SOBRE LA VIOLÈNCIA

CLÀSSICS DE LA PAU I DE LA NOVIOLÈNCIA

HANNAH ARENDT

TRADUCCIÓ D'À. LORENA FUSTER I GERARD ROSICH



SOBRE LA VIOLÈNCIA

CLÀSSICS
DE LA PAU
I DE LA
NOVIOLÈNCIA

04

Títol original: *On violence*

© 1969, 1970 by Hannah Arendt
Published by special arrangement
with Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company

© À. Lorena Fuster i Gerard Rosich, per la traducció
© Fina Birulés, pel pròleg
© Bettmann/Getty Images, per la imatge de coberta

© Institut Català Internacional per la Pau (ICIP), per aquesta edició
T. 93 554 42 70
www.icip.cat
icip@gencat.cat

© 9 Grup Editorial, per aquesta edició
Angle Editorial
c. Mallorca, 314, 1r 2a B
08037 Barcelona
T. 93 363 08 23
www.angleeditorial.com
angle@angleeditorial.com

Primera edició: octubre de 2011
Segona edició: juny de 2022
ISBN (Angle Editorial): 978-84-19017-22-2
ISBN (Generalitat de Catalunya): 978-84-18986-98-7
DL B 10179-2022
Imprès a Romanyà Valls, S.A.

No és permesa la reproducció total o parcial d'aquest llibre, ni la seva incorporació a un sistema informàtic, ni la seva transmissió en cap forma ni per cap mitjà, sigui electrònic, mecànic, per fotocòpia, per gravació o altres mètodes, sense el permís previ i per escrit dels titulars del copyright.

SOBRE LA VIOLÈNCIA

HANNAH ARENDT

EDICIÓ I PRÒLEG DE FINA BIRULÉS
TRADUCCIÓ D'À. LORENA FUSTER I GERARD ROSICH

ICIP

Angle Editorial

TAULA

Pròleg, per Fina Birulés 9

Sobre la violència 21

I 25

II 55

III 79

Annexos 111

PRÒLEG

I

> *«No hi ha res que pugui ser més perillós en el terreny teòric [...] que la tradició del pensament organicista en les qüestions polítiques, segons la qual el poder i la violència s'interpreten biològicament.»*

En plena guerra freda i en el moment de les lluites noviolentes dels estudiants a les universitats americanes i europees, del moviment dels drets civils, de la rebel·lió contra la guerra del Vietnam, de l'auge del Black Power, Hannah Arendt publica *Sobre la violència,* aquest llibre polèmic i difícil. El text, de 1970, fou el resultat d'haver ampliat i elaborat la seva intervenció en un ardent debat amb Noam Chomsky, Conor Cruise O'Brien i Robert Lowell sobre «La legitimitat de la violència», que havia tingut lloc tres anys abans en el famós Teatre de les Idees de Nova York.[1] Arendt hi dona un suport

1. *Sobre la violència* és una versió ampliada de «Reflections on Violence» (publicat l'any 1969, primer al *Journal of International Affairs* i posteriorment, el 17 de febrer, al *New York Review of Books*). El llibre fou traduït a l'alemany per Gisela Uellenberg i publicat el mateix any que l'original anglès, el 1970, amb el títol *Macht und Gewalt*. Arendt va supervisar la traducció i, com era habitual, no va resistir-se a afegir algun aclariment o fins i tot alguna informació addicional força rellevant. Tot i que la traducció catalana que us presentem a continuació parteix de l'original an-

entusiasta al moviment de desobediència civil i a les manifestacions del 68 dels estudiants, les quals havien de servir per independitzar la universitat dels seus lligams amb la recerca adreçada a activitats bèl·liques o per evitar el reclutament per a la guerra.[2] Alhora, reflexiona críticament sobre la retòrica a favor de l'ús de la violència de la Nova Esquerra i del Black Power i no té cap escrúpol de fer afirmacions provocadores, sentències que avui trobaríem «políticament incorrectes», com quan parla críticament d'un *establishment* acadèmic que capitula «davant de totes les estúpides exigències dels estudiants *negros*». Fa poc, Richard Bernstein assenyalava que afirmacions i consideracions contingudes en aquest assaig van irritar molta gent, i ho continuen fent, sobretot quan es treuen fora de context.[3] A part d'afirmacions enutjoses, en les pàgines que segueixen aquestes paraules de presentació, trobem alguns dels trets que marquen habitualment el pensament arendtià: un fort realisme polític i ni una engruna de fatalisme o ingenuïtat.[4]

Es podria dir que aquestes reflexions sobre la violència constitueixen un d'aquells «exercicis de pensament polític»[5] que es caracteritzen per ser el resultat de deixar-se interpellar pels fets del present, per tractar de respondre a les experiències amb què Arendt se sentí confrontada. Com co-

---

glès, s'ha tingut sempre en compte l'edició alemanya, en particular quan el significat del text anglès resultava ambigu.

2. Per a les preses de posició i de suport al moviment dels estudiants d'Arendt, vegeu Young-Bruehl, Elizabeth, *Hannah Arendt. For the love of the world*, Yale University Press, New Haven-Londres: 2004, cap. 9.

3. Bernstein, Richard, «Hannah Arendt's Reflections on Power and Violence», a *Iris*, III, 5 d'abril de 2011, p. 4.

4. Així caracteritza Margaret Canovan el pensament d'Arendt a «Terrible Truths: Hannah Arendt on Politics, Contingency and Evil», a *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 53, núm. 208, 1999.

5. Aquest és el nom que reben els seus treballs recollits en el seu llibre *Between Past and Future*, The Viking Press, Nova York: 1968.

mentava no fa gaire Étienne Balibar, Arendt no va publicar mai dues vegades el mateix llibre, és més, no va escriure mai des del mateix punt de vista dos llibres successius; es deixava transformar per la correspondència entre l'escriptura i l'esdeveniment.[6]

A *Sobre la violència*, Arendt parteix dels *esdeveniments* de la dècada dels seixanta amb el rerefons d'un segle XX ple de guerres i revolucions i, com és habitual en el seu pensament —en el qual no hi ha cap voluntat de sistema—, ens sorprèn projectant el focus allí on no miràvem. D'aquí que revisi críticament els textos més llegits pels estudiants radicals: els de Georges Sorel, els de Franz Fanon o, en particular, els de Jean-Paul Sartre, al qual tracta amb hostilitat per la seva amalgama d'existencialisme i marxisme, a més de pel seu irresponsable elogi de la violència i la seva lectura pobra de Marx. I d'aquí que també pari esment als estudis que, des de les diverses ciències, s'havien produït sobre l'agressivitat humana. A *Sobre la violència* trobem la seva distinció cèlebre i criticada entre *poder polític* i *violència* —ja elaborada o present en els seus escrits sobre Marx o a *Què és la política*? i *La condició humana*—[7] i, alhora, hi percebem un èmfasi en el fet que, en determinats casos i per la seva dinàmica, la violència té alguna cosa a veure amb l'acció política. Potser aquest tractament ambigu i paradoxal és justament el resultat, d'una banda, de deixar-se interpel·lar pels esdeveniments i, de l'altra, de la seva voluntat de desentranyar l'especifici-

6. Balibar, Étienne, «(De)Constructing the Human as Human Institution: A Reflection on the Coherence of Hannah Arendt's Practical Philosophy», a *Social Research*, vol. 74, núm. 3, 2007.

7. Els escrits sobre Marx es troben actualment a *The Promise of Politics* (Jerome Kohn, ed.), Schocken Books, Nova York: 2005; *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß (1956-1959),* (Ursula Ludz, ed.), Piper, Munic: 1993; *The Human Condition*, Chicago University Press, Chicago: 1958 (traducció catalana a Empúries, Barcelona: 2009).

tat de la violència humana més enllà de l'habitual tractament que se'n feia en aquell període.[8]

II

Si volem entendre l'aproximació arendtiana a la violència, ens cal recordar que tot el seu pensament gira entorn de la voluntat de mostrar l'especificitat de la política —la seva irreductibilitat a allò econòmic— i el seu caràcter *artificial*. N'hi ha prou amb fer memòria de com l'experiència dels camps d'extermini i de concentració en els règims totalitaris havia mostrat que allò específicament humà no en té res, de *natural*, d'inevitable ni d'irreversible, de manera que la política no seria una necessitat de la naturalesa humana, sinó només una possibilitat ocasionalment realitzada.[9]

Per tal de pensar la política, Arendt se situa lluny de la tradició que identifica *poder* i *dominació* i que entén que l'*autoritat*, la *violència* o la *força* són simples mitjans per garantir la sustentació del vincle entre qui mana i qui obeeix. Ella, en canvi, considera el poder com a allò que brolla quan les persones s'apleguen i actuen concertadament, i subratlla que el mateix mot *poder* (i el seu equivalent grec *dynamis*, o el llatí

8. Com ha dit Antonio Gómez Ramos, «El mérito —y a la vez el talón de Aquiles— del ensayo de Arendt [...] está en haber intuido, sin hacerla explícita, esta ambigüedad de la violencia, por la que, en su condición instrumental, pertenece al reino de los medios al servicio de los fines, y es parte de la labor o de la obra; pero, por su propia dinámica, es siempre inherente al dominio de las acciones y de la política» («Política sin medios y violencia sin fines: Hannah Arendt y Walter Benjamin sobre la violencia», a http://www.uc3m.es/portal/page/portal/grupos_investigacion/hermes/Antonio_Gomez_Ramos/politica%20sin%20medios-violencia%20sin%20fin.pdf, p. 5).

9. I no s'ha d'oblidar que les reflexiones arendtianes sobre la llibertat i la política arranquen justament d'aquesta experiència.

SOBRE LA VIOLÈNCIA

II

És a partir d'aquestes experiències que proposo plantejar la qüestió de la violència en l'àmbit polític. La proposta no és fàcil: allò que Sorel va assenyalar fa seixanta anys, «el problema de la violència encara roman fosc»,[58] és tan veritat avui com ho era aleshores. He esmentat més amunt la reticència generalitzada a tractar la violència com a fenomen propi i ara hauré de matisar aquesta afirmació. Si ens fixem en les discussions sobre el fenomen del poder, ràpidament ens adonem que existeix un consens entre els teòrics polítics, tant d'esquerres com de dretes, sobre el fet que la violència no és altra cosa que la manifestació més evident del poder. «Tota política és una lluita pel poder; l'expressió màxima del poder és la violència», afirmava C. Wright Mills, fent-se ressò, per dir-ho d'alguna manera, de la definició d'Estat de Max Weber com «una relació de dominació entre unes persones i unes altres recolzada sobre el mitjà de la violència física legítima (és a dir, considerada legítima)».[59] El consens és

58. Sorel, Georges, *Reflections on Violence*, «Introduction to the First Publication» (1906), Nova York: 1961, p. 60.

59. Wright Mills, Charles, *The Power Elite*, Nova York: 1956, p. 171. Els primers paràgrafs de Max Weber a *Politics as Vocation* (1921). Weber sembla haver estat conscient del seu acord amb l'Esquerra. Cita en aquest context l'observació de Trotski a Brest-Litovsk: «Cada Estat es fonamenta en la violència»; i afegeix: «Això, de fet, és correcte». Existeix una traducció al català a càrrec de Guillem Calaforra: Weber, Max, *La ciència i la política*, València: Publicacions de la Universitat de València, 2005, p. 60 i 61.

força sorprenent, ja que equiparar el poder polític amb «l'organització de la violència» només té sentit si hom segueix l'apreciació de Marx sobre l'Estat en tant que és un instrument d'opressió en mans de la classe dominant. Cal que ens fixem, doncs, en autors que no creuen que el cos polític i les seves lleis i institucions siguin res més que superestructures coercitives, manifestacions secundàries d'algunes forces subjacents. Fixem-nos, per exemple, en Bertrand de Jouvenel, el llibre del qual, *Poder*, és potser el tractat recent més prestigiós —i potser també el més interessant—, sobre el tema. Hi escriu: «A aquell qui contempla la successió de les èpoques, la guerra se li mostra com una activitat dels Estats que *pertany a la seva essència*».[60] Aquesta afirmació ens podria conduir a preguntar-nos si la fi dels conflictes bèl·lics significaria, per tant, la fi dels Estats. La desaparició de la violència en les relacions entre els Estats implicaria la fi del poder?

Sembla que la resposta dependrà de què entenem per poder. Segons aquesta aproximació, el poder resulta ser un instrument de domini mentre que aquest darrer, se'ns diu, existeix gràcies a «l'instint de dominació».[61] En llegir la següent afirmació de Jouvenel, «un home se sent més home quan s'imposa i fa, dels altres, un instrument de la seva voluntat», la qual cosa provoca un «plaer incomparable»,[62] recordem immediatament allò que Sartre deia sobre la violència. «El poder —opinava Voltaire— consisteix a fer que els altres facin allò que em ve de gust»; és present allà on tinc l'oportunitat, segons Max Weber, «d'afirmar la meva voluntat contra la resistència» dels altres i ens recorda la definició de la guerra de Clausewitz com a «acte de violència per obligar l'adversari

60. Jouvenel, Bertrand de, *Power: The Natural History of its Growth* (1945), Londres: 1952, p. 122.
61. *Ibídem*, p. 93.
62. *Ibídem*, p. 110.

a fer allò que desitgem». Tal com ens diu Strausz-Hupé, la paraula *poder* significa «el poder de l'home sobre l'home».[63] Tornant a Jouvenel, significa: «Manar i ser obeït: sense això, no hi ha poder —cap altre atribut no és necessari perquè hi hagi poder [...], aquesta és la condició sense la qual no pot haver-ne: aquesta essència és el fet de manar».[64] Si l'essència del poder és l'eficàcia de manar, no hi ha poder més gran, per consegüent, que aquell que sorgeix del canó d'una arma, i fora molt difícil discernir «en quin sentit una ordre donada per un policia és diferent de la donada per un pistoler». (Cito de l'important llibre *La noció d'Estat*, d'Alexander Passerin d'Entrèves, l'únic autor que conec que percep la importància de distingir entre violència i poder. «Hem de decidir si, i en quin sentit, *poder* pot ser distingit de *força*, per esbrinar com el fet d'usar la força de conformitat amb la llei canvia qualitativament la força en ella mateixa, i ens ofereix una imatge completament diferent de les relacions humanes», ja que «la

63. Veure Clausewitz, Carl von, *On War* (1832), Nova York: 1943, cap. 1; Strausz-Huppé, Robert, *Power and Community*. Nova York: 1956, p. 4; la cita de Max Weber, «Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstand durchzusetzen» («El poder significa tota situació sota la qual s'imposa, en el context d'una relació social, la pròpia voluntat contra qualsevol oposició»), està extreta de Strausz-Huppé.

64. Trio els meus exemples aleatòriament, ja que no és gaire important de quin autor es tracta. Només, de tant en tant, se sent una veu discordant. Així, R. M. McIver afirma: «El poder coercitiu és una característica de l'Estat, però no la seva essència [...]. És veritat que no hi ha cap Estat on no hi hagi una força que s'imposi [...]. Però l'exercici de la força no crea un Estat» (a *The Modern State*, Londres: 1926, p. 222-225). Es pot constatar la fermesa de la força d'aquesta tradició en l'intent de Rousseau per escapar-ne. Quan cercava una forma de govern que no es basés en el domini, no va trobar res millor que «une forme d'association [...] par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même» («una forma d'associació [...] per la qual cadascun unint-se a tots, no obeeixi, emperò, ningú més que a si mateix»). L'èmfasi en l'obediència i, per tant, en el fet de manar, no canvia. [La cita és del capítol VI del *Du Contrat Social* i ha estat manllevada de la traducció al català de Miquel Costa: Rousseau, Jean-Jacques, *Del contracte social o Principis del dret polític*, edició a cura de Josep Ramoneda, Barcelona: Edicions 62, 1993, p. 54 (N. dels T.)].

força, pel simple fet de ser qualificada, cessa de ser força». Però tot i això, aquesta distinció, de bon tros la més sofisticada i curosa de la literatura sobre el tema, no arriba a l'arrel del problema. Segons el parer de Passerin d'Entrèves, el poder és una força «qualificada» o «institucionalitzada». Altrament dit, mentre que els autors adés defineixen la violència com la manifestació més evident del poder, Passerin d'Entrèves defineix el poder com un tipus de violència limitada. El resultat final és, si fa o no fa, el mateix.)[65] Hauria de coincidir tothom, des de la Dreta fins a l'Esquerra, de Bertrand de Jouvenel a Mao Zedong, en un punt tan decisiu de la filosofia política com és la naturalesa del poder?

En relació amb les nostres tradicions de pensament polític, aquestes definicions tenen molt a favor seu. No només deriven de l'antiga noció de poder absolut que va acompanyar el sorgiment de l'Estat nació sobirà europeu —de la qual Jean Bodin, al segle XVI a França, i Thomas Hobbes, al segle XVII a Anglaterra, són els primers portaveus i, encara avui dia, els més importants—, sinó que també coincideixen amb els conceptes emprats des de l'antiguitat grega per definir les formes de govern com a domini de l'home sobre l'home —d'un o dels pocs en la monarquia i l'oligarquia, dels millors o dels molts en l'aristocràcia i la democràcia, respectivament. Actualment hauríem d'afegir la forma més recent, i segons com la més terrible, d'aquesta dominació: la burocràcia o el domini d'un enrevessat sistema de càrrecs oficials en què cap home —ara ja ni un ni els millors, ni els pocs ni els molts— pot ser considerat responsable, i que podria ser anomenat amb propietat com *el domini de Ningú*. (Si, d'acord amb el pensament polí-

65. Passerin d'Entrèves, Alexander, *The Notion of State: An introduction to Political Theory*. Va ser primerament publicada en italià, el 1962. La versió anglesa no és una simple traducció, fou redactada pel mateix autor; és l'edició definitiva i va aparèixer a Oxford, el 1967. Per a les cites, veure p. 64, 70 i 105.

tic tradicional, definim la tirania com el govern que no ha de retre comptes d'ell mateix, el domini de Ningú és clarament la més tirànica de totes les formes de govern, ja que no hi ha ningú a qui poder exigir que respongui d'allò fet. Aquesta situació, que fa impossible localitzar la responsabilitat i identificar l'enemic, és una de les causes més importants dels disturbis rebels d'avui dia arreu del món, de la seva naturalesa caòtica i de la seva perillosa tendència a descontrolar-se i desbocar-se.)

A més, aquest vocabulari antic fou confirmat de manera sorprenent i, damunt, fou reforçat amb la incorporació de la tradició judeocristiana i la seva «concepció imperativa de la llei». Aquesta concepció de la llei no fou pas inventada pels «realistes polítics», sinó que fou, més aviat, el resultat d'una anterior generalització, gairebé automàtica, dels «manaments» de Déu, segons la qual «la simple relació de manar i obeir» és suficient per determinar l'essència de la llei.[66] Finalment, moltes de les conviccions científiques i filosòfiques modernes sobre la naturalesa humana han enfortit encara més aquestes tradicions legals i polítiques. Nombroses creences recents sobre l'instint congènit de dominació i sobre l'agressivitat innata en l'animal humà van ser precedides per enunciats filosòfics força similars. Segons John Stuart Mill, «la primera lliçó de la civilització és l'obediència», i parla de «dos estats de les inclinacions [...]: l'un és el desig d'exercir poder sobre els altres; i l'altre [...], l'aversió al fet que s'exerceixi el poder sobre un mateix».[67] Si confiéssim en les nostres experiències en aquesta matèria, sabríem que l'instint de submissió, un desig ardent d'obeir i ser dominat per l'home

66. *Ibídem*, p. 129.

67. Mill, John Stuart, *Considerations on Representative Government* (1861), Liberal Arts Library, p. 59 i 65.

fort, és com a mínim tan important en la psicologia humana com la voluntat de poder i, políticament, potser és més rellevant. El vell adagi «Com d'apte és per manar qui tan bé pot obeir» [*How fit he is to sway / That can so well obey*], diverses versions del qual semblen haver estat presents al llarg dels segles i en totes les nacions,[68] pot assenyalar una veritat psicològica: la voluntat de poder i la voluntat de submissió estan connectades. No és cert que «l'amatent submissió a la tirania», citant Mill de nou, sigui sempre causada per «una passivitat extrema». Ans al contrari, una forta aversió a obeir sovint va acompanyada d'una aversió a dominar i manar d'igual intensitat. En termes històrics, l'antiga institució de l'economia d'esclavatge seria inexplicable a partir dels fonaments de la psicologia de Mill. El propòsit deliberat d'aquesta institució era alliberar els ciutadans de la càrrega de les tasques domèstiques i permetre'ls d'entrar en la vida pública de la comunitat, on tots eren iguals. Si fos veritat que no hi ha res més agradable que manar i dominar els altres, l'amo no hauria abandonat mai la llar.

No obstant això, existeix una altra tradició i un altre vocabulari tan antic i lloable com aquest. Quan la ciutat estat atenenca anomenava *isonomia* la seva Constitució, o quan els romans parlaven de *civitas* en referir-se a la seva forma de govern, tenien al pensament un concepte tant del poder com de la llei, l'essència dels quals no depenia de la relació manar-obeir i no identificava el poder i el domini o la llei i el fet de manar. Aquests van ser els exemples als quals els homes de les revolucions del segle XVIII van recórrer quan a l'hora de constituir com a forma de govern una república, remenaren

68. WALLACE, John M., *Destiny His Choice: The Loyalism of Andrew Marvell*, Cambridge: 1968, p. 88-89. Dec aquesta referència a l'atenció amable de Gregory Desjardins.

els arxius de l'antiguitat. El domini de la llei basada en el poder del poble acabaria amb el domini de l'home sobre l'home, que consideraven que era un «govern adequat per a esclaus». Amb tot, dissortadament, continuaven parlant d'obediència: obediència a les lleis i no pas als homes; però allò que volien dir en realitat amb el terme *obediència* era el fet de donar suport a les lleis a les quals la ciutadania havia atorgat el seu consentiment al principi.[69] Aquest suport no és mai incondicional i, com que depèn de la confiança, no es podrà equiparar a «l'obediència incondicional» que un acte de violència pot exigir —l'obediència amb què pot comptar el criminal quan m'arrabassa el moneder amb l'ajut d'un ganivet o quan roba un banc fent servir una pistola. És el suport del poble allò que atorga poder a les institucions d'un país, i aquest suport no és ni més ni menys que la prolongació del consentiment que va originar l'existència de les lleis. Sota les condicions d'un govern representatiu, es pressuposa que el poble domina aquells que el governen. Totes les institucions polítiques són manifestacions i materialitzacions del poder; es petrifiquen i decauen tan bon punt el poder viu del poble deixa de sostenir-les. Això és el que Madison volia dir en afirmar que «tots els governs es basen en l'opinió», paraules igualment certes tant per a les diverses formes de monarquia com per a les democràcies. («Suposar que el domini de la majoria només funciona en la democràcia és un miratge fantàstic», tal com Jouvenel afirma: «El rei, precisament perquè només és un sol individu, necessita molt més el suport general de la Societat que no pas qualsevol altra forma de govern».[70] Fins i tot el tirà, l'Únic que mana per sobre de tots, necessita ajudants en el negoci de la violència, encara que el seu nombre

69. Veure Annex XI, p. 126.
70. Jouvenel, Bertrand de, *op. cit.*, p. 98.

sigui més aviat limitat.) Tanmateix, la fortalesa de l'opinió, altrament dit el poder del govern, depèn dels nombres: es troba en «proporció als nombres amb els quals s'associa».[71] Per això, la tirania, tal com va descobrir Montesquieu, és, de totes les formes de govern, la més violenta i la menys poderosa. De fet, una de les distincions més òbvies entre poder i violència és que el poder sempre necessita els nombres, mentre que la violència en pot prescindir fins a cert punt perquè recorre a instruments. Un domini de la majoria legalment il·limitat, és a dir, una democràcia sense constitució, pot ser terriblement contundent en la supressió dels drets de la minoria, i molt efectiu a l'hora de sufocar la dissensió sense fer ús de la violència. Però això no significa pas que *poder* i *violència* siguin el mateix.

La forma extrema del poder és Tots contra Un; la forma extrema de la violència és Un contra Tots. I això últim mai no és possible sense instruments. Per tant, és molt enganyós afirmar, com es fa tot sovint, que una petita minoria desarmada ha aconseguit interrompre, amb mitjans «violents» —cridant, fent aldarulls, etcètera—, classes universitàries plenes de gom a gom quan una aclaparadora majoria havia votat que es desenvolupessin amb normalitat. (En un cas recent en una universitat alemanya, fins i tot *un* sol «dissident», entre diversos centenars d'estudiants, pogué reivindicar una victòria tan sorprenent.) En realitat, allò que passa en aquests casos és quelcom de molt més greu: la majoria es nega clarament a exercir el seu poder i a imposar-se als pertorbadors. El funcionament acadèmic s'ensorra perquè hom només està disposat, per defensar l'statu quo, a aixecar un simple dit per votar. Allò amb què les universitats s'enfronten és «la immensa unitat negativa» de la qual parla Stephen Spender en un altre

71. *The Federalist*, núm. 49.

context. Tot això només prova que una minoria pot tenir un potencial de poder superior a aquell que hom esperaria tenint en compte les xifres de les enquestes d'opinió. La majoria merament espectadora, atès que es diverteix amb l'espectacle d'un professor i un estudiant escridassant-se, és ja en realitat l'aliada latent de la minoria. (Per comprendre com n'és, d'absurda, la barbolla sobre les petites «minories de militants», hom només ha d'imaginar què hauria passat si un jueu desarmat, o uns pocs, haguessin intentat pertorbar una conferència d'un professor antisemita en l'Alemanya prehitleriana.)

Crec que és un reflex força trist de l'actual situació de la ciència política el fet que la nostra terminologia no faci distincions entre paraules tan decisives com *poder*, *fortalesa*, *força*, *autoritat* i, finalment, *violència*; cadascuna d'aquestes paraules fa referència a fenòmens definits i diferents, i, molt probablement, no existirien si aquests fenòmens no existissin. (Ho diu Passerin d'Entrèves: «*potència*, *poder*, *autoritat*: totes aquestes són paraules les implicacions exactes de les quals no tenen una gran rellevància en el llenguatge corrent; fins i tot els més grans pensadors les fan servir de vegades indistintament. I com que és just presumir que fan referència a propietats diferents i que, per tant, els seus significats han de ser avaluats i examinats amb deteniment [...], l'ús correcte d'aquestes paraules no és només una qüestió de gramàtica lògica, sinó també de perspectiva històrica».)[72] Emprar aquests

72. Passerin d'Entrèves, Alexander, *op. cit.*, p. 7. Cf. també p. 171 on, bo i discutint sobre el significat exacte de les paraules *nació* i *nacionalitat*, insisteix amb raó que «els únics guies competents en la jungla de significats tan diferents són els lingüistes i els historiadors. És a ells a qui ens hem de dirigir per demanar ajuda». I per distingir entre *autoritat* i *poder*, es guia per la *potestas in populo, auctoritas in senatu* de Ciceró.

mots com a sinònims no només mostra una certa sordesa respecte dels significats lingüístics, que ja és prou greu, sinó que també fa palesa una mena de ceguesa vers les realitats que els corresponen. En una situació com aquesta sempre és temptador introduir noves definicions, però —si bé tot seguit cauré en aquesta temptació— allò que implica no és sols una qüestió d'imprecisió del llenguatge. Darrere d'aquesta aparent confusió, hi ha una sòlida convicció en vista de la qual totes les distincions serien, en el millor dels casos, de menor importància: la convicció que el tema polític més crucial és, i sempre ho ha estat, la qüestió de «Qui domina a Qui?». *Poder*, *fortalesa*, *força*, *autoritat*, *violència*: totes aquestes paraules només designen els mitjans a través dels quals l'home domina l'home; es consideren sinònimes perquè podrien tenir la mateixa funció. Les dades originals apareixeran en el regne dels afers humans o, més aviat, reapareixeran en la seva autèntica diversitat sols a partir del moment en el qual hom deixi de reduir els afers públics a la gestió de la dominació.

Aquestes dades, en el nostre context, poden ser enumerades tal com apareixen a continuació:

Poder: correspon a la capacitat humana no només d'actuar, sinó de fer-ho concertadament. El poder no és mai propietat d'un individu, pertany a un grup i existeix només si el grup es manté unit. Quan diem que algú està «en el poder» ens referim, en realitat, al fet que ha estat apoderat per un cert nombre de persones perquè actuï en el seu nom. Des del moment en què desapareix el poder que havia començat a originar-se en el propi grup (*potestas in populo*, sense un poble o un grup no hi ha poder), el «seu poder» també s'esvaeix. En l'ús corrent, quan parlem d'un «home poderós» o «d'una personalitat poderosa», sempre emprem la paraula *poder* metafòricament; a allò que de fet ens referim, sense la metàfora, és a la «fortalesa».

Fortalesa: designa inequívocament quelcom en singular, una entitat individual; és la propietat inherent a un objecte o una persona, pertany al seu caràcter i es pot posar a prova en relació amb altres coses o persones, però n'és essencialment independent. Els molts sempre es poden imposar a la fortalesa de l'individu més fort; de fet, normalment s'ajunten sense cap altre propòsit que destruir la fortalesa, precisament per la seva peculiar independència. L'hostilitat gairebé instintiva dels molts respecte a l'un sempre ha estat associada, des de Plató fins a Nietzsche, al ressentiment, a l'enveja del feble envers el fort. Aquesta interpretació psicològica, però, malentén la raó principal. Forma part de la naturalesa d'un grup i del seu poder, enfrontar-se a la independència, la propietat de la fortalesa individual.

Força: la utilitzem generalment en el llenguatge quotidià com a sinònim de violència, en especial si la violència serveix com a mitjà de coerció; hauria de ser reservada, en el llenguatge terminològic, per a «les forces de la naturalesa» o «la força de les circumstàncies» (*la force des choses*), és a dir, per indicar l'energia alliberada pels moviments físics o socials.

Autoritat: es refereix al més esmunyedís d'aquests fenòmens i, per tant, com a terme, és freqüentment el més mal emprat.[73] Pot ser conferida a persones —hi ha autoritat personal, per exemple, en la relació entre pare i fill, entre professor i alumne— o a càrrecs, com per exemple al Senat Romà (*auctoritas in senatu*), o als càrrecs jeràrquics de l'Església

73. Existeix una cosa tal com el govern autoritari, però sense cap mena de dubte no té res en comú amb la tirania, la dictadura, o el domini totalitari. Per a una discussió sobre el rerefons històric i la significació política del terme, veure el meu «What is Authority?», a *Between Past and Future: Exercices in Political Thought*, Nova York: 1968 i la part I del valuós estudi de Lübke, Karl-Heinz, *Auctoritas bei Augustin*, Stuttgart: 1968, que conté una extensa bibliografia sobre el tema.

(un sacerdot pot atorgar una absolució vàlida encara que estigui ebri). El seu segell és el reconeixement inqüestionable per a aquells que han d'obeir: no cal ni coerció ni persuasió. (Un pare pot perdre la seva autoritat tant si pega al seu fill com si hi dialoga, altrament dit, comportant-se com un tirà o tractant-lo d'igual a igual.) Per conservar l'autoritat es requereix respecte per a la persona o el càrrec. Per tant, el major enemic de l'autoritat és el menyspreu, i la millor manera de soscavar-la és el riure.[74]

Violència: es distingeix pel seu caràcter instrumental, tal com he dit adés. Fenomenològicament és propera a la fortalesa, ja que els instruments de la violència, com qualsevol altra eina, són dissenyats i utilitzats amb l'objectiu de multiplicar la fortalesa natural fins al punt de substituir-la un cop s'arriba a l'últim estadi de llur desenvolupament.

Potser no és sobrer afegir que aquestes distincions, que no són de cap manera arbitràries, molt poques vegades corresponen a compartiments estancs en el món real del qual, tanmateix, són manllevades. Així, el poder institucionalitzat en

74. Wolin i Schaar tenen tota la raó quan diuen a *op. cit.*: «Les regles s'han esberlat perquè tant les autoritats universitàries com els administradors i els claustres han perdut el respecte de molts estudiants». I després conclouen: «Quan l'autoritat se'n va, entra el poder». Això també és veritat, però em temo que no en el sentit que ho expressen. Allò que va entrar en primer lloc a Berkeley va ser el poder dels estudiants, òbviament el poder més fort en cada campus, per la senzilla raó de la superioritat numèrica dels estudiants. Va ser per acabar amb aquest poder que les autoritats van recórrer a la violència. És precisament perquè la Universitat és en essència una institució que es basa en l'autoritat, i per tant necessita ser respectada, que li resulta tan difícil tractar amb el poder en termes noviolents. Avui, la Universitat apel·la a la policia per protegir-la de la mateixa manera que ho feia l'Església catòlica abans que la separació entre Església i Estat no la forcés a confiar només en l'autoritat. Potser és quelcom més que una curiosa casualitat que la crisi més severa de l'Església com a institució coincideixi amb la crisi més severa en la història de la Universitat, l'única institució secular basada encara en l'autoritat. Certament, sengles crisis poden ser atribuïdes a «l'explosió progressiva de l'àtom "obediència", l'estabilitat del qual se suposava eterna», tal com comenta Heinrich Böll en relació amb la crisi a les esglésies. Veure Böll, Heinrich, «Es wird immer später», a *Antwort an Sacharow*, Zuric: 1969.

comunitats organitzades apareix sovint sota l'aparença de l'autoritat, exigint un reconeixement instantani i inqüestionable; cap societat no podria funcionar sense aquest reconeixement. (Un petit incident, i fins ara aïllat, a Nova York mostra què pot passar si l'autèntica autoritat en les relacions socials fracassa fins al punt que ja no pot exercir-se sense més, àdhuc en la seva forma purament derivativa, funcional. Una avaria menor al metro —les portes d'un vagó no s'obrien— es va convertir en una greu aturada de la línia durant quatre hores, amb més de cinquanta passatgers implicats, atès que quan les autoritats van demanar-los que abandonessin el tren, simplement s'hi van negar.)[75] D'altra banda, com veurem, res és més freqüent que la combinació de violència i poder, i res és menys comú que trobar-les en la seva forma pura i, per tant, extrema. D'això no se segueix que autoritat, poder i violència siguin el mateix.

A més, cal admetre que és particularment temptador pensar el poder en termes de manar i obeir i, per consegüent, equiparar poder i violència en discutir sobre el poder del govern quan, de fet, aquest és només un cas especial de poder. Ja que la violència apareix, sia en les relacions exteriors sia en els afers interns, com el darrer recurs per mantenir intacta l'estructura del poder contra els desafiaments individuals —l'enemic exterior, el criminal autòcton—, sembla com si la violència fos el prerequisit del poder i el poder fos tan sols una façana, el guant de vellut que o bé oculta una mà de ferro o bé correspon a un tigre de paper. Aquesta representació de la relació entre poder i violència deixa de ser tan plausible si l'examinem amb cura. Per al nostre propòsit, la bretxa entre teoria i realitat potser s'observa millor a partir del fenomen de la revolució.

---

75. Veure el *Times* de Nova York del 4 de gener de 1969, p. 1 i 29.