

# Persuasión, intimidación y violencia

Marcos García de la Huerta<sup>1</sup>

## Resumen

*Este artículo ensaya una respuesta a la cuestión ¿por qué Hannah Arendt, sabiendo que la fuerza es el expediente más antiguo al que han recurrido los hombres para dirimir sus conflictos, excluye la violencia de la política? Dicha exclusión no es de orden empírico. La tesis es que Arendt tiene como referente a Kant, pero cuidando de evitar la filosofía de la historia y toda otra carga metafísica. La epojé o puesta entre paréntesis de la violencia en su concepción de la política, evoca la búsqueda kantiana de las “condiciones de posibilidad” de abolición de la guerra. La experiencia del horror y la necesidad de conjurarlo, moviliza la reflexión de ambos. Si la teoría política incluyera el uso de la fuerza, la legitimaría, se anularía lo único que puede limitar el derecho de la fuerza y la única garantía de que las relaciones humanas no queden bajo el solo imperio de la violencia. En consecuencia, es indispensable definir un espacio de entendimiento y procedimientos que suspendan el uso de la fuerza y la deslegitimen. De otro modo, la guerra se convertiría, en vez de ultima ratio, en la única razón. La violencia no queda ignorada ni omitida sino tan solo puesta entre paréntesis, con vistas a deslindar la política respecto a la fuerza y la violencia. La guerra no sería, según eso, “la continuación de la política con otros medios” ni, a la inversa, la política una prolongación de la guerra. La concepción de Clausewitz se sostiene en la distinción entre medios y fines, que es válida en la actividad fabril, mas no en la acción, donde los medios empleados y los fines buscados, lejos de “continuarse” o prolongarse, se alteran cualitativamente los unos a los otros. En otras palabras, lo político posee una especificidad que esa distinción impide visibilizar.*

**Palabras clave:** Arendt, política, poder, violencia, persuasión, opinión

## Abstract

*This article is a response to the question why Hannah Arendt, knowing that force is the oldest case that men have resorted to settle their conflicts, violence excluded from politics? That exclusion order is not empirical. The thesis is that Arendt is referring to Kant, avoiding the philosophy of history and any other*

---

<sup>1</sup> Doctor por la Universidad de París. Profesor de la Universidad de Chile. E-mail: marcosgh@adsl.tie.cl

*charge metaphysics. The bracketed epojé or of violence in their conception of politics, the search also evokes Kantian “conditions of possibility” for the abolition of war. The experience of horror and the need to avert it, mobilizes reflection of both. If political theory include the use of force, legitimize, and would remove the only thing that can restrict the right of force and the only guarantee that human relationships are not only under the rule of violence. It is therefore essential to define a space of understanding and procedures to suspend the use of force and delegitimize. Otherwise, the war would become, rather than last resort, the only reason. Violence is not ignored or omitted but only bracketed in order to separate the policy with regard to force and violence. The war would not, according to that, “the continuation of politics by other means” or, conversely, the policy an extension of the war. Clausewitz’s conception is held in the distinction between means and ends, which is valid in the manufacturing activity, but not in action, where the means used and the ends sought, instead of “continue” or extended, a qualitatively altered others. In other words, politics has a specificity that prevents visible this distinction.*

**Keywords:** Arendt, politics, power, violence, opinion

Al comienzo de su ensayo *Sobre la violencia*, Hannah Arendt recuerda un conocido anuncio de Lenin: “el siglo XX será un siglo de guerras y revoluciones”. A fines del XIX, Nietzsche tuvo un pálpito similar: “Un siglo de barbarie se avecina”, vaticinó. Arendt lo sufrió en carne propia: el nazismo, la guerra y el exilio le curaron de cualquier inocencia pacifista. Sabía de sobra que la fuerza es el expediente más antiguo al que han recurrido los hombres para dirimir conflictos, que son por demás inherentes a la política. ¿Por qué, entonces, su concepción de lo político excluye la violencia?

Una primera respuesta sería la que ella misma esboza al comienzo de ese ensayo. La fuerza destructiva del armamento ha alcanzado un punto que amenaza la subsistencia misma de la vida en el planeta. Recurrir a la guerra pierde eficacia y se neutraliza si quien asesta el primer golpe lo hace al precio de su propia vida: “si uno u otro *gana* es el fin de ambos”, dice Arendt (1990, p. 111).

Aparentemente, este argumento se inscribe en la lógica de la Guerra Fría y el temor a un conflicto atómico, porque el efecto de intimidación se produce solo entre potencias poseedoras de esas armas; no hay tal efecto disuasivo si las fuerzas no son equivalentes. De hecho las guerras están lejos de haber desaparecido en el mundo y son las naciones más débiles las más expuestas. No deja de ser sorprendente que ya ni siquiera *se declaren* las guerras cuando se las inicia; como si las hostilidades fueran el estado normal y anunciar su comienzo estuviera de sobra. El armamento moderno permite, sí, que la agresión no quede impune, pero el límite lo impone sobre todo la capacidad de resistencia del agredido, pues la guerra entra también en el cálculo del costo y beneficio. Al menos esto es lo que sugieren los conflictos recientes: aun estando en juego el control de la riqueza petrolera –verdadero *imán* de la guerra–, y tratándose de la mayor potencia militar y económica, el ataque puede resultar ruinoso.

La idea de que el uso de la fuerza tiene un efecto boomerang que la volvería ineficaz y auto-destructiva, evoca un argumento kantiano. Kant era de la opinión que el mal es auto-contradictorio, se auto-deroga, de modo que el bien termina imponiéndose. Pero este supuesto metafísico no es indispensable. Se puede llegar a la necesidad de autoeliminación y deslegitimación de la guerra, por reducción al absurdo, pues si un estado de beligerancia se prolonga indefinidamente, agotaría a los contrincantes, salvo que hubiese relevo de los adversarios, en cuyo caso la continuación del conflicto se constituiría en amenaza para la humanidad en su conjunto. La guerra permanente debería conducir a la paz permanente.

Pero este argumento vale solo para los conflictos entre Estados, y la política no se reduce a acciones de Estado. Es lo que ha mostrado la misma Arendt, entre otros. Ella concibe la política en términos de *pluralidad*, justamente, como acción concertada de varios o de muchos. No es posible actuar solo ni ser libre uno por sí solo; la acción requiere de acuerdos, que es de donde nace el poder. “La política trata del estar juntos los unos con los otros de los *diversos*”, “el hombre es a-político. La política nace en el *entre-los* hombres, por tanto, completamente *fuera del hombre*” (1997, pp. 45-46). El centro de la vida política es el Estado, pero la identificación de la política con el gobierno del Estado, excluye la acción ciudadana y las formas no burocráticas de expresión y participación públicas.

“El hombre es a-político” significa que la politicidad no es algo inherente a los humanos, inscrito en una supuesta “naturaleza”; es una conquista, un logro de la cultura y como tal, puede malograrse o perderse definitivamente. La “insociable sociabilidad” de la que habla Kant, se refiere a esta doble condición, a la vez política y apolítica de la realidad humana. Cada cual es un habitante de la *polis* y un habitante de su casa, un *ser en la ciudad* y un *ser en la privacidad* doméstica. La condición ciudadana no suprime la privacidad y ésta no priva de politicidad, tan solo sustrae de ella sin anularla ni cancelarla.

Las llamadas guerras populares o de “liberación nacional” cumplen con ambas condiciones: son *plurales* en tanto suponen algún grado de movilización ciudadana y no tienen por sujeto un Estado. Aquí mismo en América Latina: ¿No se constituyeron las naciones en gran medida a partir de una guerra contra un Estado, antes de constituirse los nuevos Estados republicanos?

Arendt respondería: “Las armas y la lucha pertenecen al dominio de la violencia, y ésta, a diferencia del poder, es muda; comienza allí donde acaba el discurso” (1995, p. 30). Parece una solución verbal: “donde acaba el discurso” comienza el *lenguaje* de las armas, es una idea que fácilmente evoca la conocida fórmula de Clausewitz sobre la guerra como continuación de la política. Arendt *distingue* la política de la guerra: ninguna es prolongación de la otra ni se diferencian solo por los “medios” empleados: la distinción de *fin*es y *medios* no sería pertinente tratándose de la acción; solo valdría para la fabricación y construcción, donde cabe saber de antemano la disposición de los medios para obtener un determinado fin. El curso de la acción, en cambio, es incierto, porque interviene el azar, la fortuna y las siempre impredecibles reacciones de los otros agentes.

Arendt no es tampoco lo que se llama una pacifista: no *omite* a todo evento el recurso a la fuerza. Es sabido que frente a la persecución contra los judíos durante la Segunda Guerra, abogó por la formación de un ejército judío: “Si nos atacan como judíos, debemos defendernos como judíos”. Incluso reprocha a las víctimas el no haber ejercido algún tipo de resistencia, aunque fuera solo pasiva frente a los verdugos, y el haberse dejado inmolar mansamente, entrando a veces en pactos espurios, que facilitaron la matanza. La ética de la otra mejilla no tiene ningún lugar en la política, como mostró Max Weber; pero si no se establece distingo alguno entre política y violencia, tampoco hay restricción alguna para quien tiene la fuerza. Si la ley del más fuerte también rige en la ciudad, no resta ningún criterio sustantivo para distinguir una *polis* de una selva.

La distinción entre política y violencia es pertinente en nuestro ejemplo de las guerras de Independencia. La política propiamente tal comenzó con la fundación de los Estados, no con la lucha de emancipación. Los próceres independentistas no eran políticos en la acepción corriente de la palabra sino hombres de armas. La carencia de vida política les llevó a asumir esas funciones, pero no fue una solución satisfactoria. La tendencia de los militares a invadir la esfera política persistió, en parte como herencia de esa guerra, y la ausencia de vida política se suplió con caudillismo y dictaduras.

La noción de *pluralidad* es igualmente oportuna a este respecto. El Estado creado después de la guerra, no es obra de uno solo: el “*genio* creador del Estado” es un equívoco, es la trasposición política del inventor o creador de un invento;

pero no se *fabrica* un Estado como se construye o inventa una máquina, cuya autoría puede corresponder a un solo individuo. Cuando se unge a un “genio” constructor del Estado, se reproduce el personalismo y la lógica estatista y militarista de los comienzos, es decir, se ratifica en el discurso aquello que se intentaba justamente erradicar de la política<sup>2</sup>.

Sin embargo, el uso de la fuerza parece indispensable en las revoluciones y en general en los momentos fundacionales. Arendt sostiene al respecto, que la tesis de Marx de la historia como *lucha de clases* no es violentista: “Marx conocía el papel de la violencia en la historia pero le parecía secundario”, comparado con el de “las contradicciones inherentes a la sociedad” (1999, p. 118). Constatar la existencia del conflicto, en efecto, no significa ser partidario suyo; al revés, afirmar que el acuerdo y la armonía imperan en las relaciones sociales puede indicar una falla flagrante en la percepción de realidad. Marx no excluye que el conflicto se dirima por la fuerza y la *lucha de clases* derive en *guerra*, de otro modo las revoluciones serían pacíficas, y no es el caso, por lo menos, no es la regla. La confrontación de la burguesía con la nobleza, el referente principal que Marx tuvo a la vista, no fue pacífica. No obstante, él admitió la posibilidad de que el proletariado accediera al poder por medios pacíficos, como excepción, no como regla.

Reproduzco al respecto la siguiente anotación de Arendt en su *Diario*: “Sobre Sorel: ‘force’ para la protección de lo existente, ‘violence’ para imponer lo nuevo. Poder en Maquiavelo: para fundar algo se necesita dictadura” (2206, p. 118). Entre ambas frases, escribe: “argé = comienzo y dominio”. Quiere decir: el comienzo requiere del poder pero no necesariamente de la violencia. La violencia es un recurso en cierto modo desesperado, porque cuando son muchos los que actúan no requieren recurrir a ella. Gandhi solo apeló al poder implicado en la voluntad de muchos. Hay otros ejemplos de luchas no violentas en el siglo XX, aparte de la liberación de la India: el movimiento de los derechos civiles en Estados Unidos; la Glasnost soviética y algunas transiciones a la democracia. Las protestas estudiantiles de los años 60 y 70 fueron casi pacíficas.

Las revoluciones del siglo XX, que se llevaron a cabo en nombre del marxismo, como la soviética y la china, o en nombre de la anti-tiranía, como la cubana, tienen la lucha armada como denominador común. La validez de esta tesis depende de una cuestión logística: la capacidad militar que el ejército popular sea capaz de movilizar y el apoyo de la población. Solo entonces la violencia es una técnica eficaz. La lucha armada resulta contraproducente, en tanto pone las cosas en el terreno militar, donde el ejército nacional casi siempre es más fuerte (1999).

No preguntamos, sin embargo, por el papel de la violencia en la historia ni por su eficacia, sino por su exclusión en la concepción arendtiana de la política: esta cuestión no es de orden empírico. Antes de abordar este aspecto del asunto, permítanme un pequeño rodeo.

---

<sup>2</sup> La expresión “genio creador del Estado” la acuñó Alberto Edwards en *La fronda aristocrática*, refiriéndose a Portales; la reitera Francisco Encina e incluso Mario Góngora en su *Ensayo histórico sobre la noción de Estado*. Esta magnificación del Ministro es una forma de caudillismo: caudillismo historiográfico.

Kant al tratar la historia reflexivamente, pretende hacer extensiva la razón que rige en el mundo natural a la historia, y con ello responder a “la falta de sentido del curso de los asuntos humanos”, a “la desoladora contingencia” de los acontecimientos. Desde el punto de vista particular de los Estados, grupos o sectas, la historia es un campo de lucha (*Kampfplatz*), un “cúmulo de violencia y vacuidad”, el reino de un “oscuro azar” (Kant, 2006). El esbozo de historia universal que Kant traza hacia el final del opúsculo, contiene los lineamientos generales de la historia racional que Hegel desarrollará más tarde con un propósito análogo: conjurar la impresión deprimente que deja el espectáculo de ruina y desolación del pasado, y hallar algún sentido al “cúmulo de violencia y vacuidad” que ofrece a primera vista.

Arendt es ajena a cualquier filosofía de la historia: la pretensión de descubrir una necesidad en la historia que permita anticipar el futuro, es vana. Las predicciones solo son posibles descartando de antemano la capacidad humana de comenzar algo nuevo, es decir, en un mundo “donde nunca pasa nada”. Sin embargo, la reflexión arendtiana sobre la violencia tiene como referente a Kant. Su misma idea del arma atómica como supresora de la guerra, se inspira en la idea kantiana del mal como algo auto-destructivo (2006, p. 695). La *epojé* o puesta entre paréntesis de la violencia en su concepción de la política, evoca igualmente la búsqueda kantiana de las “condiciones de posibilidad” de abolición de la guerra. La experiencia del horror y la necesidad de conjurarlo, moviliza la reflexión de ambos. Si la teoría política incluyera el uso de la fuerza, la legitimaría, y se anularía lo único que puede limitar el derecho de la fuerza y la única garantía de que las relaciones humanas no queden bajo el solo imperio de la violencia. En consecuencia, es indispensable definir un espacio de entendimiento y procedimientos que suspendan el uso de la fuerza y la deslegitimen. De otro modo, la guerra se convertiría, en vez de *ultima ratio*, en la *única* razón.

La tradición moderna de la filosofía política, desde Hobbes hasta Carl Schmitt, es una tradición de filosofía *policíaca*. Los hombres son iguales, según Hobbes, porque todos experimentan un mismo miedo a sufrir la muerte a manos de su prójimo. El único modo de conjurar este temor arcaico básico, es erigir un órgano de poder supremo, la “máquina” del Estado: el *Leviatán*. Desde Hobbes, lo que se llama *política* consiste en la técnica de conducir esta máquina, de usar el miedo para controlar la lucha de los lobos: orden, vigilancia y castigo es la consigna. Desde la acuñación del concepto antropológico-descriptivo de igualdad y la recusación de la idea normativa, la sociedad moderna quedó entregada a una desenfrenada organización de la normalidad.

Arendt en cierto modo es la anti-Hobbes. Su idea de la acción es normativa, pero no en el sentido de imponer a la política un *debe ser*, sino de convenir en lo que ella *puede ser*, y de hecho *suele ser*, aunque excepcional y transitoriamente, efímeramente, quizá. Ese concepto define una forma propiamente civil de resolver los asuntos humanos; consiste en el manejo del conflicto en términos de acuerdos, excluyendo el recurso a la fuerza. Cuando Kant trata la cuestión de la *paz perpetua*, su argumento no es tan distinto, si se dejan de lado los anclajes metafísicos de su filosofía, referentes a la “naturaleza humana” y a su concepción del mal. La idea de una paz mundial permanente es la réplica de la atrocidad permanente de la guerra permanente. La evidencia del conflicto, su continuidad histórica, no anula la necesidad de erradicar la guerra; al

revés, plantea la exigencia de establecer las “condiciones de posibilidad” de su abrogación. La guerra no existió siempre, es una creación histórica como los sacrificios humanos, el canibalismo o la esclavitud; si nació un día ¿por qué no podría otro buen día desaparecer? Kant no se hace ninguna ilusión al respecto: el título de su ensayo es una inscripción satírica alusiva a un cuadro que representa un cementerio: “*Hacia la paz perpetua*” (*Zum ewige Friede*), significa más bien hacia la paz eterna: la ironía no puede ser más evidente tratándose de la guerra.

Tampoco Arendt se hace ilusiones sobre la política no violenta; ella piensa que la crisis de la cultura es una crisis de la política, en rigor, su final. La cada vez más radical mercantilización de la realidad humana significa a la vez la progresiva desaparición de la política en el mundo y su reemplazo por la gestión. “Los tesoros perdidos” son esos fugaces momentos de su reaparición, en los que la política moviliza a muchos y no se concentra en el Estado. Pero tanto Kant como Arendt pueden ser blanco de una objeción similar: la pretensión de superar la guerra en la historia es tan utópica como la de suprimir la violencia de la política. La paz del filósofo o la política de los filósofos es la que nadie hace. ¿Cómo negar, no obstante, la validez de la recomendación de Benjamin, de “no dar nada por perdido” del pasado? (2002, p. 62).

### Sobre la persuasión

Hemos comenzado tratando el problema de la violencia, intentando persuadir que su elusión en la teoría política hace sentido como *epojé*. Seguimos un camino en cierto modo inverso al escalamiento de los conflictos, que comienzan en un intercambio de palabras antes de llegar a “las vías de hecho”. La amenaza y la intimidación son el paso intermedio. La violencia no queda ignorada ni omitida sino tan solo puesta entre paréntesis, con vistas a deslindar la política respecto del poder y la violencia. La guerra no sería, según eso, “la continuación de la política con otros medios” ni, a la inversa, la política una prolongación de la guerra. La concepción de Clausewitz se sostiene en la distinción entre *medios* y *finés*, que es válida en la actividad fabril, mas no en la acción, donde los *medios* empleados y los *finés* buscados, lejos de “continuarse” o prolongarse, se alteran cualitativamente los unos a los otros. En otras palabras, lo político posee una especificidad que esa distinción impide visibilizar.

Si la concepción kantiana de la *paz perpetua* surge de la negación del absurdo de la guerra permanente, la recusación arendtiana de la violencia surge de la experiencia del horror del totalitarismo: “la pérdida de la capacidad de acción política (es) la condición central de la tiranía” (1995, p. 39). En cambio, el dique contra la tiranía es la *ciudad*, o sea, el espacio de interlocución, que impide que el conflicto llegue a las vías de hecho. Arendt aclara esta contraposición y el significado político de la libertad, a través de la figura de Sócrates, que representa el conflicto del filósofo con la *polis*, una oposición que conduce finalmente a la tragedia. En filosofía política, Kant ha sido “el paso más colosal desde Sócrates” (2006, p. 554), desde luego, por su abordaje del problema del mal: “el mal radical es lo que nunca habría debido suceder”. Kant “se refería a eso cuando, en la formulación de las reglas para la guerra, decía que habían de evitarse las acciones que imposibilitaran la paz posterior entre los pueblos” (2006, p. 7).

La importancia que en Atenas tenía la persuasión –“traducción aproximada de la antigua *peithein*”–, la ilustra Arendt recordando que *Paithô*, “la diosa de la persuasión, tenía un templo en Atenas”. El orgullo de los atenienses radicaba, justamente, en poder conducir sus asuntos por medio del diálogo y mantener sus diferendos en el plano discursivo, sin recurrir a la coacción, como los bárbaros. La persuasión era objeto de culto en Atenas porque era “la forma específicamente política de la palabra” (2004, p. 427).

La condena y muerte de Sócrates representó un atentado contra la *polis*; provocó en Platón dos efectos devastadores: por una parte, le hizo dudar de una enseñanza fundamental del maestro, en cuanto al valor de la persuasión en la resolución de los asuntos humanos. Sócrates no había podido convencer a los jueces de su inocencia; tampoco a sus amigos de la inconveniencia de rehuir el veredicto en su contra y la necesidad de optar por su propia inmolación. Pero la *polis* misma quedaba en entredicho: Platón comenzó a sospechar que la ciudad no era un lugar apto para pensar, era un sitio peligroso para la existencia misma del filósofo. Su tratado filosófico-político fundamental, *La República*, es el diseño de una *polis* ideal donde el sabio es quien gobierna y no es gobernado por alguien más ignorante que él. En la alegoría de la caverna, los prisioneros encadenados representan a los ciudadanos comunes y el antro tenebroso donde residen, representa la ciudad. El único que se libera de sus cadenas y accede a la claridad de lo abierto, es el filósofo, los demás permanecen atados, víctimas de las falsas imágenes: lo único que pueden ver.

En esta alegoría, se esboza una oposición fundamental entre filosofía y política, que domina en la tradición del pensamiento político posterior. Es fruto de la decepción que provocó en Platón el juicio y muerte de Sócrates. “En la historia del pensamiento político (este episodio) juega el mismo papel de punto crítico que el proceso y condena de Jesús en la historia de la religión” (Ibíd.).

La terrible ironía de esa muerte consiste en que el hombre que no había hecho en su vida otra cosa que ejercer la palabra con el solo propósito de comunicarse y esclarecer las opiniones de sus conciudadanos, cuya sabiduría le había llevado a afirmar no saber nada, sufría condena por pretender poseer un saber que excede y desafía las enseñanzas de la religión. La ciudad sacrificaba en él al ciudadano ejemplar, emblema de perfección moral y cívica: ¿No era una condena que la ciudad extendía contra ella misma? Platón parece haberlo entendido así, porque de esta experiencia fundamental surgió su idea de una república ideal, la ciudad del filósofo-rey, no gobernada por ignorantes. Es el inicio de un conflicto duradero: Sócrates nunca pretendió gobernar la ciudad, solo quería ser su “tábano” y despertar con su aguijón la verdad en cada uno, en estado latente. “Acabé por reconocer, escribe Platón, que todos los Estados de estos tiempos están mal gobernados. Sus leyes han llegado a un estado casi incurable, salvo por una reforma extraordinaria que la sostenga con suerte favorable. Me vi forzado a decirme a mí mismo en elogio de la verdadera filosofía, que solo a ésta pertenece discernir lo justo en los individuos y en los pueblos; y que los males de los hombres no tendrán fin mientras los verdaderos filósofos no estén al frente de los asuntos del Estado, o aquellos que tienen el poder en las ciudades lleguen a ser por algún favor especial de los dioses verdaderos filósofos” (Platón 1998, Carta VII, 326a, 326b).

Arendt señala un segundo texto donde se muestra el efecto traumático que tuvo en Platón la muerte del maestro: el *Fedón*, llamado también Apología revisada o “más persuasiva”. En realidad este diálogo cambia el tipo de argumentación de la Apología. En ésta, Sócrates aduce su inocencia y defiende su comportamiento, invocando el interés que reviste para la ciudad. En este caso, se dirige a sus conciudadanos y a los jueces. En el *Fedón*, en cambio, el diálogo gira en torno al significado de la muerte y a una posible existencia del alma en un más allá, donde se premia y castiga los actos de los mortales. El hombre de bien, el filósofo, no tendría nada que temer, porque pertenece a los retribuidos; pero el punto es que el argumento adquiere ahora un trasfondo punitivo/compensatorio. Ya no es solo la fuerza demostrativa del razonamiento lo que cuenta, sino las “recompensas y castigos destinados a atemorizar a la audiencia más que a persuadirla” (2004, 427). La práctica de la retórica, que apela fundamentalmente a la razón, se ha convertido en un recurso disuasivo que apela a la emocionalidad primaria. Sócrates “no podía persuadir a sus jueces y no podía convencer a sus amigos. En otras palabras, la ciudad no tenía necesidad de un filósofo y los amigos no tenían necesidad de una argumentación política” (2004, p. 428).

El giro de Platón —“el padre de la filosofía política”— respecto de las enseñanzas de Sócrates, se advierte asimismo en la oposición radical que establece entre *doxa* y verdad. Una contraposición que, por otra parte, se halla en estrecha relación con la desconfianza frente al arte de la persuasión, pues si Sócrates no llegó a contraponer opinión y verdad, es porque extraía de la opinión de los hombres del común, una verdad que en realidad era una opinión más depurada y esclarecida, surgida de un hablar y escuchar a los demás. Este ejercicio de interlocución, de ajuste de pareceres, consigue cambiar la perspectiva ajena, agudizarla o ampliarla; nunca es una verdad revelada a uno, por el privilegio de haberla contemplado en algún cielo de ideas. “La oposición de verdad y opinión fue ciertamente la conclusión más anti-socrática que sacó Platón del juicio a Sócrates” (Ibíd.).

Según el oráculo, Sócrates es el más sabio de los hombres porque no se tiene a sí mismo por sabio. No sabe nada y no tiene nada que enseñar; solo hace preguntas, sabias preguntas, que encaminan a la verdad. Es consciente de la incertidumbre fundamental que impera en las opiniones; el diálogo es un ejercicio de pensamiento que perfecciona las *doxai* y esclarece a la ciudad, haciendo más veraces a los ciudadanos, pero la verdad como tal no es accesible a los mortales. El hecho de que los diálogos socráticos terminen sin una conclusión, señala Arendt, parece indicar que Sócrates hubiera presentado que, por depurada que sea la conclusión, en la ciudad vale como una opinión más. La mayéutica consiste en hacer surgir o permitir que surja de la opinión más precaria una más verdadera, sin sentar predominio. La “tiranía de la verdad” de la que habló Platón, se produce con la pretensión de que puede haber una verdad fuera de toda comunicación posible, es decir, cuando el propio Platón introdujo criterios absolutos en el ámbito de los asuntos humanos. Desaparece, entonces, la pluralidad de las opiniones y su carácter comunicacional es sustituido por la ilusión del uno. El sabio platónico es el que se interesa en las cosas eternas, y este saber imperecedero es lo que preserva al sabio de la injusticia de las opiniones, como la que sufrió Sócrates. Lo pone asimismo a recaudo del ridículo frente al sentido común, como le

ocurrió a Tales cuando observaba absorto los astros en el cielo y cayó en una charca, para regocijo de la campesina que se burla de su torpeza (2004, p. 429).

Platón no comparte la opinión común según la cual el amor a la sabiduría, a las verdades eternas o inmutables, vuelve al hombre inútil –o “bueno para nada”–, lo mismo que el amor a lo bello. Al contrario, el filósofo, porque es quien sabe de verdad o sabe lo que es el Bien, es el más indicado para gobernar. La filosofía tiene algo que decir a la ciudad, hoy diríamos, puede tener *aplicación*. No es casual que esa teoría experimente una modificación decisiva precisamente en *La República*, donde Platón lleva su teoría de las ideas al terreno político. En la alegoría de la caverna, en efecto, la idea suprema no es la Belleza sino el Bien (*agathon*). Esta readequación había sido advertida por Heidegger en *La doctrina de la verdad según Platón*, y la interpretación de Arendt de la alegoría toma pie en ella, pero agrega algunas reservas significativas.

La alegoría representa a los hombres comunes como esclavos encadenados en la oscuridad, condenados a la inmovilidad, sin hacer otra cosa que mirar un muro. Solo ven sombras en la penumbra y se encuentran imposibilitados de comunicarse entre ellos. Incapacitados, por tanto, para la acción y la palabra, las dos formas fundamentales de la política (*praxis* y *lexis*). Solo el filósofo logra escapar de esta situación, liberándose de las cadenas; consigue así mirar los objetos reales y la fogata que proyecta sus sombras, en fin, logra ascender a la superficie y contemplar las cosas a plena luz. Una vez de vuelta en el antro, el filósofo está él solo en posesión de la verdad; en la medida que los esclavos no cuentan más que con la verdad revelada por él, Platón instaura en rigor una tiranía de la verdad: solo uno posee la verdad y ésta no puede ser transmitida a través de la persuasión, solo cabe creerle a ese uno. De este modo, Platón resuelve el conflicto de la filosofía con la ciudad, que “había culminado porque Sócrates había hecho nuevas demandas a la filosofía, precisamente porque él no reclamaba ser sabio” (2004, p. 431).

En este mito se perfila claramente que la oposición de *doxa* y verdad es una expresión de un conflicto entre el filósofo y la *polis*, entre filosofía y política. Platón lo “resuelve” estableciendo un primado de la teoría sobre la política, del *bios theoreticos* sobre el *bios politikos*.

Arendt se aparta de la interpretación de Heidegger, expresada en sus lecciones sobre *El sofista* (1924) Según él, habría un rechazo de la retórica compartido por Sócrates, Platón y Aristóteles. Sócrates no es un adversario de los sofistas, es el sofista mayor, pues no solo afirma, como ellos, que sobre cualquier asunto puede haber dos opiniones sino múltiples, tantas como puntos de mira. Para Sócrates “la persuasión es el arte político por excelencia” y el ejercicio de la mayéutica supone la pluralidad de las opiniones. Al recusar la solución platónica de este conflicto y reclamar la validez de la respuesta de Sócrates, Arendt tiene indirectamente en la mira a Heidegger, a su radical incomprensión de la política.

La disposición negativa de Heidegger frente a las opiniones y a lo público en general, es en cierto modo la réplica del interés del sabio platónico por las cosas eternas y su recusación de la opinión, la retórica y la persuasión –“el arte político por excelencia”–. La pretensión platónica de estar en posesión de un saber esencialmente superior al de los hombres del común, conduce a una “tiranía

de la verdad”. Y cabe preguntar si esa misma disposición y la idea del filósofo rey, no es la que aflora en el *Discurso rectoral*. Desde luego, cuando Heidegger afirma: “Los conductores mismos deben ser conducidos”, etc.

Sintetizando: la exclusión de la violencia en la concepción arendtiana de la política hace sentido como *epojé*. No se trata de una omisión sino de deslindar la política deliberativa respecto del ejercicio del poder y la práctica de la violencia. Arendt procede como Kant, por reducción al absurdo, desde la constatación inicial de la presencia abrumadora de la guerra y la violencia –a través de la experiencia del totalitarismo, en su caso–, para luego establecer las condiciones de su deslegitimación y virtual erradicación. Kant suponía una situación en la que la guerra fuera la única forma de dirimir conflictos, un estado de guerra generalizado que resulta autodestructivo y al que los Estados –a diferencia de Rousseau–, resuelven poner término mediante alguna forma de contrato o pacto: Kant en filosofía política ha sido “el paso más colosal desde Sócrates” (2006, p. 19).

Tanto el discurso de Kant sobre la paz como la concepción de Arendt de la política, son de carácter prescriptivo, no contienen predicción histórica alguna sobre el futuro de la guerra o de la violencia en el mundo. Si hubiera que hacer una apuesta, lo más probable es que la violencia recrudezca en el mundo. Con todo lo devastadora y letal que se ha vuelto la guerra, no ha llegado a ser auto-destructiva y a eliminarse. La escasez de algunos recursos básicos presumiblemente se agudizará y provocará variaciones en las condiciones de vida, cambios en la civilización misma impredecibles pero inevitables. El cambio climático, la degradación ambiental, el agotamiento de las materias primas, no van de la mano de las medidas compensatorias: van mucho más rápido. Lo más probable es que las áreas de guerra se extiendan por la tierra y se acreciente la violencia en el mundo. Las crisis del petróleo son apenas una muestra atenuada de tales cambios y precisamente las zonas petrolíferas son el nuevo teatro de la guerra: “vivimos en una civilización que amenaza la vida”. Lo que ocurre en la vida natural cuando escasea el sustento, puede ser una metáfora de lo que puede ocurrir. En una laguna que se va secando en un período prolongado sin lluvias, la supervivencia se vuelve cada vez más difícil a medida que la vida se va diezmando; y llega un punto en el que hasta las especies vegetarianas se vuelven carnívoras.

## Referencias bibliográficas

Arendt Hannah, “Sobre la violencia”, en *Crisis de la república*, Taurus, Madrid 1999.

*Qué es la política*, Paidós, Barcelona 1997

*De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona 1995.

*Diario filosófico*, Herder, Barcelona 2006.

“Comprensión y política” en *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona 1995.

“Philosophy and Politics”, en *Social Research* Vol. 71 N° 3 Año 2004.

Edición castellana en *La promesa de la política*, Paidós, Barcelona 2005.

Benjamin Walter, *Aviso de incendio*. Fondo de Cultura, México Buenos Aires 2002.

Kant, *Idea de una historia universal en clave cosmopolita*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2006.

Platón, *Protágoras, Gorgias, Carta Séptima*, Alianza Editorial, Madrid 1998.