

¿Hannah Arendt y la servidumbre voluntaria? Repensando la hipótesis de Miguel Abensour

Lucas G. Martín*

Resumen

Nuestro objetivo es reexaminar la pregunta que hace una década formulara M. Abensour en su artículo “¿Hannah Arendt: crítica del totalitarismo y servidumbre voluntaria?” y proponer una respuesta diferente a la que dio por entonces el filósofo francés. En este sentido, planteamos que hay una mayor cercanía entre La Boétie y Arendt que la que supone Abensour. La hipótesis que nos guía es que habría en Arendt una reflexión sobre la *preeminencia* del poder sobre la violencia y la dominación, que va más allá de la oposición tajante entre poder y dominación que podría suponerse en un inicio.

Palabras clave

servidumbre voluntaria – Arendt – Abensour.

Resumé

Notre propos est de réexaminer la question que M. Abensour pose il y a une décennie dans son article “Hannah Arendt: la critique du totalitarisme et la servitude volontaire?”, et de proposer une réponse différente de celle que donna à l'époque le philosophe français. En ce sens, nous estimons qu'il existe une proximité plus grande entre La Boétie et Arendt que celle avancée par Abensour. L'hypothèse qui nous guide est la suivante: il y aurait chez Arendt une réflexion sur la *prééminence* du pouvoir sur la violence et sur la domination qui dépasse l'opposition tranchante entre pouvoir et domination que l'on pourrait supposer au début.

Mots clés

servitude volontaire – Arendt – Abensour.

* CONICET/UNMDP/UBA (Argentina). Dirección electrónica para consultas:
lucasmartin2006@gmail.com.

Dos hombres e incluso diez pueden temer a uno, pero que mil, un millón, mil ciudades no se defiendan contra un solo hombre! ¡Oh! Eso no es solamente cobardía, ella no llega hasta tal punto (...) ¿Qué monstruoso vicio es entonces éste que la palabra cobardía no puede designar, para el cual toda expresión resulta insuficiente, que la naturaleza desconoce y el lenguaje se niega a nombrar? (Etienne de La Boétie, El discurso de la servidumbre voluntaria)

Hay muchos motivos, por cierto, para creer que el tesoro [aparecido en las revoluciones] jamás fue una realidad sino una ilusión óptica, que no nos enfrentamos en este tema con algo sustancial sino con una visión, y el mejor de todos esos motivos es el hecho de que el tesoro, hasta hoy, carece de nombre. ¿Existe hoy algo, no en el espacio exterior sino en el mundo y en los asuntos de los hombres sobre la tierra, que ni siquiera haya tenido un nombre? Los unicornios y las hadas son, al parecer, más reales que el tesoro perdido de las revoluciones. (Hannah Arendt, Entre el pasado y el futuro)

1. Introducción¹

El objetivo de este texto es volver sobre la pregunta que hace una década formulara Miguel Abensour, ¿Hannah Arendt: crítica del totalitarismo y servidumbre voluntaria? y, basándonos en una lectura ampliada de la obra de Arendt, proponer otra respuesta que la que entonces diera el filósofo francés. Abensour planteaba claramente en su artículo de 1999 una distancia irreductible entre el pensamiento político de Arendt y el discurso de la servidumbre voluntaria de Etienne de La Boétie. A su entender, el privilegio que otorgaba a la acción y el hecho de haber vuelto su mirada hacia Montesquieu habrían llevado a Arendt a conceder a los arcanos de la dominación la eficacia que La Boétie les había negado.

Esto debe ser enmarcado en la importante distinción de perspectivas que establece Abensour a partir de su recuperación, en su célebre y señera edición de 1976, del *Discurso de la servidumbre voluntaria* de Etienne de La Boétie.² Para Abensour existen dos pers-

¹ Agradezco a M. Abensour su paciente atención a mis inquietudes en torno a este tema en cada intercambio.

² Etienne de La Boétie (1530-1563) escribió su discurso presumiblemente en

pectivas opuestas para pensar la política: la perspectiva de los *arcana dominatis* -los útiles o los arcanos de la dominación- y la perspectiva de la servidumbre voluntaria -como un deseo de servidumbre cercano al deseo de libertad (Abensour, 1999, pp. 32-34, 36). La perspectiva de la servidumbre voluntaria plantea un enigma allí donde la perspectiva de la dominación no ve razón para el asombro; para esta última, que unos dominen sobre otros, y especialmente que los pocos dominen sobre los muchos, constituye la esencia de la política y sólo podríamos interesarnos en el funcionamiento de los arcanos de esa dominación; para la perspectiva opuesta, en cambio, esa experiencia de dominio de unos pocos sobre muchos es un escándalo a la razón, pues no hay nada que los pocos tengan, ningún poder, ningún arcano, que no les haya sido dado por el gran número, por los súbditos.

El lector familiarizado con la obra de Arendt sabrá reconocer (nos detendremos en el tema luego) en el pensamiento de la autora alemana una oposición tan radical entre poder y dominación que se vuelve difícil pensar que una de esas dos experiencias sostenga a la otra. De esta constatación parte la hipótesis de Abensour según la cual Arendt estaba obligada a reconocer la eficacia de los arcanos de la dominación y, en consecuencia, a aceptar en cierto modo esa perspectiva clásica de la política.

Nosotros argumentaremos que las reflexiones de H. Arendt en torno a lo que ella ha llamado la “preeminencia fundamental del poder sobre la violencia” acercan su pensamiento al enigma de La Boétie más

1548, a los 18 años (otros indicios lo sitúan en sus 16). El texto tenía una circulación restringida, aunque posteriormente tuvo sucesivas, y esporádicas, utilidades militantes, especialmente de la mano de calvinistas en el siglo XVI, durante la Revolución francesa y en el contexto de agitación social de los años 1830 en Francia, cuando Charles Teste lo transcribe en una nueva versión al francés moderno (1836). La edición realizada por Abensour contiene las versiones de Henri de Mesmes y de Charles Teste, además de un *dossier* con interpretaciones clásicas y contemporáneas, militantes y académicas (textos de Felicité de Lamennais, Auguste Vemorel, Pierre Clastres y Claude Lefort, entre otros). Esta edición crítica inauguró un debate que persiste aún hoy. La novedosa modernidad del escrito de La Boétie se debe, para señalarlo rápidamente aquí, a que su objeto no era fundar sino denunciar la ausencia de fundamento de toda autoridad (cf. las diferentes ediciones del *Discours...* citadas en la bibliografía).

de lo que una lectura centrada en la teoría de la *acción* nos permitiría pensar. Dicho brevemente, frente a la respuesta tajante y negativa de Abensour, proponemos una respuesta afirmativa aunque matizada. Nuestra respuesta se basa en la siguiente hipótesis de trabajo: más allá de las distinciones teóricas tajantes de Arendt (libertad *vs.* dominación, acción/poder *vs.* violencia) existe una reflexión, generada en torno a acontecimientos y problemas políticos, que ilumina la naturaleza compleja del poder, un poder que aparece también *tras* la violencia. Desde esta perspectiva, Arendt habría enfrentado un enigma similar al de La Boétie, a saber, el enigma de un poder que no depende sino del poder y cuyo primer corolario es que la falta de poder, la impotencia, también depende del poder.

Para replantear la pregunta sobre la relación entre el pensamiento de H. Arendt y la cuestión de la servidumbre voluntaria y argumentar a favor de nuestra hipótesis tendremos en cuenta dos dimensiones en el análisis. Por un lado, la dimensión de la observación histórica: si el totalitarismo ha sido el acontecimiento que ha reactivado en nuestra época la pregunta de La Boétie, entonces debemos examinar cómo observa Arendt ese fenómeno sin precedente y cotejar cómo se entiende desde cada perspectiva la singularidad de ese régimen sin precedente. Por otro lado, la dimensión teórica, entendiendo a ésta no como esquema o sistema conceptual que se “aplica” a una realidad y que, por lo tanto, podría ser examinado independientemente del acontecimiento histórico sino como el conjunto de argumentos teóricos singularmente activados por el acontecimiento particular.

Nuestra argumentación seguirá el siguiente orden. En primer lugar, desarrollaremos los elementos teóricos necesarios a nuestro argumento a partir de las obras de La Boétie y de Arendt. Luego daremos cuenta analíticamente del planteo de Miguel Abensour, es decir, de la pregunta y su negativa respuesta. Seguidamente, revisaremos críticamente los tres argumentos principales a través de los cuales Abensour justifica su respuesta negativa. Finalmente, en las conclusiones, recapitularemos sobre los elementos que nos permiten dar otra respuesta a la pregunta de Abensour. Allí sostendremos la importancia de mantener una distinción en el estudio del discurso de La Boétie entre la *pregunta* de La Boétie, esa “pregunta por excelencia destinada a permanecer pre-

gunta” (Abensour y Gauchet, 2002, p. 9), que debe permanecer como enigma por un lado, y la *hipótesis* de respuesta, a saber, la servidumbre voluntaria por el otro.

2. Elementos teóricos a considerar

a. Premisas sobre poder, violencia y dominación en Arendt

Puesto que nos proponemos preguntarnos si en el marco de la obra de Hannah Arendt es posible pensar la cercanía entre voluntad y servidumbre, entre libertad y dominación o entre poder e impotencia, que sugieren tanto la pregunta como la hipótesis de La Boétie, quisiera, como prolegómeno, dar por establecidas dos premisas. Según la primera de ellas, a los fines de nuestra indagación, violencia y dominación pueden ser tratados como conceptos análogos, los argumentos siendo pertinentes para ambos conceptos; según la segunda premisa, debemos aceptar desde el inicio lo que Arendt dejó asentado a lo largo de toda su obra: que el poder y la violencia/ la dominación son experiencias distintas e incluso opuestas.

Para Arendt, la noción de poder “corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido” (Arendt, 1999b, p. 146; cf. también 1996a, pp. 222-223). Arendt rescata el carácter *potencial* del poder distinguiéndolo claramente de la posesión *efectiva* y el uso *eficaz* de lo que comúnmente llamamos recursos de poder.³ Más aun, Arendt plantea que esas experiencias diferentes son, además, opuestas. Por esta vía, y lejos del pensamiento político de la tradición, Arendt entiende el poder como lo opuesto de la violencia y la dominación.

Esta oposición puede ser caracterizada en cuatro argumentos

³ “Cabría decir que el poder es siempre un poder potencial y no una incambiable, mensurable y confiable entidad como la fuerza [*force*] o la fortaleza [*strength*]. Mientras que esta última es la cualidad natural de un individuo visto en aislamiento, el poder surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan. Debido a esta peculiaridad, que el poder comparte con todas las potencialidades que pueden realizarse pero jamás materializarse plenamente, *el poder es en grado asombroso independiente de los factores materiales, ya sea el número o los medios.*” (Arendt, 1996a, p. 223, traducción modificada, el subrayado es mío).

(sigo en parte Hilb, 2000). En primer lugar, la violencia carece de esencia propia porque se refiere a un medio o instrumento, siendo el fin lo que le da sentido; mientras que el poder coincide con la existencia misma de la comunidad política y tiene un sentido propio (la libertad), inescindible en términos de medios-fines. En segundo lugar, mientras que el poder se manifiesta y nace de la palabra, la violencia es muda —y más violencia hay cuanto más absoluto es el silencio. En tercer lugar, la violencia no genera poder porque su carácter instrumental deshace el vínculo que establece el actuar-con-otros propio del poder, de modo que sólo el poder genera poder (Hilb, 2000, p. 81). En cuarto y último lugar, poder y violencia se oponen en su relación con el número, ya que mientras que el primero depende del número, la segunda prescinde de él, pues depende de los instrumentos materiales —un hombre armado puede mantener a raya a un gran número (Arendt, 1999b, pp. 146-148 *et passim*, y 1996a, pp. 222-223). Las características de ambas experiencias son tan opuestas que podría decirse que en la misma medida en que el poder esté presente, la violencia estará ausente, y viceversa. En suma, como lo ha expuesto H. Arendt, “El poder y la violencia son opuestos; donde uno domina absolutamente falta el otro” (1999b, pp. 157-158).

b. La Boétie y la servidumbre voluntaria

Para desarrollar nuestro tema conviene explicitar, aunque deba ser de manera somera, los elementos básicos de la hipótesis de la servidumbre voluntaria. Nos ceñiremos a la interpretación de Miguel Abensour no sólo porque examinamos el cotejo que este autor hace entre Arendt y La Boétie sino porque entendemos —por razones que no podríamos desarrollar en los límites de este artículo⁴— que el suyo es el planteo más interesante.

Podemos reducir a cinco los elementos centrales del discurso de La Boétie:

1. Origen interno de la servidumbre. La “[s]ervidumbre voluntaria designa un estado de no-libertad, de sujeción que tiene por parti-

⁴ Baste recordar que la edición del *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, que publicó en 1976, renovó el debate sobre La Boétie.

cularidad que la causa de la esclavitud ya no es exterior sino interior”⁵ (Abensour, 2006a, p. 69). Los dominados son la causa de su propia situación de sujeción. Por un lado, esta hipótesis propone un rechazo de la eficacia de los arcanos de la dominación: ni la fuerza ni el engaño *pueden* lograr que unos hombres impongan el yugo a otros hombres; al contrario, el tirano “no dispone de más poder que el que se le otorga” (La Boétie, trad. en 1980, p. 52). Por otra parte, este descubrimiento no es el descubrimiento de una naturaleza humana según la cual el hombre tendería al amor de la dominación sino el descubrimiento de un escándalo para la razón y la naturaleza (o la condición) de los hombres que señala “una extraña proximidad del deseo de libertad al deseo de servidumbre” de modo que el primero puede volverse el segundo (Abensour, 1999, p. 34).

2. El carácter activo de la servidumbre voluntaria. No se trata de la pasividad ante la situación de dominación ni de una aceptación resignada o un consentimiento tácito, sino de un deseo de servidumbre y una adhesión activa (Abensour, 1999, p. 48, y 2006a, p. 70; La Boétie, trad. en 1980, p. 57). El corolario de esta idea, ya en sí misma sorprendente, no deja de ser a su vez sorprendente pese a que se infiere de ella de manera directa: para recuperar la libertad y liberarse del yugo los hombres no deben “siquiera intentar hacerlo”, basta “únicamente [con querer] hacerlo”, basta el deseo de libertad y dejar de hacer, dejar de adherir fervientemente al tirano (La Boétie, trad. en 1980, pp. 57-58, 60-61).

3. La hipótesis de la servidumbre voluntaria describe un fenómeno colectivo y no individual; es una hipótesis *política* (Abensour, 2006a, pp. 71, 74). No se trata de una tesis sobre la moral individual ni sobre la economía de las elecciones individuales o sobre sus consecuencias no deseadas, sino de una tesis sobre una forma de instauración de la relación con el poder, sobre la forma de institución política de lo social. La Boétie habla de “miles de hombres”, de “un millón de hombres”, de “cien países”, de “mil ciudades” (trad. en 1980, p. 54); también desarrolla

⁵ En todos los casos en que la cita o referencia remita a un texto en lengua no castellana, la traducción me pertenece.

el tema de la libertad en términos de la oposición política clásica entre tiranía y república (trad. en 1980, p. 71-72); en fin, la evidencia textual más importante sin duda está en la diferencia que propone La Boétie entre ser todos *uno* y ser todos *unos*, es decir, la diferencia entre la figura del Uno, erigida por el deseo de servidumbre voluntaria, y la pluralidad fundada en relaciones horizontales de amistad.⁶

4. De la lectura que propone M. Abensour de la hipótesis de La Boétie se desprenden dos corolarios que no podrían ser evitados sin pagar el precio de perder de vista la hipótesis de la servidumbre voluntaria tal como la hemos descrito en sus elementos. Un primer corolario es que La Boétie plantea “la pregunta por excelencia destinada a permanecer pregunta” y esto implica mantener una atenta vigilia respecto de las respuestas que se den a la pregunta. En este sentido, el discurso de La Boétie presenta una heterogeneidad en el registro del discurso filosófico, la cual responde a esta diferencia entre pregunta e hipótesis. Así, cuando examina las posibles causas de la servidumbre (la cobardía, la costumbre, una disposición de los hombres a la domesticación) dando respuesta a la pregunta que abre el *Discurso*, La Boétie presenta la cercanía del discurso de verdad del filósofo con la posición del tirano (La Boétie, trad. en 1980, p. 66 y ss.; Abensour, 2006a, p. 78 y ss.). La pregunta persiste en su carácter de cuestionamiento más allá de toda respuesta, como ejercicio de un pensamiento en los límites de lo pensable en tanto que piensa lo innumerable. La respuesta tiraniza el pensamiento, detiene la inquietud, cierra el enigma y acerca el filósofo al tirano.

5. Un segundo corolario se inscribe en un registro histórico, epocal. La potente originalidad de La Boétie contribuye a pensar los acontecimientos traumáticos y sin precedentes del siglo XX, algo que en la perspectiva de Abensour, que compartimos, no podría hacerse desde la tradición del pensamiento político que había establecido de

⁶ La diferencia entre *tous unis* y *tous uns* se pierde en la versión de Ch. Teste y en las traducciones al castellano. Cf. las lecturas que subrayan este matiz: Abensour, 2006a, pp. 82-83 y “Le nom d’Un” de C. Lefort, en la edición de Abensour del *Discours...* (2002, p. 296).

manera perdurable las categorías a partir de las cuales entender los asuntos humanos. En este sentido, La Boétie sería el ejemplo del contra-Hobbes que exigen los acontecimientos traumáticos del siglo XX: este siglo habría efectivamente mostrado en varias oportunidades cómo los hombres “pueden superar el miedo a la muerte [i.e., los límites de la autoconservación], al punto de dar rienda suelta a funestos movimientos mortíferos” (Abensour, 2006a, p. 77).

En suma, la respuesta a la pregunta que planteamos en el título deberá tener en cuenta los elementos recogidos aquí de las perspectivas de Arendt y de La Boétie; por el lado de Arendt, habrá que considerar la oposición que plantea entre acción/poder y violencia/dominación; por el lado de La Boétie, habrá que reconocer todos los elementos mencionados partiendo del rechazo que la hipótesis de la servidumbre voluntaria supone de la eficacia de los arcanos de la dominación. Puede avizorarse ya un punto de conflicto entre las dos perspectivas: el conflicto entre la *oposición* arendtiana entre poder y dominación y la *proximidad* entre deseo de libertad y deseo de sumisión que propone el discurso de La Boétie. Este conflicto que, como veremos, está en el centro de la respuesta que Abensour da a nuestra pregunta, revela la complejidad del asunto en la medida en que las dos perspectivas examinadas no pierden de vista la diferencia entre política y dominación, entre libertad y tiranía, entre la pluralidad y el Uno.

3. ¿Hannah Arendt y la servidumbre voluntaria?

¿Hannah Arendt y la servidumbre voluntaria?, esta pregunta formulada por M. Abensour, indaga si es posible plantear una compatibilidad o una convivencia de los elementos que hemos resumido en los dos apartados de la sección anterior (los parágrafos 2.a y 2.b), o sea, si podemos decir que la oposición entre violencia/dominación y política (Arendt) es compatible con la hipótesis de la servidumbre voluntaria, que halla una relación interna entre los términos opuestos, violencia/dominación y poder/libertad (La Boétie).

Miguel Abensour responde la pregunta por la negativa rotunda: Hannah Arendt nunca se hizo la pregunta sobre la servidumbre voluntaria. No sólo, según Abensour, ella no abordó la cuestión sino que,

estando en condición de formularla –pues tenía todos los elementos a la mano para hacerlo–, no quiso, no pudo o no supo hacerlo. Veamos la manera en que Abensour desarrolla su argumento por la negativa.

Abensour (1999) expone el problema en los siguientes términos: en virtud del privilegio que concede a la acción, Arendt habría descuidado la auto-institución de la sociedad y, en consecuencia, habría perdido de vista la posibilidad de que la libertad (el poder) se convierta en su contrario, la dominación. En este sentido, Arendt no habría visto el problema del sostén de los tiranos o de los líderes totalitarios sino al interior de la organización tiránica o totalitaria (el Partido o el Estado). La sociedad, por su parte, se mantiene, en la lectura que Abensour hace de Arendt, en una situación de exterioridad, simplemente dominada.⁷ En efecto, por un lado, Arendt circunscribe el fenómeno totalitario a los miembros del partido dejando fuera al resto de la sociedad; por otro lado, la sociedad aparece únicamente como víctima impotente del terror y la ideología (Abensour, 1999, p. 43).⁸ Es por esto que M. Abensour afirma que, al no ver la *sociedad* totalitaria que se da un tal *régimen* totalitario, Arendt “se queda en la perspectiva clásica de los arcanos de la dominación” (Abensour, 1999, p. 38).⁹ De este modo, el problema está planteado en términos de la oposición radical entre dos perspectivas (Abensour, 1999, p. 36, también pp. 32-34). Por un lado, la perspectiva de los *arcana dominatis*, la cual otorga una eficacia decisiva a la dominación y a la violencia, y a la que habría terminado por ceder Arendt por sostener su distinción tajante entre poder y acción, frente a violencia y dominación. Por otro lado, la perspectiva de la *servitude volontaire*, que daría cuenta de la proximidad entre el deseo de libertad y

⁷ “A decir verdad, en el caso de Hannah Arendt se trata más de dominación total que de sociedad totalitaria o de institución totalitaria de lo social” (Abensour, 1999, p. 42, ver también p. 49).

⁸ En la lectura que hace Abensour, y que aquí seguimos, se subraya el acento que pone Arendt en la “preparación” ideológica efectuada por los dirigentes totalitarios para lograr la dominación total (Abensour, 1999, pp. 38, 46; Arendt, 1999a, pp. 543, 568, 574; cf. también Lefort, 1999, pp. 197-199).

⁹ Respecto de la reticencia de Arendt a extender la idea de poder al conjunto de la sociedad en los momentos en que la acción está ausente, puede consultarse también Lefort, 1986, pp. 75-78.

el deseo de sumisión y en la que el poder aparece con un horizonte más amplio (y, si se quiere, más poderoso) sosteniendo incluso situaciones de impotencia y servidumbre.¹⁰

Analicemos ahora las tres principales derivas argumentativas que, según Abensour, hicieron que Arendt perdiera de vista el enigma laboeciano.

1. En primer lugar, la irreductible oposición entre poder/acción y violencia/dominación impide que el poder (y por lo tanto la libertad) devenga su contrario, la violencia/dominación. La violencia y la dominación son, en consecuencia, independientes del poder, al que niegan y destruyen.

2. En segundo lugar, la recuperación de la teoría de los regímenes políticos de Montesquieu para pensar el totalitarismo ata a Arendt a la tradición de la teoría política y le pone límites al momento de comprender la novedad de los acontecimientos sin precedentes. Arendt modifica los criterios con los que Montesquieu distingue y clasifica los regímenes políticos, la naturaleza y el principio de acción,¹¹ y agrega a ellos un tercero, la experiencia fundamental.¹² Pero, el hecho de emplear esa teoría clásica como punto de partida la aleja de la perspectiva de la servidumbre voluntaria y la hace recaer en la perspectiva de la eficacia de los arcanos de la dominación, en particular, en la eficacia de la ideología para preparar a los hombres para cumplir, llegado el caso, el rol de víctima o de verdugo. Retoma así las categorías de la tradición, la perspectiva clásica de los arcanos de la dominación, justamente cuando un acontecimiento sin precedente señala su ruina. El hombre superfluo

¹⁰ Abensour asigna así un carácter positivo a la situación de los dominados: “la servidumbre no como retraimiento o pasividad – ellos han ‘ganado’ su servidumbre, escribe La Boétie – sino como actividad o como deseo” (1999, p. 48).

¹¹ Cf. Arendt, 2005b, pp. 329-331, 1999a, pp. 566-569. En el análisis de Arendt, la “naturaleza” pierde sus atributos estabilizadores cuando su estructura es el Terror y el principio de acción se vuelve ideología que *prepara* a los individuos para que cumplan la función (y no una acción) que dicte la Ley del movimiento (los estabilizados son los individuos, mientras que el movimiento corresponde a la Ley).

¹² La experiencia básica o fundamental que Arendt encuentra como aspecto distintivo de los totalitarismos es la *soledad* (Arendt, 1999a, pp. 575-578).

del terror totalitario no es presentado como un hombre auto-sojuzgado; Arendt ni siquiera considera la posibilidad de que la víctima devenga su propio verdugo (Abensour, 1999, pp. 36-39).

3. El reconocimiento de ‘observables’ laboétianos sin que ello lleve a plantear la pregunta de la servidumbre voluntaria. En particular, el tercer y último criterio de distinción de regímenes, el de la experiencia fundamental, le permite a Arendt acercarse a la perspectiva de La Boétie en la medida en que, entiende Abensour, ella observa no desde la cima —que, entendámoslo bien, ofrece por definición la perspectiva de la dominación— sino desde la perspectiva de los dominados (Abensour, 1999, p. 39). Arendt puede describir circunstancias concretas que parecen acercarla a la cuestión de La Boétie, en particular, según Abensour, cuando se refiere *desinterés* de los adherentes a los movimientos totalitarios, desinterés que podía llevarlos a la autoacusación, la autodestrucción y la muerte, a la aceptación de la injusticia sobre sí mismos —básicamente, en los Juicios de Moscú (Abensour, 1999, p. 40). Sin embargo, esas observaciones no la llevan a considerar siquiera una hipótesis cercana a la de La Boétie. Arendt interpreta esas situaciones como efecto de la coerción de la coherencia ideológica totalitaria, de acuerdo con la cual lo esencial es la continuidad de la pertenencia al movimiento o al partido. En este marco da varias respuestas al fenómeno de la autoinculpación y la autodestrucción: fanatismo, a saber, identificación, conformismo absoluto, destrucción de la experiencia, todas estas explicaciones que recaen, en la óptica de Abensour, en explicaciones psicologistas, alejándola del enigma de la servidumbre voluntaria (Abensour, 1999, pp. 40-41, 44). En fin, la evidencia textual más fuerte de la lectura de Abensour se encuentra en la reserva que hace Arendt a propósito de la libertad: la dinámica del movimiento oprime a los hombres y destruye todo espacio de libertad y pluralidad, pero no el deseo de libertad del corazón de los hombres, “al menos por lo que sabemos”, dice Arendt (1999a, p. 565; Abensour, 1999, p. 40). Queda así en evidencia, para Abensour, que Arendt no concibe ninguna cercanía entre libertad y servidumbre y que el origen de esta última es siempre exterior a los dominados.

Éstas son las tres derivas que, encuentra Abensour, impiden a Arendt franquear el umbral que la llevaría a pensar el enigma de la

servidumbre voluntaria. En los apartados que siguen examinaremos sucesivamente cada una de ellas en un intento por dar una respuesta diferente a la planteada por Abensour.

4. La preeminencia del poder

Quiero argumentar aquí que, pese a la diferencia tajante que Arendt establece entre poder y violencia, entre acción y dominación, es posible afirmar que ella, por momentos, piensa el poder en términos que la acercan a un enigma próximo al de La Boétie. Esos momentos se presentan cuando ella reflexiona sobre lo que en una ocasión describió como la “preeminencia fundamental del poder sobre la violencia” —“*this fundamental ascendancy of power over violence*” (Arendt, 1999b, p. 152, traducción modificada).¹³ Subrayemos sin dilaciones el desplazamiento que encontramos aquí: preeminencia, no oposición. Esto quiere decir, según argumentaremos enseguida, que estamos ante términos que, aun cuando sean opuestos, son de distinto orden o registro, teniendo uno de ellos, el poder, un privilegio ontológico sobre los demás. Dicho de otro modo, la violencia y la dominación (que se basa en diversas formas de violencia, física, simbólica, ideológica) dependen del poder.

Comencemos por la oposición clásica entre poder y violencia en la concepción de Arendt. Sabemos que el poder es independiente de factores materiales, sea el número o los recursos, que el potencial del poder depende simplemente de una reunión plural efectuada por la acción y la palabra y que genera más poder mientras se mantenga como tal, como espacio plural de acciones. Anotemos que de esta definición de poder se sigue que una pluralidad de hombres cualquiera puede generar un poder potencial que *puede*, incluso, cambiar situaciones de opresión y de desventaja en términos de fuerzas o medios de violencia pues, insistimos, el poder no depende de esas cosas. Sabemos también que la violencia es definida de forma opuesta: es instrumental, carece de esencia propia porque su naturaleza consiste en ser siempre *medio* para algo (un *fin*, que es lo que le da sentido), no genera poder y no requiere de muchos.

¹³ Sobre este tema de la preeminencia del poder, que he desarrollado en mi tesis de doctorado, me permito remitirme a trabajos anteriores: Martín 2007, 2008.

Ahora bien, la distinción conceptual es buena en la medida en que nos manejemos con caracterizaciones analíticas o conceptos puros. Sin embargo, debemos reconocer que la violencia que está en juego en las indagaciones de Arendt y en las nuestras no es precisamente la violencia ejercida por un leñador contra un árbol o la de un ladrón que roba una casa a punta de pistola. La violencia que tenemos en mente es violencia *política*, y es eso lo que, según entendemos, imprime constantemente giros o desplazamientos en los argumentos de Arendt dando lugar a un pensamiento del poder en términos de una *preeminencia del poder*. Veamos.

En “Sobre la violencia”, en el mismo momento en que Arendt diferencia los dos conceptos que estamos tratando, nos encontramos con un enunciado que no puede menos que provocar en el lector una cierta perplejidad:

Una de las distinciones más obvias entre poder y violencia es que el poder siempre precisa el número, mientras que la violencia, *hasta cierto punto* [*up to a point*], puede prescindir del número porque descansa en sus instrumentos (Arendt, 1999a, p. 144, mi subrayado).

La reserva que hace Arendt, “*hasta cierto punto*”, y el momento en que la hace, al señalar “una de las distinciones más obvias”, vuelven dudosa la oposición clara y tajante que encontrábamos en una primera definición y, en particular, la idea de que la violencia no depende del número. Arendt reafirma la naturaleza instrumental de la violencia, pero sugiere que eso no es todo, que, en cierto punto, la violencia también depende del número.

Otro acercamiento entre poder y violencia lo encontramos en el mismo texto:

Donde las órdenes no son ya obedecidas, los medios de violencia ya no tienen ninguna utilidad; y la cuestión de esta obediencia no es decidida por la relación mando-obediencia sino por la *opinión* y, desde luego, por el *número* de quienes la comparten. *Todo depende del poder que haya tras la violencia. (...) [La] obediencia civil (...) no es más que la manifestación exterior de apoyo y asentimiento* (Arendt, 1999a, p. 151, mi subrayado).

Aquí, la relación mando-obediencia (dominación) y la violencia

pierden eficacia propia. Lo que Arendt nos dice en este fragmento es, en primer lugar, que la violencia depende de la dominación y no al revés; es decir, antes de obedecer porque la violencia obliga hay una obediencia que sostiene los instrumentos de violencia. Pero esto no es todo. Arendt le resta enseguida toda entidad a la obediencia: políticamente hablando la obediencia no es nada, debe ser tomada como manifestación de una opinión de apoyo o asentimiento.¹⁴ En fin, Arendt equipara aquí opinión, número y poder, de modo que esa opinión que se expresa en obediencia y que sostiene a la violencia es simplemente el poder que hay tras la violencia. Ésta es la idea de la preeminencia del poder sobre la violencia y la dominación.

En otros términos, el poder es más poderoso que la violencia. En efecto, Arendt nos dice que si todo dependiera de la acumulación de fuerzas y de instrumentos de violencia, las revoluciones habrían sido imposibles frente al poderío del Estado. En este sentido, hay un error elemental en creer, arguye Arendt, como creyeron muchos revolucionarios profesionales, que las revoluciones pueden ser “realizadas”, que la violencia puede crear un nuevo poder y que, en consecuencia, la de las armas es la batalla decisiva (1999b, pp. 149-150). Al contrario, en la esfera del poder *se revierten las situaciones*, “las mismas armas cambian de manos”:

En un contexto de violencia contra violencia la superioridad del Gobierno ha sido siempre absoluta pero esta superioridad existe sólo mientras permanezca intacta la estructura de gobierno – es decir, *mientras que las órdenes sean obedecidas y el Ejército o las fuerzas de policía estén dispuestos a emplear sus armas*. Cuando ya no sucede así, la situación cambia de forma abrupta. No sólo la rebelión ya no es sofocada, sino que *las mismas armas cambian de manos* (Arendt, 1999a, p. 150, mi subrayado).

La misma idea se confirma un poco más adelante cuando Arendt afirma que incluso un gobierno totalitario necesita de una base de poder:

¹⁴ En otro texto Arendt dirá que “sólo el niño obedece; si un adulto ‘obedece’, garantiza de hecho la instancia, la autoridad o la ley, que reclama ‘obediencia’.” (1989, p. 103) “Aquellos que parecen obedecerle [al ‘jefe’] en realidad le dan su apoyo a él y a su empresa: sin una ‘obediencia’ de ese tipo, el dirigente estaría totalmente inerte” (*Id.*, p. 104, en ambas citas traduzco de la edición en francés).

Nunca ha existido un Gobierno exclusivamente basado en los medios de violencia. Incluso el dirigente totalitario, cuyo principal instrumento de dominio es la tortura, necesita *una base de poder* [*needs a power basis*] —la policía secreta y su red de informadores—. (Arendt, 1999a, p. 152, mi subrayado, traducción modificada)

De este modo, en lo que atañe a la violencia política, se confirma la relevancia del carácter preeminente del poder. Las armas cambian de manos, es decir, los hombres cambian de opinión. En consideración de esto, la desigual posesión de instrumentos de violencia no es lo único que importa, al menos políticamente hablando. Esta idea es expresada también en la reiterada cita que Arendt hace de Madison según la cual “*todos los gobiernos descansan en la opinión*” (Arendt, 1999a, pp. 143, 153, mi subrayado). En una palabra, la violencia y la dominación dependen del poder.

5. Otra lectura de Montesquieu

En su lectura de la recuperación que hace Arendt de Montesquieu para analizar el totalitarismo, Abensour señala la deriva hacia la tradición de la filosofía que piensa la política según el esquema de los arcanos de la dominación. Quiero proponer aquí algunos matices en esa lectura que Arendt hace de Montesquieu, más allá de las modificaciones arendtianas que ya reconoce Abensour. En particular, me referiré a la interpretación realizada por Arendt de la noción de “principio de acción”, que la aleja tanto a ella como al Montesquieu que ella lee del esquema clásico de la dominación.

Recordemos en primer lugar la distinción de Montesquieu entre la naturaleza y el principio de acción de los regímenes políticos.¹⁵ Según Montesquieu, la *naturaleza* de un régimen es lo que lo hace ser de una manera y no de otra, lo que define sus rasgos permanentes y estables; en una palabra, es su estructura, la que se reconoce en el número de gobernantes (uno, pocos, muchos) y en el carácter legal o ilegal del gobierno. La naturaleza o estructura de un

¹⁵ “Il y a cette différence entre la nature du gouvernement et son principe, que sa nature est ce qui le fait être tel ; et son principe, ce qui le fait agir. L'une est la structure particulière, et l'autre les passions humaines qui le font mouvoir.” (Montesquieu, 1979, vol. 1, L. III, 1, p. 143)

régimen está conformada por sus fronteras y limitaciones negativas (principalmente legales) que dan la estabilidad al régimen pero que, porque sólo nos dicen qué cosas no pueden hacerse, aún no nos dicen qué se hace.¹⁶ Por eso Montesquieu reparó en otro criterio para distinguir las diferentes formas de gobierno, para establecer qué inspira positivamente las acciones de gobernantes y gobernados, para reconocer qué pone en movimiento a un régimen particular más allá de las prescripciones negativas de la legalidad (Arendt, 1999a, p. 567, y 2005b, p. 329). Este otro criterio orientador lo constituye el principio de acción del régimen, el cual pone en movimiento al régimen e inspira las acciones de sus ciudadanos, tanto de quienes gobiernan como de quienes son gobernados (Arendt, 2005b, p. 331). En esta última afirmación reside uno de los rasgos que queremos recuperar de la lectura arendtiana de Montesquieu.

En la lectura que Arendt hace del principio de acción de Montesquieu debemos retener dos elementos: por un lado, su carácter positivo, inspirador y no limitante, vinculado a la acción –en sentido amplio–; por otro lado, que se trata de algo que rige tanto para dominantes como para dominados.¹⁷ A diferencia de Abensour, quien sólo reconoce la perspectiva de los dominados en la noción de “experiencia básica” de Arendt, podemos encontrar que en la lectura que Arendt hace del principio de acción aparece ya dicha perspectiva. Todavía más, el hecho de que ese principio rija por igual a gobernantes y gobernados nos sugiere que la idea de principio no se adecua fácilmente a la asimetría que define la relación de mando-obediencia propia de la dominación y del pensamiento de sus arcanos. En efecto, si el principio es uno (el honor, la virtud, la libertad, etc.), mal podría desdoblarse

¹⁶ “La legalidad impone limitaciones a las acciones, pero no las inspira”. “El movimiento necesario de un cuerpo político nunca puede ser hallado en su esencia” (Arendt, 1999a, p. 566, ver también pp. 560, 564).

¹⁷ Recordemos, también, que no se trata de motivaciones individuales, ni de criterios que los individuos han de seguir siempre y en todo lugar; tampoco atañe a lo que los individuos hagan en su vida privada. Se trata, en cambio, de principios de relevancia pública que inspiran, y sirven de criterio para juzgar las acciones relativas a la esfera de los asuntos comunes. Cuando esos principios ya no son más respetados ni tenidos por válidos, el régimen pelagra (Arendt, 2005b, p. 332). Según Montesquieu, el honor es el principio de la monarquía, la virtud el de la república y el miedo el de la tiranía.

simplemente en dos principios: mandar, para los gobernantes, obedecer, para los gobernados.¹⁸

El principio de acción es, según Arendt, uno de los “grandes descubrimientos” de Montesquieu, quien no se contentó con observar la estructura de las formas de gobierno sino que las elevó “al rango de colectividades históricamente actuantes” (Arendt, 2005a).¹⁹ Así, el gran descubrimiento de Montesquieu es que mediante su noción de principio hace referencia a colectividades que actúan, a algo que comparten en su actividad políticamente relevante tanto dominadores como dominados. La innovación, podemos sugerir, está en que no se detiene en la diferencia entre dominar y sufrir el yugo, pues aquí, limitados a los términos de la dominación, estamos ante dos situaciones opuestas y asimétricas: mandar y obedecer, actuar y padecer, dominar y ser dominado. El que se trate de una relación entre situaciones o actividades complementarias confirma la idea de que no pueden ser reducidas al solo principio de la dominación.

6. La observación de la experiencia totalitaria

Debemos revisar ahora la tercera deriva indicada por Abensour, aquella que lleva a Arendt a dar explicaciones de tenor psicológico cuando se enfrenta a experiencias dentro del totalitarismo que parecen plantear por sí mismas la pregunta de la servidumbre voluntaria. Para este análisis nos apoyaremos en un artículo de Martine Leibovici, destacada

¹⁸ Notemos que estas apreciaciones parecen confirmar las observaciones de carácter más general que H. Arendt hizo respecto del miedo, el cual podría ser tenido por el principio de “acción” que permitiría comulgar los motivos del mando y de la obediencia. Según señalaba ella, apartándose aquí de Montesquieu, el miedo como principio de acción es en realidad una contradicción en los términos, puesto que el miedo es justamente la desesperación ante la imposibilidad de actuar bajo regímenes tiránicos (Arendt, 2005b, p. 337). Desde este punto de vista, que va en la misma línea de la negación de toda entidad política a la obediencia que veíamos antes, el miedo no puede sostener, en virtud de su carácter negativo, regímenes opresivos, de modo que es necesario buscar algún otro principio que, acompañando el miedo, sirva para generar un tal sostén.

¹⁹ Este *segundo descubrimiento* de Montesquieu (el primero es la división de poderes) tal vez podría compartir el privilegio de los grandes descubrimientos subrayados por Arendt con la noción de juicio en Kant. (Cf. Arendt 2005b, pp. 329-331 y 2005a, pp. 172, 201, 205).

intérprete de la obra de Arendt, titulado “¿La impronta de la servidumbre sobre los sueños: más allá de la servidumbre voluntaria?”. Allí, la autora sugiere la hipótesis de que la experiencia totalitaria excede el enigma de la servidumbre voluntaria y que así habría sido percibido por Arendt (Leibovici, 1998b, pp. 156-157). Como consecuencia, y a diferencia de la tesis de Abensour, no se trataría de que Arendt no habría podido dar el paso que la hubiera puesto frente al enigma laboeciano en su examen del totalitarismo, sino de que ése no era el paso a dar dada la radical novedad de ese acontecimiento.

M. Leibovici propone la hipótesis según la cual el totalitarismo tal como Arendt lo entiende habría sobrepasado la historia de la servidumbre voluntaria intentando incluso destruir su dinámica propia. De ser así, no estaríamos ya ante la reactivación de la servidumbre voluntaria, ni siquiera bajo una nueva forma, sino ante la tentativa de aniquilar hasta la voluntad de servir, dada la proximidad que toda voluntad guarda en última instancia con el deseo de libertad. En efecto, parece sugerir esta autora, Arendt no se habría hecho la pregunta de La Boétie, porque habría visto en el totalitarismo un régimen que habría intentado erradicar la dinámica de la servidumbre voluntaria, su proximidad con la libertad (en el deseo cercano y a la vez contrario), al atacar no sólo la libertad sino “la misma fuente de la libertad” (Arendt, 1999a, p. 566), de modo que busca prescindir de la *voluntad* humana reemplazándola por el *movimiento* (Leibovici 1998b, pp. 156-157). Mientras que en la servidumbre voluntaria el tirano se impone como un Yo ideal y sin falla en el que convergen todas las miradas individuales, que ya no se ponen en contacto entre sí sino que orientan sus miradas a esa “imagen idealizada del cuerpo social” (lo que da lugar a ese combate por el Otro como si se tratara de un combate por sí mismo), en el totalitarismo hay un forzamiento [*effraction*] del yo y un dominio de su realidad y de sus relaciones privadas (que M. Leibovici halla en un análisis sobre los sueños) que impide ese movimiento hacia afuera –de los individuos al Yo ideal– propio de la servidumbre voluntaria (Leibovici 1998b, p. 169). Inmersos en el movimiento y ligados sin falla por el anillo de hierro que destruye toda espacialidad, no parece haber ni Yo ni Otro, ni interioridad ni exterioridad, nada que sirva como punto de apoyo y de referencia para experimentar el deseo o ejercer la voluntad. No podría

tratarse entonces de servidumbre voluntaria.

En vistas de este análisis, se trataría de dos hipótesis diferentes: la de La Boétie, que sirve para pensar la tradición tiránica, y la de Arendt (y Leibovici), que capta la singularidad sin precedente del totalitarismo. ¿Coinciden estas dos hipótesis con los dos puntos de vista que distingue M. Abensour, el de la servidumbre voluntaria y el de los arcanos de la dominación? Si nos atenemos a la argumentación de Leibovici, nuestra respuesta habrá de ser negativa. Con todo, habría en la posición de Arendt una negación al enigma de la servidumbre voluntaria, lo que nos llevaría a preguntarnos si eso no nos devuelve de algún modo a un pensamiento de los arcanos de la dominación, o bien, si no habría una tercera perspectiva. Podríamos incluso pensar en una combinación: el totalitarismo podría ser pensado según el enigma de la servidumbre voluntaria en sus etapas formativas, pre-totalitarias; pero habría llevado ese impulso de voluntad de servidumbre hasta su punto más extremo aprovechando la debilidad que allí alcanza la libertad para atacarla en sus propias fuentes.

Agreguemos, a favor de este argumento, que en la hipótesis de La Boétie puede figurarse la tiranía en forma de pirámide escalonada de dominación (Palayret, 1994), figura típica de la dominación que Arendt rechaza rotundamente para pensar el totalitarismo. Arendt observa que el totalitarismo es algo diferente, estructurado en capas concéntricas, más cercano a la metáfora de la cebolla (1996b, p. 109) o a la del “anillo de hierro” (1999a, pp. 565-566). Nuevamente, la cebolla es sólo capas, sin límites definidos, no recubre un núcleo, porque tal cosa no existe, y ninguna capa figura un límite definido con el exterior.

7. Conclusiones: otra respuesta posible

Antes de comenzar a concluir, quisiera señalar que la lectura que Abensour hace de Arendt, y la respuesta que da a la pregunta que aquí retomamos, me parecen destacables, agudas y con un apoyo suficiente en evidencia textual. Dicho brevemente, considero que la lectura y la respuesta de Abensour son correctas, o por lo menos las comparto en gran medida. Aquí sólo hemos propuesto que puede darse un matiz a la posición de Abensour y que, sobre esa base, puede elaborarse otro tipo de análisis igualmente correcto.

Luego de nuestro recorrido podemos replantearnos entonces la pregunta: ¿podemos establecer una proximidad entre Arendt y La Boétie? ¿Es posible pensar una cercanía entre estos dos grandes pensadores de la libertad? ¿O, como afirma Abensour, Arendt pierde de vista el enigma de la servidumbre voluntaria y, con él, un pensamiento de la dominación por fuera de la Tradición que reduce a ésta a la dominación, al solo y eficaz uso de recursos y engaños?

Según hemos argumentado, en las reflexiones sobre el poder en Arendt existe una dimensión, un giro, que permite pensar el poder con una *preeminencia* respecto de la dominación y la violencia, preeminencia que les resta eficacia a estas últimas. La violencia y la dominación dependen del poder de los hombres. Sin duda, lo hemos dicho también, Arendt mantiene, en primer lugar, una distinción tajante entre esos dos tipos de experiencia política. Pero esto nos indica la profundidad del pensamiento político de Arendt, un pensamiento que mantiene una vigilia atenta respecto de los acontecimientos y su singularidad y que sale al encuentro de esos acontecimientos ajena a toda pretensión de elaborar un sistema teórico o filosófico. La convivencia de la oposición irreductible entre poder y violencia y de la idea de preeminencia del poder da cuenta, en este sentido, de una mejor, más compleja, comprensión de la naturaleza del poder. En última instancia, como sugerimos al comienzo, si sólo el poder genera poder, la falta de poder, la impotencia, también ha de depender del poder.

La recuperación arendtiana del “principio de acción” de Montesquieu como un concepto que nos permite dar cuenta de las sociedades como “colectividades históricamente actuantes” va en el mismo sentido. Arendt no piensa aquí la dominación en sus propios términos: ni el miedo, ni la relación mando-obediencia, ni la diferencia entre dominantes y dominados, nos ayudan a comprender cómo se sostienen los regímenes opresivos. La noción de principio de acción, en la lectura de Arendt, nos obliga a restarle eficacia a los *arcana dominatis*. Es cierto que la “preparación” ideológica ocupa un lugar importante en *Los orígenes del totalitarismo*, pero también es cierto que es el acontecimiento totalitario el que parece llevar a Arendt, si seguimos a Leibovici en su análisis, a pensar la dominación política por fuera de las metáforas tradicionales del paradigma de la dominación: el movimiento de la ideología y el terror

no pueden ser pensados en términos de recursos de dominación y de pirámide de dominación. Una estructura en capas como de cebolla, un anillo de hierro, una tormenta de arena, son las metáforas que escoge Arendt para comprender aquello que fue más allá del dominio por las armas, de la jerarquía de mando-obediencia y del aislamiento propio del desierto tiránico. Y, por cierto, en su vigilia fenomenológica, Arendt no podría restar importancia, no podría reducir, a la existencia de mentiras ideológicas, del terror y de la presencia del miedo.

Queda señalar que el cotejo realizado entre Arendt y La Boétie a través de la lectura de Abensour exige que distingamos la *pregunta* por la servidumbre voluntaria de su *respuesta*. El enigma laboéciano, a nuestro entender, se condensa en la pregunta: ¿cómo pueden tantos hombres dejarse tiranizar por uno o unos pocos que no tienen más poder que el que se les da? Es aquí, en la pregunta, donde creemos que se puede encontrar la mayor afinidad entre Arendt y La Boétie. Quizá pueda decirse que nos falta el reconocimiento del hallazgo de la figura, la hipótesis, el enigma, de la servidumbre voluntaria. Que falta la expresión de asombro ante el escándalo de la razón, que da potencia al enigma de La Boétie y que se expresa en ese oxímoron llamado servidumbre voluntaria. ¿Pero realmente falta del todo este elemento? ¿No lo encontramos en el esfuerzo de Arendt por comprender lo incomprensible, por reconciliarse con una realidad irreconciliable, sin ceder en nada a cualquier reducción histórica o conceptual que amortigüe el choque con la realidad singular de los totalitarismos? ¿No es una variación del enigma de la servidumbre voluntaria esa otra pregunta destinada a permanecer sin respuesta -“¿Cómo ha podido suceder?” (Arendt, 1999a, p. 28)-, lo que mueve a Arendt a un esfuerzo sin par por comprender los elementos del totalitarismo? ¿Podía Arendt haber formulado la pregunta de la servidumbre voluntaria de otro modo, es decir, por fuera de la experiencia de los totalitarismos y los campos de concentración y exterminio masivos? A nuestro entender, debemos reconocer que sólo Arendt y unos pocos más mantuvieron, a la par de esa difícil indagación, una atenta vigilia respecto de las potencialidades del poder de los hombres y del lazo intrínseco entre política y libertad. ¿Por qué hay dominación y no libertad? Sin duda ésta ha sido una de las preocupaciones principales en el pensamiento de Arendt, y su respuesta fue el

intento de comprensión de la destrucción totalitaria de la libertad y la reconstrucción de la libertad y la política ocultada, entre otras razones, por la tradición del pensamiento occidental. Dicho brevemente: Arendt pensó el hecho de una dominación sin precedentes sin olvidar el poder potencial de los hombres.

En las respuestas, en cambio, la afinidad es menor. Pero esto se debe, antes que nada, a la potencia irreductible del enigma que, parafraseando a Abensour y Gauchet, está destinado a permanecer como enigma. Es en la respuesta donde La Boétie muestra, dijimos, la heterogeneidad del discurso filosófico: la verdad de la respuesta acerca el filósofo a la tiranía, no menos que la mentira del engaño dominador. De algún modo, Arendt compartía esta visión cuando lamentaba la lectura historiográfica que se hacía de sus “*Orígenes...*”, como si, en vistas de la historia anterior, el acontecimiento totalitario no podía no haber ocurrido. Pero Arendt no podía aceptar una hipótesis que planteara la cercanía del deseo de libertad con el deseo de servidumbre, como tampoco la idea de voluntad.²⁰ Ambas cosas le parecían ajenas a la pluralidad, carentes de espacialidad, y, por lo tanto, ajenas a la política.

Para concluir, si retomamos las citas de los epígrafes, podemos sugerir que La Boétie y Arendt nos proponen dos vías para plantear el enigma central de la política. Uno se pregunta por la existencia de la dominación, la otra, por la pérdida de la libertad. “¿Qué monstruoso vicio es entonces éste que la palabra cobardía no puede designar, para el cual toda expresión resulta insuficiente, que la naturaleza desconoce y el lenguaje se niega a nombrar?”, es la pregunta de La Boétie. “¿Existe hoy algo, no en el espacio exterior sino en el mundo y en los asuntos de los hombres sobre la tierra, que ni siquiera haya tenido un nombre?”, se pregunta Arendt, aludiendo al “tesoro perdido” de las revoluciones modernas. Ambos buscan el *nombre* de aquello que no debería poder ser. La Boétie propone la hipótesis de la servidumbre voluntaria; Arendt

²⁰ Anotemos apenas, ya que excede el tema de estas páginas, que, pese a lo afirmado, Arendt entiende que la voluntad implica, por definición, la dominación. Tener voluntad, querer algo, implica vencer la parte de nosotros (individuos, comunidades) que no quiere, que no tiene esa voluntad. Sin ese desdoblamiento entre querer-y-no-querer, la idea de voluntad no existiría. Esa idea de voluntad es la base de la idea tradicional de soberanía.

evoca el nombre de la “felicidad pública” (en la revolución estadounidense) y de la “libertad pública” (en la revolución francesa”). Pero ambos reconocen, a nuestro entender, el peso inconmensurable de las preguntas que se están haciendo, incomparable con las respuestas y los nombres que proponen. Como si reconocieran que es a la pregunta hasta donde pueden llegar, la respuesta –imposible para el filósofo que desprecie la tiranía– quedando en manos de la acción de los hombres libres.

Bibliografía

- Abensour, M. (1999). Hannah Arendt : la critique du totalitarisme et la servitude volontaire ? En Enriquez, E., *Le goût de l'altérité*. París: DDB.
- Abensour, M. (2006a). Du bon usage de l'hypothèse de la servitude volontaire ? *Réfractions, 17 (Pouvoir et conflictualités)*. París: Les amis de Réfractions.
- Abensour, M. (2006b). *Hannah Arendt contre la philosophie politique?* París: Sens & Tonka.
- Abensour, M. y Gauchet, M. (2002). Présentation. Les leçons de la servitude volontaire et leur destin. En de La Boétie, E, *Le Discours de la Servitude Volontaire*. París : Payot.
- Arendt, H. (1978). *The Life of the Mind*. San Diego-New York-London: Harcourt Brace & Company.
- Arendt, H. (1988). *Sobre la Revolución*. Madrid: Alianza Universidad.
- Arendt, H. (1989). Responsabilité personnelle et régime dictatorial (1964). En Arendt, H., *Penser l'événement* (trad. bajo la dirección de Claude Habib). París: Belin.
- Arendt, H. (1994). *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. Nueva York: Penguin Books.
- Arendt, H. (1996a). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Arendt, H. (1996b). ¿Qué es la autoridad? En *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península.
- Arendt, H. (1999a). *Los Orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- Arendt, H. (1999b). *Crisis de la República*. Madrid: Taurus.
- Arendt, H. (2005a). *Journal de Pensée*. (trad. Courtine-Denamy, S.). Ludz, U. y Nordmann, I. (Eds.). París: Editions du Seuil, [2002].
- Arendt, H. (2005b). *Essays in understanding 1930-1954. Formation,*

- Exile, and Totalitarianism*. Nueva York: Schocken Books.
- Hilb, C. (2000). Violencia y política en la obra de Hannah Arendt. *Postdata*, 6. Buenos Aires: Postdata.
- Isaac, J. C. (1993). Situating Hannah Arendt on Action and Politics. *Political Theory*, 21, nº 23, 534-540.
- Kupiec, A. y Tassin, E. (2006). *Critique de la politique. Autour de Miguel Abensour*. París: Sens & Tonka.
- La Boétie, E. de. (trad. en 1980). El discurso de la servidumbre voluntaria o el contra Uno. En *Etienne de La Boétie. El discurso de la servidumbre voluntaria. La Boétie y la cuestión de lo político*, Abensour, M. (dir. responsable). Barcelona: Tusquets Editores, [y ediciones francesas: *Le Discours de la Servitude Volontaire*, (2002), Petite Bibliothèque Payot (éd. Abensour, M.), París: GF Flammarion (présentation Simona Goyard-Fabre), 1983, París: Vrin, texto establecido y anotado por André y Luc Tournon, seguido de *Les paradoxes de la servitude volontaire*. Audegean, P., Dagron, T. et al., 2002, París].
- Lefort, C. (1986). Hannah Arendt et la question du politique. En *Essai sur le politique. XIX^e - XX^e siècles*. París: Éditions du Seuil.
- Lefort, C. (1999). Loi de mouvement et idéologie selon Hannah Arendt. En *La complication. Retour sur le communisme*. París: Fayard.
- Leibovici, M. (1998a). *Hannah Arendt, une Juive. Expérience, politique et histoire*. París: Desclée de Broumer.
- Leibovici, M. (1998b). L'emprise de la servitude sur les rêves : au delà de la servitude volontaire ? En *Modernité de la servitude*, Georges Navet (dir.). París: L'Harmattan.
- Martín, L. (2007). Preeminencia y potencialidad del poder en Hannah Arendt. El conflicto del poder, del número y de las armas. *Al Margen*, 21, 150-172. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Martín, L. (2008). Le mensonge organisé pendant la dernière dictature argentine. Penser la société avec H. Arendt. *Tumultes*, 30, 195-214. París: Editions Kimé.
- Montesquieu, Ch. L. S. de. (1748/1979). *De l'esprit des lois*. París: GF Flammarion.
- Palayret, G. (1994). L'énigme et le détour. Le pouvoir dans le *Discours de la servitude volontaire* de La Boétie. En Godard, J-Ch y

- Mabille, B. (dir.), *Le Pouvoir*, París: Vrin - Intégrale.
- Ricœur, P. (1989). Pouvoir et violence. En Abensour M. (dir.), *Politique et pensée. Colloque Hannah Arendt*. París: Payot.
- Tassin, E. (1994). Pouvoir, autorité et violence. La critique arendtienne de la domination. En Godard, J-Ch y Mabille, B. (dir.), *Le Pouvoir*. París: Vrin - Intégrale.
- Tassin, E. (1999). *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*. París: Payot & Rivages.