

CLAUDIA HILB

ABISMOS DE LA MODERNIDAD

*Reflexiones en torno a Hannah Arendt,
Claude Lefort y Leo Strauss*



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ECUADOR - ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - GUATEMALA - PERÚ - VENEZUELA

Primera edición en español, 2016

Hilb, Claudia

Abismos de la Modernidad : Reflexiones en torno a Hannah Arendt, Claude Lefort y Leo Strauss / Claudia Hilb. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2016.

278 p. ; 21 x 14 cm. - (Política y Derecho)

ISBN 978-987-719-112-7

1. Filosofía Política. I. Título.
CDD 320.01

Armado de tapa: Juan Balaguer

D.R. © 2016, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA DE ARGENTINA, S.A.
El Salvador 5665; C1414BQE Buenos Aires, Argentina
fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar
Carretera Picacho Ajusco 227; 14738 México D.F.

ISBN: 978-987-719-112-7

Comentarios y sugerencias: editorial@fce.com.ar

Fotocopiar libros está penado por la ley.

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión o digital, en forma idéntica, extractada o modificada, en español o en cualquier otro idioma, sin autorización expresa de la editorial.

IMPRESO EN ARGENTINA - *PRINTED IN ARGENTINA*
Hecho el depósito que marca la ley 11723

ÍNDICE

<i>Agradecimientos</i>	9
<i>Prólogo</i>	11
I. <i>Violencia y política en la obra de Hannah Arendt</i>	17
II. <i>Hannah Arendt: el principio del initium</i>	57
III. <i>Derecho natural e historia. Una introducción</i>	89
IV. <i>El filósofo y el soñador solitario. Algunas reflexiones acerca del Rousseau de Strauss</i>	141
V. <i>Arte de escribir y filosofía: Leo Strauss y la escritura esotérica</i>	175
VI. <i>Vosotros. Las personas del verbo (filosófico), o la “sutil corrupción” del lector de Leo Strauss</i>	195
VII. <i>Leyendo a Claude Lefort: tras el rastro de Leo Strauss</i>	217
VIII. <i>Hannah Arendt, Leo Strauss, Claude Lefort. Tres miradas sobre el abismo de la Modernidad</i>	251
<i>Procedencia de los textos</i>	275
<i>Índice de nombres</i>	277

AGRADECIMIENTOS

LOS TEXTOS reunidos en este libro contaron, a lo largo de su recorrido, con la ayuda invaluable de distintos amigos y colegas. Quiero agradecer, en particular, a Emilio de Ípola, Anabella Di Pego, Lorena Fuster, Luciano Nosetto, Matías Sirczuk y Agustín Volco por sus comentarios y observaciones en diferentes momentos del trayecto, y nuevamente a Matías y Luciano por su ayuda incondicional en la restitución de referencias cada vez que yo olvidaba su procedencia. Asimismo, quiero agradecer a todos los integrantes de los equipos de investigación UBACYT que he coordinado durante todos estos años por sus aportes permanentes a la discusión y el pensamiento, y a los fervientes estudiosos de Leo Strauss, por las reuniones de lectura de *Derecho Natural e Historia*. Mi agradecimiento también a la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA), a su Instituto de Investigaciones Gino Germani, y al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), instituciones que desde hace años, más allá de todos los vaivenes, me permiten dedicarme con alegría a la tarea de leer, pensar y escribir. Gracias, por fin, a Fondo de Cultura Económica y a su editora Mariana Rey, por su extraordinaria combinación de calidad humana y profesional, y por haber vuelto a confiar en mí. Y a Julia, siempre y porque sí.

PRÓLOGO

¿QUÉ PUEDEN tener en común Leo Strauss, Hannah Arendt y Claude Lefort, que permita justificar la reunión de los ocho ensayos de este volumen, escritos a lo largo de más de una década? Para hacer frente a esta pregunta, que imagino, tal vez sin razón, que podría hacerse un lector eventual, me propongo en esta breve introducción poner por escrito aquello que los ha reunido para mí, y que se aúna en lo que podría definir, para ser breve, como aquello sobre lo que piensan —el objeto, digamos malamente—, el modo en que lo piensan y tal vez, sobre todo, el cruce de este objeto y este modo con mi propia biografía.

Como probablemente surja del libro, y con mayor claridad de sus dos últimos ensayos, aquello que a mis ojos reúne en torno a una misma preocupación a estos tres autores es su interrogación tenaz de los problemas políticos y morales a los que nos ha confrontado el advenimiento de regímenes de dominación total inéditos. Estos deben ser comprendidos en el contexto de la disolución de las certezas con las que siglos anteriores hicieron frente a las perplejidades de la vida en común. Es decir, no solo el advenimiento de estas formas políticas de dominación, sino también nuestra dificultad de juzgarlas, se inscriben en un mundo que parece haberse deshecho de la necesidad o de la posibilidad de distinguir el bien del mal. Como sabemos, para Strauss esta interrogación tomará el camino del llamado a la reapertura de la denominada “querrela entre Antiguos y Modernos”, que tendrá por finalidad revisar el supuesto triunfo de la filosofía moderna por sobre la filosofía clásica —de una filosofía moderna que de la mano de sus retoños más exitosos en el siglo xx, el relativismo y el historicismo, ha decretado la imposibilidad de afirmar lo verdadero y lo falso, lo justo y lo injusto y, para lo que aquí nos interesa, la imposibilidad de juzgar

entre regímenes deseables e indeseables, buenos o corrompidos—. Para Arendt, a su vez, desde *Los orígenes del totalitarismo*, el desafío se presentará en los términos de comprender lo incomprensible, aquello para lo cual nuestra tradición no posee concepto; pero para esta autora comprender cómo fue posible que adviniera el mal en su forma del exterminio exige también interrogarse, al mismo tiempo, una vez que —en sus palabras de “La imagen del infierno”— ya “nadie que esté en sus cabales puede creer que la moralidad va de suyo”,¹ sobre los fundamentos de nuestra capacidad de juzgar. Claude Lefort, por último, desafiará la incapacidad de pensar lo político de quienes, ante las nuevas formas de dominación impuestas por los herederos de la Revolución Rusa, permanecen ciegos a lo que allí sucede, amparados en una filosofía de la historia que queriendo explicar todo, no deja ver nada. Su interpelación del entramado de sentido propio de la democracia moderna, sostenido en la disolución de las referencias de la certidumbre, se desplegará en la confrontación no solo con las verdades que sostenían la autoridad de la tradición, sino también y sobre todo con las nuevas certezas que pretenden encarnar los totalitarismos del siglo xx.

Así, en lo que refiere a lo que antes denominé precariamente “aquello sobre lo que piensan”, la interrogación de estos tres autores tiene que ver con la vocación compartida por hacer frente a los problemas políticos que se inscriben en la doble constelación de un mundo común que, habiendo establecido la imposibilidad de afirmar de manera definitiva la diferencia entre lo justo y lo injusto, ve surgir experiencias de dominación que exigen de nosotros que podamos juzgar. Y que así demandan que podamos elevar la pretensión de distinguir entre regímenes de opresión y regímenes de libertad, que seamos capaces de reponer las preguntas acerca de qué es la libertad, qué es lo bueno, qué es lo justo.

¹ Hannah Arendt, “Some questions of moral philosophy”, en *Responsibility and Judgement*, Nueva York, Schocken Books, 2003, p. 61.

Ahora bien, de lo que se trata, entonces, es de afrontar la cuestión acerca de cómo juzgar aquello para lo que no poseemos categorías bajo las cuales subsumir lo considerado —esto es, aquello que, para decirlo de modo algo paradójico, precisamente desafía nuestro juicio—. Y es en este punto que encuentro que lo que aúna a estos autores no menos que “aquello sobre lo que piensan” es también y sobre todo un modo de pensar; hacerlo sin prejuicios, afrontando el riesgo que implica. Podrá decirse no sin razón que una gran distancia separa el declamado retorno a los Antiguos de Leo Strauss, o su lectura de un Maquiavelo “maestro del mal”, del énfasis de Lefort en la relevancia del pensamiento maquiaveliano de la división como cifra de la aproximación a la comprensión de la política, y sobre todo, de la política en la modernidad democrática, y a ambos de la centralidad de la acción pública como *locus* de la libertad que, en clave arendtiana, puede reaparecer potencialmente con cada nuevo nacimiento, en la emergencia de hombres y mujeres en un espacio común de visibilidad. Más aún, como habrá de manifestarse en filigrana a lo largo del libro, y ya claramente explicitado en el ensayo “Hannah Arendt, Leo Strauss, Claude Lefort. Tres miradas sobre el abismo de la Modernidad”, aquello que para Strauss constituye la condena de la Modernidad a toda relación con la virtud representa, para Lefort, bajo la forma de la disolución de las marcas de la certidumbre y la destinación permanente a la interrogación, el aspecto más virtuoso en su configuración democrática, y ofrece por su parte, a ojos de Arendt, una posibilidad para la libertad, pero también para la aparición de formas inéditas de servidumbre. Lefort no dejará de enfatizar, a lo largo de su obra, que tanto Arendt como Strauss, a la vez que aciertan en subrayar los caminos por los que la Modernidad puede abrir a la tentación del totalitarismo, parecen ignorar, o soslayar, en su crítica, que este no representa la realización de las tendencias de la modernidad democrática, sino su destitución. Sin embargo, y no obstante estas y otras diferencias considerables, entiendo que encontramos en los tres autores la radicalidad de un pensamiento sin concesiones, sin

barandas (nuevamente, Arendt), capaz de afrontar como pocos el desafío de pensar, contra modas, prejuicios e ideologemas, los problemas fundamentales de nuestro tiempo. En esos modos, sin duda, no solo la distinta evaluación de la aventura democrática moderna sino también, con ella, la apreciación de la distancia entre lo que ha de decirse en voz alta o lo que solo debe decirse de manera velada, a puertas cerradas, separa a nuestros autores, y en este punto sobre todo a Strauss de Lefort o Arendt —aunque como intento mostrarlo en los últimos dos ensayos, esa distancia no está siempre allí donde la estamos buscando—.

Pero si, en última instancia, son estos y no otros los autores que pueblan este libro, probablemente no sea ajeno, como señalé más arriba, al cruce entre “aquello sobre lo que piensan” y el modo en que lo hacen, y mi propia biografía. Como he escrito en otras ocasiones, exiliada en Francia a fines de los años setenta, encontré en la obra y las clases de Claude Lefort las palabras con las que dar sentido a mi necesidad de reinterrrogar, desde un pensamiento de izquierda, las convicciones políticas que me habían habitado. Fue allí, en el seminario de Lefort, que comencé a interesarme en las ideas de Hannah Arendt —un nombre que veía resurgir en boca de Lefort, y que recordaba haber observado profusamente, sin nunca interesarme en él, en la biblioteca de mis padres—. Mis primeras lecturas de Arendt, realizadas de forma individual o con otros jóvenes compañeros, me provocaron si no rechazo, por lo menos perplejidad: nada de lo que escribía me resultaba por así decir naturalmente admisible. Pero el hecho de que Lefort le dedicara por entonces un seminario anual completo fue suficiente, primero, para que yo siguiera intentando encontrar en ella el interés que Lefort claramente manifestaba, y luego, poco a poco, para ir descubriendo por mí misma la extraordinaria fertilidad de un pensamiento capaz de horadar los límites de los sentidos anquilosados, ininterrogados, con los que nos orientamos, “naturalmente”, sí, en el mundo común. Mi conversión, por así llamarla, al entusiasmo con la obra de Arendt, fue gradual y

profunda, y desde entonces no he dejado de leerla, de interrogar su obra, de servirme de ella para pensar, de intentar comprender tanto adónde me lleva como a qué lugares no puede acompañarme, y a los que debo, entonces, acudir en otras compañías. Fue también en el seminario y en los escritos de Claude Lefort donde descubrí, aquí sí por vez primera, el nombre de Leo Strauss. Aun cuando Lefort manifestara muchas veces su disidencia con las tesis straussianas, las menciones de Strauss fueron siempre extremadamente elogiosas. Si mi incursión en la obra de Arendt había conocido ciertas dificultades iniciales, mi primer intento con Strauss fue, decididamente, un fracaso: como ya lo he dicho en alguna oportunidad, por entonces leí, sin entender gran cosa y con un sentimiento cercano a la indignación, una traducción al francés de *Derecho natural e historia*. Luego leí otros textos, algunos hasta creí entenderlos parcialmente. Solo muchos años después, ya en Argentina, decidí volver sobre Strauss, con el convencimiento de que si Lefort lo tenía en tan alta consideración yo debía por lo menos intentar entender qué hallaba en él. Tal vez la madurez, la insistencia o la reunión de ambas, hicieron que entonces sí creyera comenzar a comprenderlo poco a poco y, poco a poco también, fuera siendo cautivada por ese autor a la vez tan lejano a mi sensibilidad, y tan intenso, inteligente y libre de toda atadura a los prejuicios más habituales del pensamiento contemporáneo. Empecinada ya en comprenderlo con mayor profundidad, dediqué a Strauss el trabajo de mi tesis doctoral y, desde entonces, no he dejado de frecuentar su obra, que se ha integrado a mi reflexión en un diálogo triangular permanente con la obra de Lefort y de Arendt. Al mismo tiempo, si observo retrospectivamente ese recorrido, no puedo dejar de pensar que así como mi llegada al seminario de Lefort estuvo marcada por mi búsqueda de poner palabras a la necesidad de revisar mis convicciones sobre una izquierda dogmática, es probable que no fuera tampoco completamente ajena a este cruce biográfico que los dos autores —cuyo peso en mi trabajo posterior toman impulso en mi paso por ese seminario, esto es, Strauss y Arendt—, fueran ellos

mismos exiliados, como yo, y sobre todo, judíos de Alemania, obligados a emigrar por el nazismo, como lo fueron mis padres y los padres de mis padres.

Los ensayos de este libro exponen, a su manera, el diálogo que desde hace años he entablado con estos tres autores. Si bien han sido muchas veces escritos para responder a compromisos precisos —una conferencia, un prólogo, una mesa redonda—, su unidad responde, a mis ojos, a que cada vez busco encontrar en ese diálogo respuestas para mis propios interrogantes. En los dos primeros ensayos, dedicados a Hannah Arendt, me enfrento con las dificultades de pensar los límites de lo político, a partir de la interrogación de la relación entre política y violencia, entre política y fundación. Los ensayos III a VI, consagrados a Strauss, vuelven de distintas maneras sobre el núcleo de mi fascinación con este autor: su maestría en el arte de leer, y el modo en que, en el ejercicio de ese arte, nos enfrentamos a una crítica radical de la Modernidad que, no obstante las apariencias, no se circunscribe a la defensa anacrónica de un pasado remoto, sino que pone ante nuestros ojos algunos de los problemas político-teóricos más álgidos de nuestro tiempo. El ensayo VII prolonga mi propia lectura de Strauss en el diálogo, implícito o explícito, que Claude Lefort entabla con él en su obra, y exhibe asimismo los puntos de distancia que, entiendo, existen en el modo en que uno y otro hacen frente a los problemas en común que los ocupan. Por fin, el último ensayo establece un contrapunto entre los tres autores, Arendt, Strauss y Lefort, en el que aparece dicho de manera explícita lo que, por lo menos a mi entender, atraviesa el libro de principio a final. Esto es, el modo en que tres grandes pensadores políticos del siglo XX enfrentan en el pensamiento, con tenaz radicalidad, el abismo de la Modernidad.

I. VIOLENCIA Y POLÍTICA EN LA OBRA DE HANNAH ARENDT

¿SE PUEDE pensar la violencia? ¿Se puede juzgar la violencia? Estas son las preguntas que, al amparo de una lectura de la obra de Hannah Arendt, imprimen su rumbo a las páginas siguientes. El fenómeno de la violencia, y de su relación con la política, parece por momentos impermeable a la reflexión *política*, y parece estar condenado a ser subsumido en una reflexión de tipo moral, reprobatoria de toda acción en que un hombre o un grupo de hombres ejerce violencia sobre otro(s) —trátese de un tiranicidio, una revuelta popular, el asesinato de un ciudadano por parte de bandas estatales o paraestatales, o un asalto seguido de muerte— o a una valoración en términos de la mejor adecuación de medios a fines, siendo los fines —y no los medios— los únicos susceptibles de participar en ese caso de un análisis propiamente político.

Que esas dos dimensiones de análisis para un pensamiento político de la violencia son insatisfactorias lo muestra, creo yo, la imposibilidad que de ellas se deriva para hurgar en el interior mismo del fenómeno de la violencia. La condena moral, que borra la huella de toda diferencia entre formas de violencia —política e impolítica, pero también de distintas formas de violencia política—, y la remisión a los fines, que deja incólume la categoría medios/fines como constitutiva de la política, solo parecen permitirnos sumir la necesidad de pensar la violencia en un océano de indiferenciación y de opacidad.

No estoy muy segura de que la lectura que propongo del lugar de la violencia en la obra de Arendt pueda romper esa opacidad. Pero aun así, he considerado que el tránsito a través de su obra podía ser un camino fértil para avanzar en tal dirección, dado que pocos autores han insistido como ella en la necesidad

de distinguir radicalmente la violencia del poder y el poder de la dominación, y cerrar así la vía habitual a un pensamiento en términos de medios y fines. Digo aquí, al principio de este texto, que al final tal vez sean más los interrogantes que las certezas que este recorrido nos deja. Pese a ello, confío que, en el camino, algunas de las razones de la dificultad que tiene el pensamiento político por penetrar el tema de la violencia puedan emerger con mayor claridad.

PODER, VIOLENCIA, ACCIÓN

El lugar de la violencia en la obra de Arendt puede ser abordado desde diferentes ángulos: en primer lugar, a partir de la distinción entre violencia y poder, tal como se sostiene en diversos textos, pero muy especialmente en *Sobre la violencia* y *La condición humana*.¹ allí, en el contexto de la elaboración de una noción del poder y de la acción política que se opone a la tradición que identifica poder y dominación, Arendt delinea en grandes trazos la distinción entre su concepción del poder y de la violencia.

En paralelo con esta distinción y apoyada en ella puede también rastrearse la temática de la violencia en la crítica arendtiana de la deriva moderna de la vida en común: el diagnóstico de Arendt nos enfrenta a un mundo en que la capacidad más alta del hombre —su capacidad de actuar, de iniciar algo nuevo— parece cada vez más marginal, y ante todo excluida del lugar de tramitación de los asuntos comunes: no se trata ya, para el mundo moderno, de reproducir la posibilidad de la acción libre, de engendrar y sostener la posibilidad del hombre como actor, sino de reproducir su capacidad de productor, cuando

¹ Hannah Arendt, *On Violence*, Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1970 [trad. esp.: *Sobre la violencia*, en *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, 1973] y *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958 [trad. esp.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993].

no simplemente su condición de mecanismo biológico, su vida desnuda.

Este diagnóstico de la Modernidad se abre en dos direcciones, en lo que concierne al tema de la violencia: por una parte, señala un desplazamiento de la violencia en la vida en común desde la esfera de lo privado y de lo social a lo público-estatal; y en paralelo, indica el desplazamiento de lo que, siguiendo a Arendt, podemos llamar “el sentido de la política”, desde un fin en sí mismo, en tanto la política corresponde a la presentación de la posibilidad misma de la acción libre, hacia un medio para la conservación de la vida. En este segundo desplazamiento asistimos a la marginación de la capacidad del hombre como actor en beneficio del hombre considerado como productor o reproductor-consumidor. Estamos ante la presencia, por ende, del ocaso del hombre en su capacidad más elevada, la capacidad de actuar en la dimensión política.

Desplegados, entonces, muy someramente los distintos caminos de una reflexión sobre la violencia en la obra de Arendt, podemos sintetizarlos así:

1. Debemos restaurar una tradición del pensamiento que nos permita pensar el poder fuera de las categorías propias de la dominación. Es solo en esa medida que podremos ganar el terreno para una crítica *política* de la violencia.
2. La deriva del mundo moderno ha desplazado la violencia del ámbito privado o semiprivado al ámbito de lo público estatal, esta deriva ha tornado verdadera de alguna manera la concepción que ve en la política solo un medio para un fin extrínseco, abriendo el camino para la omnipresencia pública de la violencia y para la interrogación acerca del sentido mismo de la política.
3. Paralelamente, el avance de lo privado y lo social ha desplazado a la acción, es decir, a aquella capacidad que, en una concepción no instrumental de la política, es propiamente política. La deriva señalada en el punto anterior tiene por corolario el ocaso del actor y su sustitución por el hom-

bre en tanto productor y consumidor. En el contexto de ese diagnóstico puede resurgir la pregunta acerca del carácter político de la acción violenta.

El presente recorrido por el tema de la violencia en la obra de Arendt pretende restituir el sentido de los desarrollos arendtianos en los textos en que la violencia aparece asociada no tanto a la ejercida desde el Estado —ya sea bajo la forma del terror o bajo la forma del monopolio estatal de la fuerza—, sino a una de las dimensiones de la condición humana, de la condición del hombre en tanto actor.² La hipótesis que quiero desarrollar —hipótesis surgida al calor de la lectura de estos textos, y de sus dificultades— es que la combinación de los tres puntos arriba enunciados colocan la lectura de la violencia en Arendt en una situación tal vez algo paradójica, o, en todo caso, en un lugar que no es exactamente el esperado a priori; partiendo de una postura en que la violencia es *per se* ruinosa de la política —en que la violencia es *lo opuesto* del poder—, el diagnóstico de la crisis moderna de la política nos coloca en el umbral de una concepción que ve en la acción violenta el remedo de una de las últimas formas —una forma que Arendt estima desviada, incompleta— de la capacidad del hombre como actor. Y que, al mismo tiempo, esa forma desviada, ese remedo, lleva inexorablemente a profundizar la crisis de la política. Quiero anticipar también que en ese desarrollo la posibilidad del juicio acerca de la violencia no está dispuesta a ceder a la tentación de una justificación en fun-

² En el desarrollo de Arendt, tal como intento restituirlo aquí, el poder aparece a la vez como opuesto a la violencia y a la dominación. Simultáneamente, la violencia sería un instrumento para la dominación, pero no sería el único. Tal vez, para clarificar estas relaciones, corresponda oponer poder a dominación cuando ponemos el acento en la forma de gobierno, y poder a violencia, en la descripción fenoménica de las formas de acción o de comportamiento. En ese sentido, me interesa aquí sobre todo la relación entre poder y violencia, y me desentenderé cada vez que sea posible de la relación poder/dominación, es decir, del problema de la dominación violenta o de la violencia estatal.

ción de sus objetivos: aquí también el juicio arendtiano nos conduce a una posición a la vez de una fragilidad y de una profundidad notables.

Poder y violencia

Abordemos, entonces, el primer punto que concierne a la relación que establece Arendt entre poder y violencia. Como es sabido, esta distinción aparece desplegada en su mayor extensión en *Sobre la violencia*, donde retoma y desarrolla la diferencia entre poder, violencia, fortaleza,³ fuerza y autoridad, anunciada ya años antes en *La condición humana*. Estas distinciones, señala Arendt, solo pueden aparecer ante nosotros si rompemos con la tradición que ha identificado el poder con la dominación, y que en consecuencia ha subsumido estos términos indiferenciadamente como manifestaciones más o menos virulentas del poder. Si concebimos el poder en términos de mando y obediencia, de dominación del hombre por el hombre, entonces la autoridad, la fuerza o la violencia no podrán aparecer sino como formas más o menos feroces de garantizarlo. Sin duda, esa tradición tiene sus cartas de nobleza: remite tanto al poder absoluto tal como aparece en Bodin o Hobbes, como también a la terminología griega que define las diferentes formas de gobierno según sean uno, varios o muchos los hombres que ejercen su dominio sobre otros hombres, o al legado judeocristiano que concibe la ley como mandato y, por qué no, también a las convicciones científico-filosóficas modernas que nos hablan de un instinto innato de dominación.

³ Traduzco *strength* por “fortaleza”, en lugar de utilizar el término “potencia” empleado por los traductores de la versión en español de *On Violence*. El término “fuerza”, que parecería el más indicado para conservar el sentido de *strength*, es el empleado para traducir *force* y preferí no aumentar la confusión cambiándolo de lugar.

Pero Arendt afirmará la existencia de otra tradición de pensamiento del poder, de otra manera de pensar y decir el poder:⁴ la tradición que identifica la esencia del poder con la opinión y el número —con el consentimiento y la pluralidad—. “Todas las instituciones políticas son materializaciones de poder; se petrifican y caen en cuanto el poder vivo de la gente deja de sostenerlas” sostiene en *Sobre la violencia*;⁵ es de esta manera, agrega, que debemos entender a Madison cuando sostiene que “todo gobierno descansa en la opinión”.⁶ También esa forma de decir el poder puede reivindicar su filiación: en la noción de *isonomía* con que los atenienses se referían a la constitución de la ciudad-estado, en la comprensión del gobierno bajo la forma de la *civitas* romana, se dibuja, argumenta Arendt, una relación con el poder que no identifica a este con el dominio ni a la ley con el mandato. El gobierno de la ley se asienta allí en el poder de los hombres, y las leyes regulan la acción entre los hombres que han consentido a esa regulación. Las leyes no son concebidas como imperativas sino como directivas: si bien corrientemente se habla de obediencia a las leyes, lo que está en juego es el sostén de leyes asentadas en el consenso respecto de su existencia.⁷ No hay en esa concepción continuidad alguna entre obedecer a la orden de un asaltante y consentir a que la acción conjunta sea regulada por leyes: la esencia del poder y de la ley no se dejan pensar en términos de mando y obediencia.

Desligando el poder de la dominación, sostiene entonces Arendt, restablecemos las condiciones para el surgimiento de la distinción entre poder, fortaleza, fuerza, autoridad y violencia. Acompañemos su lectura cuando dice “ceder brevemente a la tentación” de redefinir estos conceptos:⁸ “el *poder* corres-

⁴ Para el tratamiento del tema del poder, véase en particular Hannah Arendt, *The Human Condition*, *op. cit.*, pp. 199-207.

⁵ Hannah Arendt, *On Violence*, *op. cit.*, p. 41.

⁶ *Federalist*, núm. 49, citado en Hannah Arendt, *On Violence*, *op. cit.*, p. 41.

⁷ Véase Hannah Arendt, *On Violence*, *op. cit.*, p. 97, apéndice XI.

⁸ Esta redefinición no es, sin duda, nueva para sus lectores: el poder, “la capacidad humana de actuar concertadamente” (Hannah Arendt, *On Violence*,

ponde a la capacidad humana [...] de actuar concertadamente”, “pertenece a un grupo, y sigue existiendo solo mientras el grupo se mantiene como tal”; la *fortaleza* “es la propiedad inherente a un objeto o una persona y pertenece a su carácter”, “la fortaleza, incluso la del individuo más fuerte siempre puede ser superada por el poder de muchos”; la *fuerza* designa “la energía liberada por movimientos físicos o sociales”; la *autoridad* puede estar depositada en personas o en cargos, y se caracteriza por “el reconocimiento indiscutido de quienes han de obedecer; no necesita ni coerción ni persuasión”; la *violencia*, por último, “se distingue por su carácter instrumental”, y sus implementos sirven para multiplicar la fortaleza natural, a la cual se asemeja fenomenológicamente.

No se trata por cierto, señala Arendt, de compartimentos estancos: así, el poder institucionalizado requiere cierto reconocimiento de autoridad; la violencia puede ser puesta al servicio de una estructura de poder gubernamental —puede ser un instrumento de esta—. Y aún así, puede decirse que esa violencia se incrementa cuando el poder disminuye: la violencia aparece cuando el poder se encuentra amenazado. “No alcanza con decir que poder y violencia no son lo mismo. Poder y violencia son contrarios; donde uno gobierna en forma absoluta, el otro está ausente.”⁹

op. cit., p. 44) ya ha sido distinguida de la fortaleza y la violencia en *La condición humana* (Hannah Arendt, *The Human Condition*, *op. cit.*, pp. 202-204). Es cierto que aquí todavía tiende a equiparar fuerza y violencia, a las que distingue en *Sobre la violencia*, pero esta distinción, en que la fuerza es ante todo fuerza de la naturaleza, no es significativa para su desarrollo del tema. En cuanto a la noción de autoridad, es objeto de tratamiento particular en “¿Qué es la autoridad?”, incluido en *Entre el pasado y el futuro*, como así también en otros textos de ese mismo libro y en *Sobre la violencia*, donde articula gran parte de la reflexión arendtiana acerca de la Revolución Americana; también en este libro encontramos las premisas de la reflexión sobre la violencia, y de su distinción con el poder. Estas distinciones, y en particular su tratamiento del poder como acción conjunta de los hombres, es el eje sobre el cual gira toda la reflexión política de la autora a lo largo de su obra.

⁹ Hannah Arendt, *On Violence*, *op. cit.*, p. 56. Para las citas precedentes, véase de esta misma obra pp. 44-47. No puedo extenderme aquí en el desarrollo

Ciñámonos, entonces, a la distinción entre poder y violencia: si concebimos el poder como aquello que se asienta en la potencialidad del actuar unos-con-otros, si un gobierno poderoso es aquel que se sostiene sobre el consentimiento, es fácil entender que la dominación por medio de la violencia puede ser un sustituto del poder, pero nunca uno de sus medios: es allá donde el poder no es posible —donde no se dispone del acuerdo del número— que la violencia aparece como un medio para el gobernante, y, en ese sentido, “la tiranía, como lo descubrió Montesquieu, es por ende la forma de gobierno más violenta y menos poderosa”.¹⁰ El poder surge de la acción conjunta de los hombres y depende del número; la violencia, que descansa en implementos, puede en cierto modo prescindir de él. “La forma extrema de poder es Todos contra Uno, la forma extrema de la violencia es Uno contra Todos.”¹¹

Pero no solo son poder y violencia en última instancia contrarios, considerados en su concurrencia a una forma de gobierno. Poder y violencia son conceptualmente de carácter diferente: así como el poder es la esencia de todo gobierno, la violencia, siendo instrumental por naturaleza, no puede ser esencia sino solo medio para un fin extrínseco. El poder, siendo la condición misma de la acción común, es su fin en sí mismo¹²

que hace Arendt de estos conceptos centrales en su obra. Sin duda, las definiciones mismas podrían ya ser objeto de problematización. Pero me propongo tomarlas sin interrogarlas en sí mismas, para intentar ver de qué manera se van “ensuciando” en los propios textos de Arendt, muchas veces, creo yo, a espaldas de su autora.

¹⁰ Hannah Arendt, *On Violence*, *op. cit.*, p. 41.

¹¹ *Ibid.*, p. 42. Tal vez la violencia que triunfa derrotando todo poder puede asentarse como Terror: tal sería la forma de gobierno que correspondería a una violencia triunfante que no abdicara del control. Aunque, en última instancia, Arendt parece considerar que ninguna forma de gobierno puede prescindir completamente del poder, de una organización del consenso.

¹² En *La condición humana* Arendt señala cómo hablar de la acción en términos de “un fin en sí mismo” refleja ya la dificultad de pensar fuera de la lógica instrumental de medios y fines. Más justo sería, según ella, pensar la acción en los términos aristotélicos de *enérgeia* (actualidad), como *ateleis* (que no persiguen fin alguno) (Hannah Arendt, *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 206).

y no necesita justificación; el poder es inherente a la existencia de una comunidad política, *es* la actualidad misma de la existencia de una comunidad política. La violencia, en cambio, como todo medio, no tiene su fin —y por ende su justificación— sino fuera de ella misma.¹³ Y sabemos ya que en la concepción arendtiana ese fin no puede nunca ser la generación de poder: la violencia puede ser un medio para la dominación, pero no puede ser nunca un medio a través del cual se instituye poder. La violencia puede destruir poder, o asentarse en su ausencia —en la impotencia—, pero no puede generarlo. Solo el poder como potencialidad —solo la acción conjunta de los hombres— genera poder.

Llegados a este punto del recorrido sabemos que, para Arendt: i) violencia y poder son, políticamente hablando, opuestos; ii) la violencia es medio para un fin extrínseco; iii) la violencia no puede generar poder (es decir, la generación de poder no puede ser ese fin). Pero debemos aún formular ciertas preguntas que no están contestadas tan expresamente: ¿a qué fin sirve la violencia en tanto medio?; ¿de qué dimensiones de la condición humana participa la actividad violenta?; ¿debemos pensarla como fabricación —medios/fines— o remite ella pese a todo a la acción? En la indagación que abren estas preguntas no se debe descartar que la dicotomía violencia/poder, tan poco problemática en una primera instancia, vaya adquiriendo mayor complejidad.

Violencia y acción

“La violencia, como toda acción, cambia el mundo”, sostiene Arendt en *Sobre la violencia*.¹⁴ En ese pasaje, como en muchos otros, la violencia parece situarse claramente como un tipo de

¹³ Hannah Arendt, *On Violence*, *op. cit.*, p. 51.

¹⁴ *Ibid.*, p. 80.