuosas de las leyes naturales. Por esta razón es que entre los argumentos que componen la fundamentación del Estado Liberal, aparece su función de garante de los acuerdos que lo preceden. Es entonces cuando Locke pone como ejemplo los numerosos *convenants* celebrados entre colonias y los intercambios celebrados por la sociedad civil en América. Estos pactos eran horizontales, ya que los hombres independientes se limitan entre sí. La sociedad se establece entonces, como el gobierno sobre la base de un contrato entre individuos independientes. La base de un gobierno está en la estructura social que lo sustenta. En las características del pacto según el contractualismo lockeano, Arendt encuentra el tipo originario de acuerdo, por entender que es la modalidad que de hecho se ha dado históricamente en los Estados Unidos. En este tipo de pacto, el soberano no puede reclamar el monopolio del poder a cambio de la seguridad de los ciudadanos, sino que los súbditos mantienen sus derechos, *potestas in populo*. Como así tampoco los pactantes están ligados por el miedo –como en el pacto hobbesiano– sino por las promesas mutuas y reales –dado que

existen legal e históricamente—. Toda organización humana, social, política se basa en la capacidad de hacer promesas y cumplirlas (Locke 2005).

Para Arendt, el consentimiento tácito no es una ficción; es inherente a la condición humana: ya que en él nacemos, vivimos y sobrevivimos. Quizá sea pertinente señalar la diferencia entre consentimiento tácito y ficticio. En el primer caso, el consentimiento está dado, es un hecho en la misma conducta al actuar de acuerdo a las reglas. Aquí tácito se contrapone a explícito, y quiere decir que el consentimiento no ha sido expresado discursivamente. El consentimiento tácito es un supuesto que encuentra su confirmación en la concordancia entre las conductas y las reglas, es decir, por la ausencia de manifestación de disidencia. Y, al mismo tiempo, la expresión del desacuerdo funciona como la confirmación del consentimiento, concluyendo en que cuando no se expresa disidencia, es porque se consiente. En cambio, el consentimiento basado en un contrato ficticio, es la presuposición del acuerdo, por parte de quien lo presupone y que luego reclama la obediencia supuestamente debida, en función de una obligación que no se dio nunca de hecho.

De todos modos, resulta muy difícil hablar del consentimiento voluntario por parte de quien ha nacido en un sistema de convivencia ya organizado previamente a su llegada al mundo. Tendría sentido pensarlo así si, en esa sociedad, el disenso fuera también una posibilidad legal y *de facto*, entonces de adulto sabrá que la manifestación del disenso cuando no se está de acuerdo, implica a la vez que se da consentimiento cuando no se disiente. Es tácito el consentimiento porque está implícito en el derecho a disentir –al menos parcialmente–, y la posibilidad del disenso supone el consentimiento cuando este disenso no se manifiesta. Consentimiento y disenso son principios inspiradores de la acción que se combinan en la desobediencia civil con otro elemento propio de la idiosincrasia norteamericana –según Tocqueville–: la capacidad asociativa. Los norteamericanos se asocian con todo tipo de propósitos y objetivos precisos. Prueba de ello son la gran cantidad de asociaciones y círculos sociales que caracteriza su comunidad. Al no contar con la verticalidad que caracteriza a los partidos políticos, se comportan como organismos *ad hoc* y por ello pueden ser consideradas “una fuerza peculiar del sistema político norteamericano”. En este sentido, podría considerarse a la desobediencia civil como la más reciente forma de asociación voluntaria, que estaría en sintonía con las antiguas tradiciones del país (Arendt 2015b:101-102). A lo que agregó, que dicha tradición podría rastrearse hasta los orígenes mismos de la vida en comunidad.

Por ello, a pesar de que muchos señalan la necesidad de ampliar las acciones permitidas por la 1ra. Enmienda, porque al parecer no alcanza a la desobediencia civil. De aquí surgen dos cuestiones. La primera es que la creación de una normativa que contemple las acciones de desobediencia civil, algo así como “un derecho a desobedecer”, caerían en un absurdo cercano al oxímoron. La segunda es que las normas, una vez promulgadas, ya son mundo y tienden a conservarlo, mientras que las acciones de desobediencia civil pertenecen a la esfera de la acción, por lo tanto son disruptivas: una norma que las regule no haría sino traicionar su modo de aparición.⁸ Arendt considera que el contenido de la 1ra. Enmienda es unívoco y suficiente. Ya que, si bien esta protege solamente “la libertad de palabra y de prensa”, y no dice nada sobre

⁸ Este problema puede verse planteado en “La desobediencia civil. Piedra de toque del Estado democrático de Derecho”, Habermas (1997:55-60) *Ensayos políticos*, Barcelona, Ed. Península. Allí Habermas pone de relieve las tensiones que resultan de la Ley Fundamental que prevé el derecho de resistencia, que de todos modos es aplicado excepcionalmente a acciones de desobediencia civil. La función “necesaria” de estas acciones ilegales es la de “asediar” al Estado de derecho, el que se sostiene sobre la paradoja de que su sostenimiento se deberá a su permanente revisión.

“reunirse pacíficamente y solicitar del gobierno reparación a sus agravios”, la desobediencia civil queda contemplada en ese derecho. Esta no es más que una limitación aparente, ya que si bien la libertad de acción no disfruta de la misma amplitud que la de la palabra, el derecho de reunión pacífica es afín al de la libertad de expresión: palabra, espacio público, pluralidad de actores son elementos de la desobediencia civil que, en concierto, son también condiciones para la acción política.

Conclusión

La lectura que Arendt realiza tanto de la violencia como de la desobediencia civil está dentro del marco de su concepción de lo político. El sentido de lo político radica en aquello a lo que los griegos llamaron *politai*, que es a la vez práctica que es un fin en sí mismo, un acontecimiento que aparece, ocurre y es la ocasión en la que se manifiesta la libertad. En nuestras sociedades modernas, la ciudadanía ha visto mermadas –cuando no, pervertidas– las posibilidades de participación en las decisiones tomadas para enfrentar los problemas en común. La pregunta que se plantea es si es posible que la desobediencia civil entrañe rasgos de acción política, es decir que su aparición tenga lugar como *politai*. Por esta razón, va a buscar en las características de esta forma de desobediencia, aspectos que le permitan retrotraerla a los orígenes de la política. El resultado de este análisis permite reconocer en ambas una semejanza: su condición de posibilidad se centra en el uso de la palabra en el espacio público y en la negación de la violencia.

De la condición de concertación, de la reunión de personas en el espacio compartido, surge el poder en diversas formas de resistencia. La desobediencia civil es una de ellas, porque en su carácter disruptivo, consiste en una práctica política cuya ocurrencia conlleva el germen del cambio histórico –aún sin proponérselo–. Recordemos que la desobediencia civil niega la representación o los tutelajes partidarios –o bien, es el síntoma del fracaso de esas ficciones institucionalizadas–; genera un espacio de expresión y diálogo, donde puede darse la discusión, la argumentación y la toma de decisiones; consiste en un actuar conjuntamente, creando su propio escenario donde quienes participan lo hacen como protagonistas de su acción. Por lo tanto, la condición fundamental para la expresión de las disidencias en el espacio público es, entonces, la no-violencia. Este requisito aparece justificado en que lo político reclama como fuente generadora de poder, el intercambio discursivo y el encuentro, no la confrontación de fuerzas físicas: lo político se define por la exclusión de la violencia. El problema es que, con una pasmosa frecuencia, las disidencias se presentan confundidas con acciones violentas.

Un modo de comprender la acción violenta es considerar su aparición como el instrumento que permite poner fin o límite a otras violencias padecidas. Así se da en el caso de *les enragés*, o *les malheureux*, al ser reducidos a la condición de meros medios, “combaten” la violencia padecida con otra violencia que es “reactiva” y que rechaza al mismo tiempo, tanto la violencia recibida, como la ejercida. Este parece ser el último recurso con el que cuentan los “desposeídos”. Pero este tipo de reacciones no contribuyen a la instauración duradera de libertad, no crea instituciones que cristalicen un poder emergido de la concertación pública. Es más, es preciso decir que la no-violencia es el único requisito que puede evitar que los desobedientes civiles sean considerados “rebeldes” o “terroristas”. Si, quienes actúan manifestando la disidencia, logran evitar la violencia, entonces su aparición en el espacio público no será como desafiantes que disputan el monopolio de la violencia estatal. Es por esta razón que –

para ser “tolerable”– la violencia de la rabia frente a lo indignante, ha de limitarse a un acto puntual de autodefensa de lo humano. Aunque Arendt no puede negar que históricamente esa violencia reactiva ha contribuido a reivindicaciones. Hace referencia, como ejemplo, que la legislación laboral –derecho a la huelga, a sindicarse y a convenios colectivos, etc.– fue precedida por casi un siglo de desobediencias que incluyeron instancias a veces violentas, las que generaron dispares consecuencias (Arendt 2015b:87).

Para Arendt, el uso y la glorificación de la violencia no sólo no alcanzan para que lo político y la libertad acontezcan, sino que tal ponderación no es sino su obstáculo. La violencia puede ser introducida en el espacio público, pero sólo como un instrumento, y así puede obtener como resultado la conducta buscada, que no será más que la concordancia externa entre un imperativo y un comportamiento, pero nunca logrará el acuerdo sostenido en razones. La violencia es un fenómeno marginal de lo político, constituye su límite. La violencia es medio de destrucción y no de creación, y por ello sólo puede contribuir a cambios parciales, a reformas o –metafóricamente– a “romper cadenas”. Pero si a continuación no se dan la concertación, el encuentro discursivo en el espacio público, en busca del acuerdo, entonces nada sostendrá esa pseudo-liberación.

Los estamentos jurídicos tratan erróneamente a la desobediencia civil, ya que se le suele adjudicar el ser responsable de las crisis de los gobiernos, cuando en realidad ella es un emergente de la crisis estructural que la precede. Es precisamente en estas formas de expresión del inconformismo –a contramano de la pasividad monótona y repetitiva de la burocracia partidaria– en las que parece recuperarse la experiencia política originaria. Es por ello preciso comprender que este tipo de desobediencia guarda una conflictiva relación con la violencia, que este elemento perturbador es irreductible y que, debe ser asumido en un grado mínimo y controlado en su modo reactivo. Sobre todo, nos muestra que es necesario asumir que la desobediencia civil es parte de la vida política de quienes somos en el espacio público.

Arendt nos muestra un mundo en el que, más allá del proyecto emancipador que la modernidad encarna, esta capacidad de dar comienzo a lo nuevo parece languidecer, entre tanta acción violenta. La no-violencia como participación política parece haberse convertido en un fenómeno casi marginal en la historia. Así es que cuando la desobediencia civil aparece contaminada de violencia, la potencia de la acción se presenta difusa y sus consecuencias se vuelven más impredecibles. De este modo, se pone en peligro la constitución de un espacio de aparición común. Pero este peligro sólo parece reducir y limitar los campos de acción, pero no elimina su posibilidad de ocurrencia. Lejos de desanimar a posibles participantes y producir su repliegue al ámbito privado, no cesan de replicarse los espacios públicos generados permanentemente por nuevos actores políticos en emergencia.

Bibliografía

- ARENDR, Hannah (1992). *Sobre la revolución*, Buenos Aires, Alianza.
- ARENDR, Hannah (1993). *La condición humana*, Barcelona, Paidós.
- ARENDR, Hannah (1995). *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós.
- ARENDR, Hannah (1997). *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós.
- ARENDR, Hannah (2015a). “Sobre la violencia”, en *Crisis de la república*, Buenos Aires, Cuenco de Plata.
- ARENDR, Hannah (2015b). “Desobediencia civil”, en *Crisis de la república*, Buenos Aires, Cuenco de Plata.
- ARENDR, Hannah (2015c). *La promesa en política*, Buenos Aires, Ed. Paidós.
- ARENDR, Hannah (2016). *Entre el pasado y el futuro*, Buenos Aires, Ariel.
- BEDAU, Hugo [Compilador] (1991). *Civil Disobedience in Focus*, Londres y New York, Routledge.
- CORREAS, Oscar (2011). *La criminalización de la protesta social*, México, Coyoacán.
- D’AURIA, Aníbal (2012). *Teoría y crítica del Estado*, Buenos Aires, Eudeba.
- ESTRADA SAAVEDRA, Marco y MUÑOZ, María Teresa (Compiladores) (2015d). *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt*, México, El Colegio de México.
- FOUCAULT, Michel (2000). *Defender la sociedad*, Buenos Aires, FCE.
- FROMM, Erich (1981). *Sobre la desobediencia*, México, Paidós.
- HABERMAS, Jürgen (1975). *Perfiles filosóficos-políticos*, Madrid, Taurus.
- HABERMAS, Jürgen (1997). *Ensayos políticos*, Barcelona, Península.
- HILB, Claudia (1994). *El resplandor de lo público*, Caracas, Nueva Sociedad.
- HILB, Claudia (2001). “Violencia y política en la obra de Hannah Arendt”, en *Sociológica*, vol. 16, núm. 47, Septiembre -Diciembre, pp. 11-44, Universidad Autónoma Metropolitana, Distrito Federal, México.
- IBARRA, Elina (2005). “Hannah Arendt y la fragilidad de la política”, en *Derecho y Política*, D’AURIA, A. y VERNIER, C. (Compiladores), Buenos Aires, La Ley.
- LA BOÉTIE, Etienne de (2006). *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, Araucaria.
- LOCKE, John (2005). *Ensayo sobre el gobierno civil*, Buenos Aires, Prometeo.
- PLATÓN (2006). República, en *Obras Completas*, Tomo IV, Barcelona, Gredos.
- THOREAU, Henry (2009). *añabras Desobediencia civil*, Buenos Aires, Utopía Libertaria.