



Maestría en Ciencias Humanas, opción Filosofía Contemporánea

Tesis para defender el título de Magíster en Ciencias Humanas, opción Filosofía
Contemporánea

“El concepto de poder en Hannah Arendt: la ruptura con la tradición”

Autora: Fiorella Pena Fusco

Director de tesis: Gustavo Pereira

Montevideo, julio de 2024

Montevideo, 01 de julio de 2024

Estimados miembros de la CAP de la FHCE:

Por la presente dejo constancia que avalo para ser presentada para su defensa a la tesis de Fiorella Pena Fusco titulada “El concepto de poder en Hannah Arendt: la ruptura con la tradición”.

Sin otro particular, los saluda

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Gustavo Pereira', enclosed within a hand-drawn oval shape.

Gustavo Pereira

*Para mamá, papá y Ale.
En ese orden y viceversa.*

Índice

Resumen.....	VI
Palabras clave.....	VI
Abstract.....	VII
Keywords.....	VII
Agradecimientos.....	VIII
Introducción.....	11
CAPÍTULO I.....	15
Idea clásica de <i>poder</i>	15
El poder en Thomas Hobbes.....	16
Origen y legitimidad del poder hobbesiano.....	19
El poder en Max Weber.....	25
Origen y legitimidad del poder weberiano.....	27
Las concepciones tradicionales del poder y la visión arendtiana.....	32
CAPÍTULO II.....	35
La condición humana.....	35
El espacio de aparición.....	35
Lo privado y lo público.....	37
La vita activa.....	39
Labor.....	40
Trabajo.....	42
Acción.....	45
CAPÍTULO III.....	48
La idea arendtiana del poder.....	48
El poder.....	48
Características del poder en la teoría arendtiana.....	57
El poder y la libertad.....	70
CAPÍTULO IV.....	75
La violencia y el poder.....	75
La violencia y su vínculo con la política.....	76
Sobre la violencia.....	79
Quién gobierna a quién.....	82
La violencia en el plano normativo.....	87

Violencia, poder y una nueva concepción de lo político	90
Sociedad de masas y violencia.....	95
La desobediencia civil.....	97
Pensar la violencia desde los extremos	100
La violencia en el mundo contemporáneo y el futuro.....	106
CAPÍTULO V	111
Autoridad y revolución	111
¿Qué es la autoridad?.....	111
Autoridad y legitimidad	115
Revocabilidad de la autoridad.....	117
Autoridad, violencia y poder.....	118
Crisis de autoridad en el mundo contemporáneo	122
Autoridad fundacional: las revoluciones.....	125
Las revoluciones	127
Construcción de poder después de los espacios revolucionarios	128
CAPÍTULO VI.....	131
Entre el pasado y el futuro	131
La ruptura con la tradición.....	132
El poder comunicativo	145
El poder como acción colectiva	153
Conclusiones	162
La promesa de la política	165
Bibliografía	168

Resumen

La presente tesis, titulada "El concepto de poder en Hannah Arendt: la ruptura con la tradición", aborda los principales aspectos del pensamiento de la autora sobre el poder y cómo lo construye a través de su obra. Esta investigación destaca el aporte de la autora a la filosofía política contemporánea. Se considera especialmente relevante la ruptura paradigmática que supone su forma de vincular al poder con la violencia.

En la primera parte se presentan los aportes sobre el poder de Thomas Hobbes y Maximilian Weber, por considerarlos como exponentes paradigmáticos del pensamiento tradicional sobre el tema. Posteriormente, mediante el análisis de la obra de Hannah Arendt, se entablan relaciones de influencia teórica, de viraje en la perspectiva y de reestructuración del abordaje, en relación a los dos autores mencionados. Se fundamenta la oposición entre la visión tradicional sobre el poder, que es la que prima en el sentido común y el pensamiento filosófico, y la arendtiana.

La autora presenta al poder como una construcción colectiva, en la cual los individuos actúan y elaboran discursos en el ámbito público, que sólo se sostiene en tanto el grupo se mantiene unido. Esta es su primera oposición con el pensamiento tradicional, que concibe al poder como posesión individual.

Arendt, además, opone el concepto de poder al de violencia. En la equiparación tradicional de poder y dominio, la violencia es un elemento fundamental para la imposición de la propia voluntad sobre los otros. Esta es su segunda oposición fundamental con el pensamiento tradicional.

Mediante un enfoque metodológico hermenéutico y comparativo, esta tesis presenta la teoría arendtiana como una innovación disruptiva en la filosofía política contemporánea, resaltando sus contribuciones, los desafíos que plantea y la preeminente originalidad de su análisis.

Palabras clave

Poder, Hannah Arendt, Thomas Hobbes, Max Weber, Filosofía Política, Tradición, Autoridad, Naturaleza Humana, Condición Humana, Dominación, Acción.

Abstract

This thesis, titled "The Concept of Power in Hannah Arendt: Breaking the Tradition," addresses the core aspects of the author's idea on power and how she develops them throughout her writings. This research underscores Arendt's contribution to contemporary political philosophy, particularly her groundbreaking departure in linking power with violence.

The first section examines the perspectives of Thomas Hobbes and Max Weber, viewed as paradigmatic figures in traditional thinking on power. Subsequently, through an analysis of Hannah Arendt's writings, it establishes connections in terms of theoretical influence, shifts in perspective, and a restructured approach compared to these two thinkers. The thesis emphasizes the contrast between the conventional understanding of power prevalent in the common sense and in the philosophical discourse, and Arendt's distinctive viewpoint.

Arendt portrays power as a collective construct, in which individuals act and shape discourses in the public sphere, sustained only as long as the group remains cohesive. This stands in direct contrast to traditional views that conceive of power as individual possession.

Moreover, Arendt opposes the concept of power to that of violence. In the traditional equalization of power with domination, violence serves as a critical means of imposing one's will on others. This represents her second fundamental departure from traditional thought.

Using a hermeneutic and comparative methodological approach, this thesis presents Arendt's theory as a disruptive innovation in contemporary political philosophy, highlighting its contributions, the challenges it presents, and the distinctive originality of her analysis.

Keywords

Power, Hannah Arendt, Thomas Hobbes, Max Weber, Political Philosophy, Tradition, Authority, Human Nature, Human Condition, Domination, Action.

Agradecimientos

Esta tesis comenzó a gestarse hace diez años. Ni cerca de lo que es hoy en día, pero con la misma fascinación por la temática y su reflexión. Tuve que vivir experiencias fundamentales, por fuera del campo académico, para madurar las ideas y volver a ella con una visión más adulta y crítica. El proceso fue largo e intrincado, pero regocijante. Por suerte no tuve que transcurrirlo en soledad, y por eso quiero comenzar esta tesis agradeciendo a quienes me acompañaron, para llegar a este momento.

En primer lugar, quiero agradecer a todos los docentes apasionados y comprometidos, que a lo largo de mi carrera académica me compartieron su saber y su motivación, para seguirme adentrando en el maravilloso mundo de la Filosofía.

A mi padre, que me contagió sus ganas de saber e investigar sobre cualquier cosa que sonara remotamente interesante, que me contó miles de historias, haciendo que cualquier tema fuera una oportunidad para aprender, y que me enseñó que nunca se es demasiado viejo para seguir persiguiendo el saber.

A mi madre, que me escuchó hablar de todos los temas posibles, le interesaran o no, y que me acompañó con palabras de aliento y su amor incondicional en todos los retos que me propuse superar.

A la mejor persona que conozco, mi esposo Alejandro, que es una fuente inagotable de apoyo y conversación, y que puede hacerme reír cuando la realidad parece de lo más adversa, y pensar cuando mis afirmaciones testarudas quieren reducirla a axiomas indiscutibles.

A toda mi familia, de sangre y política, especialmente a mis hermanos, que me apoyan desde siempre en cualquiera de mis metas.

A Agustina, Florencia y Rodrigo, con quienes nos festejamos mutua y genuinamente los logros alcanzados en todos los ámbitos de nuestra vida, y con quienes siempre vale la pena conversar de cualquier cosa.

Agradecer también a la Agencia Nacional de Investigación e Innovación, que confió en mi visión sobre el tema, y me dio las condiciones para llevar adelante la ardua tarea de pensar y hacer la tesis.

A la Universidad de la República, particularmente a la Facultad de Humanidades, que son un espacio de aprendizaje y construcción de conocimiento, y que trabajan incansablemente para ser un ámbito accesible para todos los ciudadanos de este hermoso país, independientemente de su origen socioeconómico.

Finalmente, pero no menos importante, al Dr. Gustavo Pereira, cuya guía y apoyo fueron fundamentales para llevar a cabo esta tarea. La generosidad académica es algo que lamentablemente no siempre está presente, por eso toparse con un docente con una excelente formación, pero a la vez comprometido y generoso, es muy gratificante e impulsa a seguir.

Espero que esta tesis sea un -humilde- aporte a la construcción del conocimiento filosófico de nuestro país, y que yo pueda, desde las aulas, inspirar a más estudiantes a interesarse por estos temas, que son fundamentales para la construcción de una sociedad más justa e igualitaria.

Introducción

La filosofía política considera al *poder* como fundamental, y esto se evidencia en los numerosos teóricos que lo han presentado como central en sus sistemas de pensamiento. Sin embargo, su relevancia se ha jerarquizado en la producción filosófica contemporánea, principalmente la del siglo XX, en el que la discusión sobre la naturaleza del poder político ha proliferado y se ha abordado desde distintas perspectivas. No obstante, la amplia mayoría de las teorías comparten un elemento común: la idea subyacente de que poder equivale a dominación. Esta noción se consolidó en la Filosofía Moderna, y tras años de desarrollo y el aporte de diversos intelectuales, logró instalarse en el sentido común de las personas y del pensamiento filosófico. Esto hace que tanto quienes aspiran al poder, como quienes teorizan sobre él, compartan una idea básica, que está instalada en el imaginario colectivo: tener poder es imponerse sobre otros. La postura de Hannah Arendt sobre el tema introduce una visión revolucionaria e innovadora, que permite pensarlo desde otra perspectiva.

Se plantearon como objetivos de esta investigación:

Objetivos generales:

- Diferenciar el concepto que Hannah Arendt tiene sobre el poder de la concepción tradicional sobre el mismo.
- Contribuir a la reconstrucción sistemática de la noción de poder en Hannah Arendt y a entablar una relación entre éste y su concepción antropológica.

Objetivos específicos:

- Problematizar la relación de la violencia y el poder en la política, y el modo en que estas dos dimensiones se vinculan en la obra de Arendt.
- Diferenciar la conceptualización arendtiana del poder de las realizadas por Hobbes y Weber, considerando sus interpretaciones más comúnmente aceptadas.

- Mostrar en qué medida este nuevo concepto arendtiano de poder es fértil, valioso, y permite explicar fenómenos o experiencias que el concepto tradicional no posibilita.

La hipótesis desde la que partió la investigación fue que en la obra de Hannah Arendt se plantea una construcción de la idea de poder que es inédita, en relación a las ideas de la tradición filosófica anterior a ella, y a las concepciones intuitivas que se tienen en la sociedad sobre el poder, producto de la influencia en el imaginario colectivo de las teorías clásicas. La construcción de este concepto en esta autora permite visualizar otras dimensiones no consideradas del mismo, y profundizar en elementos de este que nunca antes se habían estudiado en la historia de la filosofía.

La disrupción de las ideas arendtianas, en el contexto de homogeneidad del pensamiento filosófico sobre el poder, es lo que motivó la investigación para esta tesis. El problema abordado se centra en cómo Arendt construye su teoría del poder, con énfasis en los elementos que implican la ruptura con la tradición filosófica. Para ello, se realizó un análisis de dos teóricos que fueron fundamentales en la construcción clásica de la idea de poder: Thomas Hobbes y Maximilian Weber.

Este estudio busca contribuir al desarrollo de la filosofía política en nuestro país. Se espera, también, que esta investigación aporte al estudio teórico de Hannah Arendt y su relevancia filosófica y política, y que pueda servir como insumo para investigaciones posteriores sobre la temática.

El marco teórico para estudiar la ruptura del pensamiento arendtiano con la tradición se construye a partir de los planteos sobre el tema de los dos autores mencionados. En sus doctrinas se equipara al poder con la dominación y a su ejercicio con la violencia. Ambas premisas son ampliamente aceptadas por la tradición y reflejan la concepción predominante sobre el poder a nivel filosófico, político y sociológico. En contraposición a estas ideas es que se erige la teoría arendtiana del poder, que es presentada desde distintas perspectivas a lo largo de los demás capítulos, abarcando gran parte de su obra. Esta filósofa plantea que el poder permite pensar las relaciones políticas y sociales desde otra óptica, poner en relevancia la pluralidad en la construcción política y proponer mecanismos de

acción política que se fundamenten en la creación de un espacio público en el que se edifique el poder de manera colectiva.

La metodología de investigación que se utilizó en esta tesis es la de la reconstrucción conceptual y proyección normativa de los conceptos centrales del objeto de investigación. Para ello se partió de la revisión bibliográfica, siendo distintos tipos de documentación escrita (libros, artículos, papers, escritos en general) las fuentes para la reflexión conceptual. Su centro fue el análisis de estas ideas, con el que se persiguió el objetivo de clarificar todas las aristas del concepto de poder en los autores mencionados, profundizando especialmente en la obra de Hannah Arendt. En la revisión de la literatura filosófica de los autores se utilizó la metodología hermenéutica, para la interpretación y comprensión de las diversas obras. La búsqueda fue la de la comprensión particular de cada escrito, pero, sobre todo, la reconstrucción conceptual a lo largo del conjunto de estos. En tanto se abordó la obra de Arendt en relación a la de Hobbes y de Weber, se realizó una investigación comparativa, en la que se estudiaron los núcleos conceptuales de cada teoría en relación al poder y se realizó un análisis crítico y comparativo de los principales elementos de cada una.

El primer capítulo de la tesis aborda brevemente los aspectos de la teoría hobbesiana y weberiana relativos a su construcción del concepto de poder, que se utilizarán como elemento comparativo en el resto del trabajo. El segundo capítulo presenta la dimensión antropológica del pensamiento arendtiano, base de su análisis político. El tercer, cuarto y quinto capítulo son los de desarrollo teórico fundamental de la tesis. El tercero aborda la caracterización completa del concepto de poder que se puede extraer de la obra de Arendt, y sus elementos principales, organizados temáticamente. El cuarto capítulo se centra en la diferenciación del concepto de violencia con el de poder, eje fundamental del vuelco teórico de la autora respecto a la tradición filosófica que la antecede. El quinto integra el concepto de autoridad, vastamente abordado por la pensadora, que tiene una incidencia fundamental en el desarrollo del poder. Por último, el sexto capítulo recoge los elementos en los que Hobbes y Weber han influido en la teoría arendtiana, y sus principales diferencias, cerrando así las conexiones del problema planteado. Las conclusiones finales

refieren a los hallazgos de la tesis, sistematizados en relación a la hipótesis planteada y al desarrollo teórico. El último apartado de las mismas deja planteada la posibilidad de ahondar en otras líneas de investigación a partir del pensamiento de Hannah Arendt y recoge su modo particular de hacer filosofía, que es en sí mismo innovador. Finalmente, se dejan planteados algunos de los desafíos que la propia autora realiza para el abordaje de temáticas políticas, y un llamado a la necesidad de mantener vivo el pensamiento sobre estas, que es en último término, una de las dimensiones más prácticas que la filosofía puede abordar.

CAPÍTULO I

Idea clásica de *poder*

Las raíces del pensamiento clásico sobre el poder, en las teorías filosóficas y políticas de Thomas Hobbes y Maximilian Weber

“No queda más causa que la más antigua de todas, la que, en efecto, desde el principio de nuestra historia ha determinado la existencia misma de la política, la causa de la libertad frente a la tiranía”
Hannah Arendt

Para comprender la profundidad del cambio de paradigma que implica la concepción de Hannah Arendt sobre el *poder*, hay que partir desde la teoría clásica y sus pilares fundamentales, que se encuentran arraigados en el sentido común hasta en la actualidad, esto es, tanto en el imaginario colectivo de las sociedades como en la tradición del pensamiento filosófico. En el presente apartado se abordarán las concepciones de Thomas Hobbes y Maximilian Weber, quienes han influido en la mayoría de los autores contemporáneos que pensaron sobre el poder.

Hobbes es considerado uno de los padres de la filosofía política moderna. Con su perspectiva materialista, parte del miedo a la muerte violenta en manos de otros humanos para fundamentar la necesidad de un contrato social, en el que se renuncia a todos los derechos - salvo al de la vida - y a la libertad, y se traslada toda capacidad de decisión a un soberano absoluto. Desde una concepción mecanicista de la realidad, este autor propone un sistema de organización social en el que la concentración del poder es total, y el fin último de la impotencia ciudadana es la supervivencia.

Por su parte Weber, desde su visión estructuralista, aborda el tema del poder en estrecha relación con la concepción de autoridad, buscando explicar el comportamiento humano y la organización social. Considerado uno de los padres de la sociología moderna, este autor caracteriza los distintos modelos políticos, a partir de los cuales se desprenden ideas filosóficas, éticas y políticas.

En este capítulo se presentarán las concepciones de ambos autores sobre los mecanismos de instalación y conservación del poder, su legitimación, y el vínculo con conceptos centrales como el de *dominio*¹, *autorización* y *sostenibilidad*. Estas serán desarrolladas individualmente y finalmente vinculadas entre sí y con elementos fundamentales del pensamiento arendtiano.

El poder en Thomas Hobbes

Thomas Hobbes es presentado por muchos autores como el filósofo del poder, ya que este concepto es central en sus planteos y lo aborda a lo largo de toda su obra. A modo de ejemplo, en su principal obra “*El Leviatán*” la palabra *poder* se encuentra más de ochocientas veces mencionada. Este autor se aproxima a la realidad con una perspectiva cuasicientífica buscando evidencias sobre la naturaleza humana, a partir de las cuales deduce su teoría. Hobbes elaboró un contenido teórico sobre el orden en la sociedad, y buscó orientar para conseguirlo, con el objetivo de que pudiera ser impartido, aprendido y practicado por todo el mundo.

Hobbes sostiene que el ser humano no es social ni político naturalmente, a diferencia de la filosofía clásica basada en la idea aristotélica de que “*el hombre es por naturaleza un animal político*, y, por eso, aun sin tener necesidad de ayuda recíproca, los hombres tienden a la convivencia”² (Aristóteles, 1988, p.168). El estado de naturaleza hobbesiano es presocial y prepolítico, porque para él la “naturaleza no es buena, ni propone fines últimos ni bienes supremos. No hay racionalidad sustantiva. La razón se vuelve meramente instrumental. No hay un bien más racional que otro. Lo racional es elegir un árbitro. Esto es, evitar una

¹ Para clarificar la terminología es preciso decir que, al referirnos al poder legítimo, que sería *dominio* (Herrschaft), se antepone el carácter del mismo como legitimado. La *dominación* (Beherrschung) implica llevar a alguien a actuar de la forma que queremos, y esto no implica legitimidad. En español se suele usar de la misma forma *dominio* y *dominación*, por eso me remito a los términos en alemán, para explicar que existe una diferencia. La violencia (Gewalt) aniquila el poder según Arendt, porque elimina la condición de agente de aquel en quien se impone, y suele ser parte de la dominación.

² La cursiva es propia.

muerte violenta”³ (Madanes, L., 1997, p.104). En este estado priman las pasiones y son más poderosas que la razón, pero existen ciertas inclinaciones que le permiten a los seres humanos construir una sociedad ordenada y política. Las diferencias que pudiera haber entre seres humanos en su estado natural - fuerza, inteligencia, astucia, u otras - el autor plantea que o bien son intrascendentes, porque dependiendo de las circunstancias una puede primar sobre la otra como medio para aniquilar al *alter*, o bien no tienen relevancia en el pasaje a la organización política, porque allí lo más relevante es la existencia entre iguales.

Hobbes todavía afirma [en el *Leviatán*] que existe una igualdad aproximada entre los humanos. Sin embargo, esta igualdad no se establece (como antes) simplemente apelando a la similitud aproximada de las facultades naturales. Por el contrario, algunas personas son “manifiestamente más fuertes” que otras. A pesar de esta diferencia de fuerza, Hobbes afirma que la igualdad de poder puede lograrse si los débiles se confederan para contrarrestar a los fuertes⁴ (Field, S., 2014, p.76)

En el pensamiento hobbesiano el miedo a una muerte violenta es la principal de las pasiones y lo que iguala a los humanos es la capacidad de aniquilarse entre sí. La superposición de estas dos realidades no permite la coexistencia pacífica en el estado de naturaleza. Para el autor “[l]a paz no se puede obtener sin un pacto, y los pactos son extremadamente frágiles en el estado de naturaleza”⁵ (Read, J. H., 1991, p.511). Lo que existe entonces es la desconfianza mutua y un estado de violencia constante, ya que cada uno quiere privar a los demás de sus bienes -porque éstos son limitados-, poniendo en riesgo la continuidad de la propia vida.

La guerra de todos contra todos (*bellum omnium contra omnes*) es lo que impone la necesidad del contrato social. Este debe garantizar, como elemento fundamental, la preservación de la vida, ya que “[e]n esta guerra de todos contra

³ Texto original: “A natureza não é boa, nem propõe fins últimos ou bens supremos. Não há uma racionalidade substantiva. A razão torna-se meramente instrumental. Não há um bem mais racional que outro. Racional é eleger um árbitro. Isto é, evitar a morte violenta”. La traducción es propia.

⁴ Texto original: “Hobbes still asserts [in *Leviathan*] that there is a rough equality among humans. However, this equality is not (as previously) established simply by appeal to the rough similarity of natural faculties. To the contrary, some people are “manifestly stronger” than others. Despite this difference of strength, Hobbes claims that equality of power may be achieved by the weak confederating to counter the strong”. La traducción es propia.

⁵ Texto original: “Peace cannot be obtained without Covenant, and Covenants are extremely fragile in the state of Nature”. La traducción es propia.

todos, se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar” (Hobbes, T., 2012, p.100). La república se constituye como una persona legal, formada por el conjunto de seres humanos pactantes, que se comprometen a respetar la voluntad (y autoridad) del soberano como si fuese la suya propia.

El estado de naturaleza puede tener un carácter hipotético e histórico. La historia se entiende como intrínseca a la vida humana. Así, a lo largo de la obra se detectan los conflictos políticos y religiosos como características del estado de guerra de todos contra todos. La relación entre los hombres, en el régimen de la naturaleza, es de egoísmo y de un deseo inagotable de mando⁶ (Costa, P. G., 31 de julio de 2020, p.76).

Es ante la perspectiva inminente de una muerte violenta que se realiza el contrato social, en el que el poder de los individuos, que es parte de sus facultades naturales, es transferido para la creación del *estado libre asociado*⁷. En este se renuncia a la voluntad de poseer todas las cosas. Dice Hobbes:

la causa en general que mueve a un hombre a someterse a otro es (como ya he dicho) el miedo de no preservarse de otro modo, y un hombre puede someterse a aquel que lo invade, o puede invadirlo por temor a él; o los hombres pueden unirse entre sí para someterse a lo que acuerden por temor a los demás. Y cuando muchos hombres se someten a la primera forma, surge de allí un cuerpo político, por así decirlo, naturalmente⁸ (Hobbes, T., 2019, p.71).

El pacto social es el acuerdo al que se llega entre todos los individuos, que luego de este pasan a ser ciudadanos, y lo realizan cada uno con el otro, de manera individual. Este no es un hecho histórico, sino un momento teórico, que busca explicar las relaciones sociales. La primera y última instancia de decisión colectiva en la teoría hobbesiana es la elección del soberano absoluto, a quien se le entrega el

⁶ Texto original: “O estado de natureza pode ter carácter hipotético e histórico. O histórico é entendido como intrínseco à vida humana. Assim, detecta-se ao longo do trabalho, conflitos políticos e religiosos como características do estado de guerra de todos contra todos. A relação entre os homens, no regime de natureza, é de egoísmo e de desejo inesgotável por mando”. La traducción es propia.

⁷ Viz *Commonwealth*, como lo denomina Hobbes en el inglés original.

⁸ Texto original “The cause in general which moved a man to become subject to another, is (as I have said already) the fear of not otherwise preserving himself, and a man may subject himself, to him that invaded, or may invade him for fear of him; or men may join amongst themselves to subject themselves to such as they shall agree upon for fear of others. And when many men subject themselves the former way, there arises thence a body politic, as it were naturally”. La traducción es propia.

control de todas las dimensiones de la vida, esperando como contraparte tener paz y seguridad. El proceso de autorización que se da en el pacto social empodera al soberano, es decir, asegura su legitimidad.

Origen y legitimidad del poder hobbesiano

Hobbes entiende al poder como la superioridad de un ser humano sobre otro. Si dos personas tienen el mismo nivel de poder o se contienen o se aniquilan mutuamente. El poder es sobre todo la capacidad de subyugar a un *alter* y se encuentra presente desde el estado de naturaleza en todos los individuos. El autor afirma que existe una “inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder tras poder, que cesa solamente con la muerte” (Hobbes, T., 2012, p.114). Poder es igual a dominación, física o simbólica, de uno sobre otro. La vanagloria es el reconocimiento de los demás de las dimensiones del poder de un individuo.

En el momento en que se constituye el estado libre asociado los seres humanos dejan de ser una muchedumbre y se convierten en ciudadanos. Esto implica un pasaje voluntario del estado de naturaleza a la organización social. En esta etapa se genera un proceso de autorización mediante el cual cada uno de los ciudadanos trasladan su poder natural al soberano. Este queda investido del poder absoluto sobre los súbditos, con la obligación de preservar sus vidas. “En la teoría de Hobbes sobre la indivisibilidad del poder no hay lugar para ninguna institución ni hombres unidos en una sola persona con autonomía que no sea el propio Estado”⁹ (Castelo Branco, P. H. V. B., 2004, p.31).

No hay en esta teoría una generación natural, ni sobrenatural - o religiosa-, del poder del soberano. El pueblo es el poder constituyente del cuerpo político, mediante *la* acción, única y fundamental que realizan: ceder su poder y derecho a

⁹ Texto original: “Na teoria da indivisibilidade do poder de Hobbes não há espaço para qualquer instituição ou homens unidos em uma pessoa com autonomia que não seja o próprio estado”. La traducción es propia.

todas las cosas. “Hobbes, al desarrollar su teoría de la representación y su teoría de la 'Commonwealth por institución', llegó hasta el núcleo de la idea del pueblo como poder constituyente del cuerpo político, y ahí reside el principal significado histórico de su teoría”¹⁰ (Forsyth, M., 1981, p.191). El autor concibe la salida del estado de naturaleza como algo tácitamente aceptado por las personas de las sociedades, ya sea por temor a la muerte o mediante el uso de la violencia, y aunque su nacimiento se haya dado en dichas sociedades. En los estados monárquicos, además, el poder otorgado al soberano puede ser trasladado de este a un sucesor, sin que se desintegre el pacto social original¹¹.

Hobbes concibe a la política como elemento fundamental para establecer el orden en las sociedades humanas. “[L]os conceptos de legitimidad y orden político se definen entre sí, [...] el estándar de legitimidad política depende del valor de asegurar el orden político, en lugar de basarse en un estándar moral que va más allá del orden estable”¹² (Cozzaglio, I., y Greene, A. R., 2019, p.5). El orden político se crea estableciendo y delimitando la soberanía. El resultado es un estado de sujeción a un poder común, y la obediencia -o más bien sumisión- es retribuida con protección. El poder centralizado se construye mediante la transferencia de la voluntad, del poder y de la fuerza al soberano, lo que implica la legitimidad de su uso. Dice Hobbes:

[p]odemos, pues, definir una ciudad diciendo que es una persona cuya voluntad, por acuerdo de muchos hombres, ha de tomarse como si fuese la voluntad de todos; de tal modo que dicha persona puede hacer uso de todo el poder y de todas las facultades de cada persona en particular para mantenimiento de la paz y para defensa común (Hobbes, T., 2000, pp.118-119).

¹⁰ Texto original: “Hobbes, in developing his theory of representation, and his theory of the ‘commonwealth by institution’, worked his way through to the kernel of the idea of the people as the constituent power of the body politic, and that herein lies the main historical significance of his theory of representation and constitution”. La traducción es propia.

¹¹ Sin embargo, el soberano no pacta, es decir, no es propiamente parte del pacto, sino que es el receptor del mismo; por ello es que él no renuncia a su derecho a todas las cosas.

¹² Texto original: “Since the concepts of legitimacy and political order are defined in terms of each other, it is easy to see how the standard of political legitimacy depends on the value of securing political order, as opposed to drawing on a moral standard that goes beyond stable order”. La traducción es propia.

El proceso de consentimiento de los ciudadanos se da cuando las personas disuelven su propia voluntad en la del soberano, que pasa a expresarla. Es así que “partiendo de las definiciones que Hobbes ofrece en sus obras, y siguiendo las consecuencias que se desprenden [...] la legitimación del poder absoluto del estado no reside en un lugar distinto al de la unificación de las voluntades de todos sus miembros” (Ríos Ramírez, A., 26 de mayo de 2008, p.224). La segunda etapa de este proceso se da cuando las personas, una vez reconocido el poder del soberano, se exigen mutuamente la sumisión a sus designios.

El pensamiento de Hobbes es considerado uno de los primeros fundamentos de la teoría de los gobiernos representativos, ya que el proceso de autorización que los ciudadanos realizan mediante el pacto social empodera al soberano y asegura su legitimidad. “[C]uando los miembros de la multitud autorizan a un hombre o a una asamblea a actuar como su representante, el efecto es transformarlos de una mera agregación en una sola persona, porque ahora están dotados de una sola voluntad y voz”¹³ (Skinner, Q., 2005, p.177). Si bien Hobbes es reconocido como uno de los principales teóricos de la monarquía absoluta, es interesante entender cómo los mecanismos que genera para explicarla dan lugar a la fundamentación de otros sistemas de organización política, como la democracia.

Con el acto de legitimación se concede al soberano la posibilidad de hablar y obrar en nombre de los ciudadanos, pero más aún: de personificarlos.

El método mediante el cual se crea el poder -la concesión de todo poder y fuerza a un hombre o a una asamblea de hombres- distingue el poder soberano no sólo del poder de un individuo, sino también del poder de cualquier facción, sin importar cuán grande sea. Las facciones pueden existir en el estado de naturaleza; la soberanía no puede (Read, J. H., 1991, p.519).

De allí que la figura escogida para representar al estado mancomunado es la de un monstruo enorme, el Leviatán, que se diagrama como un ser formado por individuos que unificados hacen el todo.

¹³ Texto original: “when the members of the multitude authorize a man or assembly to serve as their representative, the effect is to transform them from a mere aggregation into one Person, because they are now endowed with a single will and voice”. La traducción es propia.

La concepción del poder en Hobbes no es estanca, sino que evoluciona a lo largo de su obra. En sus inicios el autor buscó responder a la cuestión de la legitimidad del poder soberano, y posteriormente (como en *El Leviatán*) se abocó al tratamiento de los mecanismos de conservación del poder, las estructuras jurídicas y políticas que deben erigirse para dicho fin. En su teoría

[p]rimero, el poder individual vuelto a concebir como una capacidad socialmente constituida, potencialmente sin relación con las facultades naturales; segundo, los poderes humanos son ahora entendidos formando constantemente combinaciones, incluso sin pacto; y tercero, surge una distinción entre la capacidad causal (potentia) y la autoridad (potestas/imperium) del soberano, donde previamente se habían fusionado¹⁴ (Field, S., 2014, pp.61-62).

Existe un debate¹⁵ sobre el origen del poder en la teoría hobbesiana, en el cual hay dos posturas definidas. Por un lado, están quienes sostienen que Hobbes posee una postura individualista, es decir, que el poder proviene de individuos aislados, más allá de la relación que establezcan entre sí. Por otro lado, los relacionistas afirman que el poder sólo puede construirse en la interrelación social.

En el caso de los individualistas, se entiende al poder como una capacidad humana. “La lectura tradicional sostiene que el poder es una capacidad física efectiva (o “facultad”) que pertenece a seres humanos singulares, y no a parejas, grupos o asociaciones plurales de ningún tipo”¹⁶ (Robinson, M., 2019, p.135) Se puede identificar dos tipos de poderes: los físicos, que son la capacidad de alterar o mover objetos por voluntad propia, y los políticos, que implican ajustar la voluntad de otros a la propia. Ambos son poderes individuales. Numerosos autores establecen una relación estrecha entre tres conceptos: el deseo, el poder y la vida. Un individuo en estado de naturaleza no es más que un ser movido por un deseo fundamental - el de preservar la vida - y para ello debe desplegar su poder, lo que

¹⁴ Texto original “First, individual power is reconceived as a socially constituted capacity, potentially unrelated to natural faculties; second, human powers are now understood constantly to form combinations, even without covenant; and third, a distinction emerges between the causal capacity (potentia) and the authority (potestas/imperium) of the sovereign, where these had previously been conflated”. La traducción es propia.

¹⁵ Para este debate ver Robinson, M. (2019). “The appearance of Power in Hobbes’ Leviathan”. En *Scienza y Política* Vol. XXXI, N°60, pp.133-155.

¹⁶ Texto original: “The traditional reading claims that power is an effective physical capacity (or “faculty”) that belongs to singular human beings, and not pairs, groups, or plural associations of any kind”. La traducción es propia.

causa el enfrentamiento violento de todos contra todos, ya que cada uno despliega su poder para cumplir con su objetivo.

Los relacionistas, por otro lado, piensan que no existen individuos poderosos sino relaciones de poder. “Estos críticos relacionistas rechazan la visión tradicional de que el poder surge de seres humanos totalmente independientes. Consideran que las relaciones interpersonales son constitutivas del concepto de poder de Hobbes”¹⁷ (Ibid., p.138). Si bien esta visión no ha predominado en las interpretaciones del pensamiento hobbesiano, cuenta con varios exponentes. Se entiende al poder como relacional en tanto es mensurable en relación a otros, y, asimismo, valorado por la opinión de estos y, por lo tanto, admite grados. También es mensurable en relación a la capacidad de resolver y de poseer objetos o de torcer voluntades, ya que el enfrentamiento de los seres humanos tiene como fundamento lo limitado de los recursos naturales, entre estos los individuos que pueden someterse a las decisiones de otro.

Una fórmula intermedia posible para explicar el origen del poder en Hobbes es que los seres humanos, en tanto individuos, poseen el poder originalmente, ya que este surge de las capacidades físicas y mentales destinadas a obtener bienes futuros aparentes, pero lo ejercen en conjunto. “El hombre hobbesiano es, sin duda, un individuo singular, pero capaz de ser reconocido por otro como deseoso o temeroso y, como tal, ya está en relación”¹⁸ (Ibid., p.154). El ser humano se organiza mediante pactos artificiales para autorizar al soberano, lo cual es un elemento relacional.

Es difícil argumentar que el pasaje de la muchedumbre a la ciudadanía no es en el pensamiento hobbesiano el fundamento último del poder, y que, por tanto, este radica finalmente en el individuo. Sin embargo, también es verdad que las

¹⁷ Texto original: “These relationist critics reject the traditional view of power as originating from fully independent human beings. They see interpersonal relations as constitutive of Hobbes’ concept of power”. La traducción es propia.

¹⁸ Texto original: “Hobbesian Man is a singular individual to be sure, but one who is able to be recognized by another as desirous or fearful and, as such, is already in relation”. La traducción es propia.

condiciones de aparición del poder instrumental, que tiene una base natural e individual, son sociales.

En el capítulo X del *Leviatán*, titulado “Sobre el poder, el valor, la dignidad el honor y el mérito”¹⁹, el autor escribe un apartado específico sobre el *poder*, en el que define al poder natural como el de las habilidades mentales y físicas, y a los poderes instrumentales como medios para acumular poder. El mayor poder es el proveniente de las voluntades de todos los seres humanos unidas en una sola persona, natural o civil. En todos los casos, según la teoría de Hobbes, el poder se conoce por las consecuencias que produce. En el capítulo XI el autor postula el deseo incesante de poder de todos los individuos²⁰.

Para Hobbes, el deseo de poder es un impulso humano básico dado que el poder es el medio necesario para la felicidad y para conseguir lo que los humanos desean. En consecuencia, cuánto más poder uno tiene, más posible es que uno logre sus deseos. Nuestros deseos son, para Hobbes infinitos y también lo es la necesidad humana de poder, que solo termina con la muerte²¹ (Grcic, J., 2007, p.373).

En suma, los individuos son, en esta teoría, el elemento constituyente del poder que ostenta el soberano: ya sea por su motivación o por capacidades naturales, por el pacto social que realizan o por las relaciones que establecen entre sí. Para Hobbes lo más relevante no es cómo el soberano genera el poder, sino cómo lo obtiene y mediante qué medios lo perpetúa.

El miedo es la pasión fundamental que llama a los individuos a realizar el traspaso de poder, mediante un proceso de legitimación. La violencia es aquello de lo que se huye cuando está desenfrenada en el estado de naturaleza, y es lo que se utiliza o con lo que se amenaza para mantener la armonía social, una vez establecido el estado mancomunado. El poder se concibe, entonces, como la capacidad de

¹⁹ Título original: “Of power, worth, dignity, honor and worthiness”. La traducción es propia.

²⁰ Como el propio título del apartado indica: “A Restless Desire of Power, In All Men”, es decir, “Un incesante deseo de poder, en todos los hombres”. La traducción es propia.

²¹ Texto original: “For Hobbes, the desire for power is a basic human drive since power is the necessary means for happiness and getting what humans desire. Consequently, the more power one has the more likely one will achieve one’s desires. Our desires are, for Hobbes, endless and so is the human need for power which only ends in death”. La traducción es propia

decidir sobre las vidas de los demás e imponer dicha decisión mediante cualquier medio necesario.

El poder en Max Weber

Maximilian Weber es un teórico reconocido como uno de los padres de la sociología. Sus aportes a nivel de filosofía política han sido muy relevantes, principalmente por su mirada de corte sociológico de la realidad. Este define al poder como la capacidad de influir en las decisiones y acciones de los individuos, imponiendo como sea la propia voluntad. Dice que

[e]l poder (Macht) puede definirse como toda oportunidad, en una relación social, de imponer la propia voluntad incluso contra la resistencia, cualquiera sea la base de dicha oportunidad.

El gobierno es la posibilidad de que una orden de un tipo particular sea obedecida por personas dadas.

La disciplina es la posibilidad de que, por una disposición practicada, una orden encuentre una pronta, automática y esquemática obediencia entre un número definido de personas²² (Weber, M., 2019 (II), p.134).

El autor plantea diversos mecanismos en que se generan las estructuras de poder a la interna de un grupo social y formula la teoría de la ética de la responsabilidad, para quienes estén al frente de la toma de decisiones. Esta explica que las acciones de los gobernantes traen consecuencias para toda la sociedad y por ello deben hacerse cargo de estas y rendir cuentas por las mismas.

Con la teoría de los tipos sociales, que son arquetipos teóricos que describen el comportamiento humano y la estructura social, busca entender las motivaciones

²² Texto original: “Power can be defined as every Chance, within a social relationship, of enforcing one’s own will even against resistance, whatever the basis or this Chance might be. Rulership is the Chance that a command of a particular kind will be obeyed by given persons. Discipline is the Chance that, because of a practiced disposition, a command will find prompt, automatic, and schematic obedience among a definite number of persons”. La traducción es propia.

para la acción que tienen los individuos, y los sistemas de organización social que elaboran a partir de su interrelación.

La construcción de un curso de acción puramente racional en tales casos sirve al sociólogo como un tipo (tipo ideal) que tiene el mérito de ser comprensible y carecer de ambigüedad. En comparación con esto, es posible comprender las formas en que la acción real se ve influenciada por factores irracionales de todo tipo, como afectos y errores, en el sentido de que explican la desviación de la línea de conducta que se esperaría bajo la hipótesis de que la acción fue puramente racional²³ (Ibid., p.6).

Los tipos ideales elaborados por Weber son tres: para la acción social, para la organización social y para el cambio social. Con la acción social busca explicar por qué los individuos actúan de una determinada manera dentro de una sociedad. Los tipos ideales de acción social son tres: las racionales (fundadas en la persecución de fines o en la aplicación de valores), las afectivas y las tradicionales.

Los del cambio social buscan comprender qué elementos de una modificación a la interna de la estructura social son especialmente relevantes para la transición de formas, ordenamientos o procedimientos en el grupo social, considerando su contexto histórico y cultural.

En este trabajo los centrales son los tipos ideales para la organización social, ya que se utilizan para comprender las estructuras que se generan a la interna de la sociedad y las dinámicas de funcionamiento que adquieren. Las jerarquías y distribución del poder son fundamentales en el análisis sociológico. En este se abordan los roles sociales, las funciones y distribución de tareas, la legitimidad y la perdurabilidad de las interacciones entre individuos y con el conjunto de la sociedad.

²³ Texto original: "The construction of a purely rational course of action in such cases serves the sociologist as a type (ideal type) which has the merit of dear understandability and lack of ambiguity. By comparison with this it is possible to understand the ways in which actual action is influenced by irrational factors of all sorts, such as affects and errors, in that they account for the deviation from the line of conduct which would be expected on the hypothesis that the action were purely rational". La traducción es propia.

Origen y legitimidad del poder weberiano

Al estudiar las organizaciones sociales el autor aborda con especial relevancia la dominación, que para él no es más que el uso legítimo del poder. Según él, la dominación existe cuando aparece una autoridad que tiene poder. Este, como se dijo, se entiende como la capacidad de imponer la voluntad propia a otros, y esta es aceptada mediante procesos de legitimación. “‘Dominación’ (Herrschaft) es la probabilidad de que una orden con un determinado contenido específico será acatada por un determinado grupo de personas”²⁴ (Ibid., p.53).

A diferencia de Hobbes, Weber cree que la dominación no se ejerce primordialmente de manera coercitiva, sino que necesita del consentimiento u otros mecanismos de legitimación, que involucran a los individuos sujetos al poder. Si bien poder y violencia no son estrictamente sinónimos en la teoría weberiana, su relación prueba ser estrecha. Uno de los elementos que el autor analiza como mecanismo de legitimación del poder es la cultura. Esto es: el conjunto de normas, valores y creencias compartidos por los individuos que pertenecen a un grupo social, y que fundamentan el ejercicio del poder.

La cultura es el marco en el que el individuo se gesta, en el que moldea su forma de actuar y de pensar, así como sus expectativas, y en este sentido, construye una idea de qué esperar de quienes ejercen el poder, es decir, de las autoridades. Este proceso no es unilateral, ya que desde las estructuras de poder se pueden utilizar elementos culturales del grupo social para perpetuarse, expandir el dominio o contribuir a la legitimación, y es que ningún grupo social aceptaría como legítima una relación de dominación que vaya contra sus valores. Del mismo modo, las modificaciones en la estructura de creencias y valores pueden generar nuevos mecanismos de legitimación de la dominación.

Así como en Hobbes el fin último es la paz social, en el caso de Weber todo su sistema se orienta al orden social. Esto es lo que determina las interacciones de

²⁴ Texto original: “‘Domination’ (Herrschaft) is the probability that a command with a given specific content will be obeyed by a given group of persons”. La traducción es propia.

los individuos dentro de un grupo y la construcción de instituciones y estructuras. Para que exista debe haber pautas y expectativas socialmente compartidas, que surjan de la posibilidad de prever el comportamiento de los otros y comprender sus motivaciones para la acción.

Para Weber el concepto de poder es socialmente amorfo, lo cual implica que carece de una estructura definida, “lo que a su vez fue la razón por la que no prosiguió con el concepto. Esta fue una decisión desafortunada, ya que el desarrollo del concepto se perdió de esta manera durante décadas” (Anter, A., 2020, p.13). Intencionalmente el autor vincula la idea de poder a la de gobierno y disciplina, y así explica los modos en que puede darse la dominación social. El poder en una sociedad puede ser legítimo o no, es decir, reconocido y aceptado como válido por los miembros del grupo social o no. Los procesos de legitimación arquetípicos que Weber presenta son tres: el carismático, el legal-racional y el tradicional. Una estructura de gobierno respetada por los individuos de la sociedad puede surgir de cualquiera de los tres.

La base de la clasificación reside, en primer lugar, en la variación en la naturaleza de la pretensión de "legitimidad" que se hace a los titulares de una posición de autoridad, es decir, de que tienen un "derecho" a ejercer autoridad sobre otros y reclamar la obediencia como un deber, a diferencia de simplemente obligarla por fuerza mayor. Es esta afirmación la que distingue la "autoridad" (dominación legítima) de la dominación en general²⁵ (Parsons, T., 1942, p.65).

En el mecanismo de legitimación carismático existe la figura de un líder (carismático) que ejerce influencia sobre individuos que son sus seguidores y adherentes. Todo el sistema está centrado en las capacidades del líder, que tiene como principal objetivo ganar las voluntades de la masa, para que acepte sus resoluciones.

Así, mientras durante la política normal los actores apuntan a apropiarse de los medios de violencia dentro de una determinada estructura de legitimidad, durante la política carismática, apuntan a crear y producir la creencia en esta legitimidad

²⁵ Texto original: “The basis of the classification lies in the first instance in variation in the nature of the claim to "legitimacy" that is made for the holders of a position of authority, that is of their having a "right" to exercise authority over others and claim obedience as a duty, as distinguished from merely compelling it by *force majeure*. It is this claim which distinguishes "authority" (legitimate Herrschaft) from Herrschaft in general”. La traducción es propia.

mediante la difusión de aquellas normas que justificarán la autoridad²⁶ (Kalyvas, A., 2002, p.74).

Las características del líder pueden variar, pero la asertividad para comunicar y el planteo de objetivos claros y orientadores de la conducta son elementos compartidos por los individuos que ejercen ese rol. Este es el sistema que más velozmente se puede convertir en una organización tiránica con abusos de poder, por su foco en un individuo. También es el más difícil de sostener en el tiempo y de trasladar de un individuo a otro, aunque no es imposible que suceda.

Porque, aunque, o más bien porque, el poder es una herramienta ineludible de toda política, y la lucha por el poder, por tanto, es una de sus fuerzas que impulsan, no hay distorsión más destructiva de la energía política que cuando el advenedizo se pavonea, jactándose de su poder, deleitándose orgullosamente en su gloria reflejada, o de hecho cualquier culto del poder por sí mismo²⁷ (Weber, M., 2004, p.78).

Cuando los sistemas de organización política tienden a permanecer se suelen establecer otros mecanismos de legitimación. “Si el Pueblo participa en elecciones que realmente reflejan su voluntad, entonces el elemento carismático desaparece y la autoridad en cuestión se acerca a la autoridad legal/racional”²⁸ (Green, J. E., 2008, p.198). En este, prima el seguimiento de normas erigidas y ordenadas de manera uniforme, y fácilmente internalizadas por los individuos. Para ello, el sistema debe tender a la justicia y a la igualdad entre los miembros, por lo que la aplicación de las normas debe ser imparcial. “La legalidad, en opinión de Weber, implica de hecho la sumisión tanto del poder político como de la administración a

²⁶ Texto original: “Thus, while during normal politics actors aim at appropriating the means of violence within a given structure of legitimacy, during charismatic politics, they aim at creating and producing the belief in this legitimacy by disseminating those norms that will justify authority”. La traducción es propia.

²⁷ Texto original: “For although, or rather because, power is an unavoidable tool of all politics, and the striving for power, therefore, is one of its driving forces, there is no more destructive distortion of political energy than when the parvenu swaggers around, boasting of his power, conceitedly reveling in its reflected glory-or indeed any worship of power for its own sake”. La traducción es propia.

²⁸ Texto original: “If the People engage in elections that really reflect its will, then the charismatic element drops out and the authority in question approaches legal/rational authority”. La traducción es propia.

reglas claras, objetivas e idealmente escritas formalmente y a estatutos que todos deben respetar”²⁹ (Fitzi, G., 2009, p.40). Es necesario un conjunto de normativa vigente y procedimientos para su aplicación, que favorezcan la resolución de conflictos y la toma de decisiones. Quienes formulan y ordenan este conjunto de reglamentaciones son organismos burocráticos, y estos las elaboran mediante criterios racionales y no por la moralidad de la estructura social, aunque nunca pueden estar muy alejados de esta.

Un tercer mecanismo es el tradicional, que se fundamenta en la continuidad de una determinada práctica en el tiempo. El respeto a la autoridad surge de la aceptación de un sistema de organización social, y se traspa de una autoridad a la siguiente. Las costumbres y la tradición se aceptan socialmente como mecanismo válido de funcionamiento, y se transmiten a las nuevas generaciones de este modo. Esto genera un proceso de estabilidad y continuidad social que sólo se ve disrumpido a través de un cambio revolucionario.

Los criterios que plantea Weber para la legitimidad no implican una valoración ética ni la superioridad de uno sobre el otro, aunque este “aboga por la necesidad de reconocer y aceptar antagonismos inevitables, defendiendo la separación de lo económico y lo político, ya que sólo si están desconectados pueden existir poderes de contrapeso” (Kauffmann, É., 2009, p.160). En una misma sociedad pueden coexistir en periodos temporales, sucederse, o generar disputas para primar sobre los otros. Sobre la legitimidad, afirma Weber que “la costumbre, la ventaja personal, los motivos puramente afectivos o ideales de solidaridad, no forman una base suficientemente confiable para una dominación determinada. Además, normalmente hay un elemento adicional, la creencia en la legitimidad”³⁰ (Weber, M., 2019 (I), p.64). Esta creencia genera una adhesión voluntaria y

²⁹ Texto original: “Legality, in Weber's views, in fact implies submission both of political power as well as the administration to clear, objective and ideally formally written rules plus statutes that all must respect”. La traducción es propia.

³⁰ Texto original: “But custom, personal advantage, purely affectual or ideal motives of solidarity, do not form a sufficiently reliable basis for a given domination. In addition, there is normally a further element, the belief in legitimacy”. La traducción es propia.

conlleva el establecimiento, la prédica y difusión de la creencia en la misma a nivel sistémico.

La dimensión más relevante para la organización social es el poder político, que se ejerce en las instituciones sociales desde lugares de autoridad. “El estado es la única fuente del derecho a la violencia. Entonces política significaría (...) la aspiración a participar en el poder o influir en [su] distribución (..) dentro de un mismo estado, entre los distintos grupos de hombres que lo componen” (Weber, M., 1919, p.2). La modificación del comportamiento puede ser persuadida o impuesta mediante la violencia. La capacidad de gobernar, sin embargo, no puede ser tal sin - aunque mínimamente - la complacencia de los gobernados.

El gobierno es la posibilidad de que las órdenes específicas (o todas) sean obedecidas por parte de un grupo especificable de personas. No se trata, por tanto, de todas y cada una de las posibilidades de ejercer “poder” e “influencia” sobre otras personas. En este sentido, en el caso individual, el gobierno (“autoridad”) también puede basarse en los más variados motivos para la conformidad: desde la aburrida costumbre hasta las consideraciones puramente intencionalmente racionales. En toda relación genuina de gobierno está presente un mínimo específico de voluntad de obedecer, por lo tanto, un interés (externo o interno) en la obediencia³¹ (Weber, 2019, *Economy and Society*: p.338).

El poder político, para Weber, puede existir también fuera de la órbita estatal, a través del impulso de medidas legislativas, o de la práctica del lobby, o con procesos políticos motivados por elementos externos: como los medios de comunicación, las manifestaciones de descontento o búsqueda de transformación de elementos políticos, o incluso a través de prácticas burocráticas que se interpongan entre las decisiones y su concreción en la realidad.

El poder político está íntimamente ligado, según el autor, al poder económico. Las relaciones son bilaterales entre ambos y su influencia es mutua. Un gobierno puede representar los intereses económicos de un sector u oponérseles.

³¹ Texto original “Rulership is the chance that specific (or all) commands will be met with obedience on the part of a specifiable group of persons. It is not therefore each and every kind of chance of exercising “power” and “influence” over other people. In this sense, in the individual instance rulership(“authority”) can also rely on the most varied motives for conformity: from dull habituation to purely purposively rational considerations. Present in every genuine relationship of rule is a specific minimum of willingness to obey, hence an (outward or inner) interest in obedience”. La traducción es propia.

También existe el poder social, que depende del lugar que cada individuo ocupa dentro del grupo. Conceptos como *prestigio* y *estatus*, surgen del entramado de los tres poderes. El poder social apareja la posibilidad de influir en la opinión pública, en la creación de las normas sociales y el acceso exclusivo a bienes. Este se da a través del establecimiento de círculos y valores sociales y de la diferenciación del resto de las personas.

Weber, por último, reconoce en el manejo de la cultura una de las dimensiones del poder. Quien incide sobre los elementos culturales influye en el plano ideológico: valores, creencias, costumbres y símbolos. Esto implica la posibilidad de controlar el conocimiento y la información, desde los contenidos de la educación que moldean la ideología de las nuevas generaciones hasta los discursos mediáticos.

Las concepciones tradicionales del poder y la visión arendtiana

Los elementos de la idea de poder arendtiana serán desarrollados en profundidad en los capítulos siguientes. Sin embargo, para cerrar esta primera parte es necesario realizar algunas puntualizaciones sobre las diferencias entre la propuesta de los filósofos clásicos presentados y la de Arendt.

En primer lugar, se puede afirmar que los lineamientos planteados por Hobbes y Weber contribuyen a la concepción tradicional del poder y al sentido común e imaginario colectivo en torno al tema. Ambos conciben que el poder procura mantener el orden social, y para eso el poder político ha de valerse de los mecanismos que halle necesarios. Esto implica un estrecho vínculo entre el ejercicio del poder y el monopolio en el ejercicio de la violencia. En ambos autores se plantea que el poder es la capacidad de hacer que otros alineen sus voluntades y accionar a la de quien gobierna, sea el soberano o una autoridad legitimada. Arendt, por su parte, entiende que el poder surge de la acción colectiva, y disminuye proporcionalmente al uso de la violencia. Lo colectivo de la acción implica que las dinámicas de poder no son la imposición de la voluntad de unos sobre otros, sino

que surgen del intercambio en la esfera pública; por lo que cuanto mayor sea la concentración de decisiones y el usufructo de medios coercitivos, menor es el poder.

Los mecanismos de legitimidad del poder entre Arendt y la tradición también son diferentes, ya que tanto en Hobbes como en Weber derivan de una decisión racional (el pacto social o algunos acuerdos que forman el grupo social) que luego se manifiesta en la tradición o bien en normas que reflejan esos acuerdos y entablan una relación con el establecimiento en el poder de un individuo carismático. En ambos casos el poder está concentrado en individuos o instituciones que ordenan la vida social a partir de procesos administrativos y el ejercicio efectivo o la amenaza de aplicación de mecanismos coercitivos. Para Arendt el poder no es un elemento transferible o legitimable *per se*. No requiere un procedimiento de legitimación porque se construye en instancias colectivas.

Hay un elemento común en el planteo que realizan Hobbes y Arendt, y es que el poder tiene como fuente al individuo, y se organiza a nivel social. La diferencia está en que en un caso este elemento es transferible y acumulable, y en el otro no es transferible porque se construye en conjunto. Ambos entienden la necesidad de figuras políticas que centralicen las expresiones del poder, pero en el caso de Hobbes esto se da de manera exclusiva en la figura del soberano, y Arendt advierte que la extralimitación de los gobernantes puede derivar en totalitarismos. En tal sentido, Arendt también pone en tela de juicio la legitimidad emanada del carisma que plantea Weber.

Tanto en Weber como en Arendt el poder tiene un fuerte componente relacional, ya que se construye en las interacciones de los individuos. Ambos difieren de los postulados de Hobbes, que concibe como transferible al poder a otro individuo o grupo, y lo ven como dinámico y plural, que no se agota en las capacidades individuales.

En los tres autores hay un elemento central en los mecanismos de legitimidad de la autoridad que es el reconocimiento del otro sobre quien se la ejerce. Arendt da un paso más, que es el consentimiento en la acción de ser

gobernado, y no admite la abnegación de la voluntad del individuo ni su sometimiento a la del gobernante.

En suma, existen entre los tres autores diferencias significativas. Sin embargo, las concepciones del poder de Hobbes y Weber han primado en el imaginario social. Un individuo es poderoso si puede torcer voluntades, ya sea mediante la fuerza, la violencia, el miedo o la persuasión. Arendt se posiciona en otro lugar. Para ella el poder se relaciona íntimamente con la libertad, la acción y el discurso; se potencia con la participación ciudadana y la construcción de espacios públicos. Surge, se expresa o se agota en el accionar colectivo. No puede existir, imponerse o trasladarse por otros medios, no es la persecución de control o dominio, es un poder emancipador y plural, porque busca tomar las decisiones en colectivo, apostando siempre al bien común. En los sucesivos capítulos se presentará el desarrollo de estas ideas en el pensamiento de Hannah Arendt. Pero para dimensionar lo disruptivo de sus ideas es que se planteó la comparación y el análisis de los antecedentes.

CAPÍTULO II

La condición humana

Concepción arendtiana del ser humano contemporáneo, la política - su origen y fines - y su vínculo con el poder.

*“La acción es la manifestación más plena de la libertad humana”
Hannah Arendt*

El espacio de aparición

Para comprender la concepción arendtiana del poder es necesario partir de sus postulados antropológicos y políticos. Arendt no pretende definir al ser humano desde una visión ontológica, pero en su obra de 1958 *“La condición humana”* analiza diversas dimensiones de su existencia, los ámbitos en que esta se desarrolla y las principales funciones que cumple en su ciclo vital. La autora expresa que su análisis sobre la condición humana no busca la esencia del ser humano, sino que es una explicación sobre su modo de existencia en un tiempo y contexto determinados. La condición humana puede ser modificada justamente porque surge de una construcción histórica.

Para Arendt el espacio de aparición es la arena política, en que se dan las interacciones humanas libres, cuyo fin es la construcción del espacio público. Este es a la vez un espacio real y metafórico, en que los individuos salen de la dimensión privada de su vida y se introducen en el ámbito compartido, apareciendo ante otros que aparecen ante él, mediante la acción y el discurso.

La natalidad, según Arendt, marca el inicio de algo nuevo en el mundo humano, por lo que afirma que “el nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo solo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo

nuevo, es decir, de actuar” (Arendt, H., 2011, p.23). Cada individuo que nace trae consigo una nueva perspectiva de la realidad y es una existencia única e irrepetible con aportes inéditos a la vida de la especie. La natalidad es la condición de la pluralidad, es decir, de la existencia de diferentes individuos, lo que es fundamental según la autora para construir y entender el intercambio político, ya que “[n]o es el Hombre en mayúsculas, sino la totalidad de los hombres los que habitan el planeta. La pluralidad es la ley de la tierra” (Arendt, H., 2010, p.43).

La muerte implica un límite temporal que impulsa a los individuos a realizar acciones significativas en el transcurso de su breve existencia. La urgencia de encontrar un sentido a la vida y de dejar un legado en el mundo está condicionada por el advenimiento inminente del fin. “La mortalidad es, pues, seguir una línea rectilínea en un universo donde todo lo que se mueve lo hace en un orden cíclico” (Arendt, H., 2011, p.31). Arendt se centra en la natalidad como condición fundamental para el espacio de la política, porque jerarquiza el potencial innovador de cada individuo y entiende que las acciones de los seres humanos en este ámbito trascienden su mortalidad.

El ser humano existe en el mundo en tres niveles: biológico, social y político. A la dimensión biológica le es suficiente la naturaleza, y con esta se vincula a través de la *labor*. El *trabajo*, sin embargo, que implica la fabricación de elementos perecederos que trascienden la existencia individual, es la condición para la creación de un mundo. Este no puede ser abordado a cabalidad desde la perspectiva de cada individuo, sino en la interacción de sus miembros ya que es un mundo común, por lo que conlleva la dimensión social y política. El concepto de *mundo* en la teoría arendtiana refiere al espacio que se genera entre los individuos, que es durable y estable y trasciende ampliamente la mortalidad humana. “Con palabra y acto nos insertamos en el mundo humano, y esta inserción es como un segundo nacimiento, en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra original apariencia física” (Ibid., p.201). Esta idea de mundo no tiene que ver con el universo, sino que “(...) el mundo del que aquí estamos hablando es el mundo de los hombres, que es el resultado de la productividad humana y de la

acción humana, de cualquier modo en que uno entienda lo que estos son” (Arendt, H., 2005, p.107). En esta teoría el espacio público es el elemento fundamental de construcción política, por lo que se desarrollarán sus características en el siguiente apartado.

Lo privado y lo público

La existencia humana, según la teoría arendtiana, se constituye a través de dos esferas claramente demarcadas: lo privado y lo público. Ambas dimensiones, si bien se distinguen claramente la una de la otra, están íntimamente relacionadas y coexisten influenciándose mutuamente. Las dos esferas estaban bien demarcadas en la Antigüedad, pero

[e]sta nítida distinción entre espacio privado y público en el pensamiento griego vendrá a empañarse en la modernidad con el ascenso de lo social. Lo social elimina las fronteras entre lo privado y lo público, haciendo que lo que fue espacio para la libertad sea ahora ámbito de la necesidad. Lo social es una ampliación de lo privado, de forma que los asuntos domésticos se presentan en el espacio público y esto hace que se desarrolle un gran aparato administrativo estatal para la resolución de necesidades globales. Se produce entonces una mercantilización de la esfera pública y la conversión del estado en una gran empresa (Muñoz, M. T., 2020, p.77).

Lo privado es el espacio en el que se organizan principalmente las actividades de la labor, cuyo objetivo es la supervivencia. La familia es la agrupación primaria del cuidado y la reproducción, y es en este ámbito que el individuo puede perseguir sus intereses personales y el descubrimiento de sí mismo, porque la vida transcurre fuera de la mirada de los otros.

Lo público es donde los individuos se encuentran como iguales para debatir y actuar; se establece mediante la articulación discursiva y la acción conjunta. Esta acción implica una interacción en la que se discute, intercambia y acuerda sobre asuntos comunes, eventos que suceden o iniciativas que se proponen para propiciar el cambio. “Lo público es, entonces, el espacio de aparición, donde se expone lo que es previamente liberado, por la violencia, de las constricciones vitales, lo que tiene el coraje de salir del abrigo de lo privado para intentar hacer valorar lo que es” (Amiel, A., 2000, pp.78-79). En este ámbito los seres humanos no operan ni como

animal laborans ni como *homo faber*, ya que ambas dimensiones son apolíticas, y más bien entienden el intercambio político como ocioso, porque no contribuye al sostenimiento de la vida ni a generar productos que trascienden al individuo.

En lo público es fundamental la pluralidad, es decir, el encuentro de personas diversas. Esto es lo que permite que se establezca el intercambio de ideas y de perspectivas sobre el mundo. Entonces, las diferencias entre los individuos se cultivan en el ámbito privado de la vida humana y se expresan a través del discurso y de la acción en el ámbito público.

Este espacio no se concibe topológica sino simbólicamente. El espacio público debe ser una arena en la que se pueda desarrollar el intercambio de ideas, en que las personas aparezcan frente a las otras, y no es sustituible por mecanismos de democracia representativa, votación o cualquier procedimiento que tienda a la disgregación del ámbito colectivo. Es así que “[e]l ámbito público de Arendt, entonces, se refiere a un mundo común sólido y duradero, y constituye algo mucho más frágil y transitorio, un espacio dentro del cual las personas actúan y aparecen en presencia de los demás” (Canovan, M., 1985, p.620). Como este mundo es artificial, es decir, creado por los propios seres humanos, no es una consecuencia de la naturaleza, sino de la civilización.

Arendt diferencia al espacio público de la sociedad y de la comunidad. Por sociedad entiende al ámbito en que se producen intercambios sociales y económicos, y se construye mediada por la necesidad de supervivencia. En esta, la interacción de los individuos se desarrolla en varias esferas, como la cultural, económica y social. Como conjunto la sociedad engloba y articula parcialmente las dimensiones públicas y privadas de la vida humana y es el más amplio nivel de asociación humana, por lo que contiene a todos los demás.

Por comunidad entiende a la esfera de más cercanía, ya que las personas que la componen tienen entre sí una proximidad física y elementos identitarios compartidos, que les genera un sentido de pertenencia. La comunidad tiene una estrecha relación con el ámbito privado, ya que los vínculos entre sus miembros son

de preocupación mutua, en general mediada por sentimientos afectivos. A diferencia de las relaciones sociales, las comunitarias tienden a ser más homogéneas, ya que sus miembros suelen compartir creencias, tradiciones y costumbres que los igualan.

En el ámbito público, contrario al social y al comunitario, debe existir una deliberación imparcial, en el que las relaciones interpersonales no estén mediadas por el afecto o la solidaridad, sino que haya entre las personas un espacio suficiente como para juzgarse fría y objetivamente en las dimensiones de la acción y del discurso. No es tan relevante allí lo que las personas sean sino cómo aparecen ante el resto, es decir: lo que dicen y lo que hacen. Para Arendt, la reconstrucción del espacio público es necesaria en el contexto actual de despolitización, que lleva a la disgregación de las personas y a la privatización de los asuntos comunes. De hecho “se ha producido una despolitización del espacio político en la medida en que ha dejado de constituir un espacio de interacción entre iguales y se ha tornado una esfera especializada, que en manos de los expertos se aboca fundamentalmente a la administración de la vida” (Di Pego, A., 2015, p.243). En la configuración propia de las sociedades de masas que comenzaron a surgir en el siglo XX se disuelven las dos dimensiones de la vida humana, lo público y lo privado, en lo social.

Arendt afirma que los seres humanos nacemos esencialmente desiguales, y es en el intercambio político que nos igualamos. De allí que la condición del espacio público es la pluralidad, que debe ser entendida como la diferencia en la igualdad. La génesis de la libertad en el espacio político se encuentra en que este no se impone, sino que surge de la acción voluntaria y cada individuo puede desarrollarse en toda su capacidad.

La vita activa

Según Arendt el ser humano se vincula con su entorno de dos modos: la vita activa y la vita contemplativa. La tradición filosófica ha jerarquizado el segundo sobre el primero. La vida contemplativa es la de la reflexión, el pensamiento y la

introspección, procesos que son realizados en soledad y aislamiento. Esto implica la necesidad de separarse de las cuestiones mundanas para subsumirse en un estado de cavilación intelectual para el cual no es necesaria la interacción con otros. Lo contemplativo pertenece al ámbito de lo privado.

Si bien la autora no desconoce ni rechaza esta vía, advierte sobre los peligros que pueden surgir de la separación con el mundo, como la persecución de intereses individuales, trascendentes e ideales que no tengan un contrapeso en la realidad y que lleven al aislamiento de los individuos.

A través de sus escritos la autora revaloriza el rol de la vita activa, que implica la interacción social y la participación en los asuntos públicos. La vita activa es la de la acción, es decir, la del obrar conjunto en torno a la pluralidad, en un espacio compartido, creando un mundo que trasciende ampliamente al individuo. Es la dimensión de la política. Esta implica niveles de compromiso y participación que suponen salir del espacio privado y contribuir a la creación del ámbito público. Su desarrollo también conlleva riesgos, ya que la inmersión en la política sin un proceso reflexivo que la acompañe puede llevar a un activismo vacío. Por ello, el relacionamiento de ambas esferas implica un equilibrio profundo, que tiende al enriquecimiento de la vida humana plural. La vida activa consta de tres dimensiones: la labor, el trabajo y la acción, que se desarrollarán a continuación.

Labor

La labor consiste en todas las actividades que tienen como finalidad la manutención de la vida, es decir, que tienen relación con los procesos biológicos de los seres humanos, “[l]a condición humana de la labor es la vida misma” (Arendt, H., 2011, p.21). En cuanto tal, es una actividad que se realiza en el ámbito privado de la vida humana. A pesar de su relevancia en relación a la supervivencia las tareas de labor han sido históricamente consideradas fútiles, porque no crean ningún elemento duradero y encadenan a los seres humanos a su constante repetición para continuar con la vida, del individuo y de la especie. Es por ello que “[l]aborar

significaba estar esclavizado por la necesidad, y esta servidumbre era inherente a las condiciones de vida humana” (Ibid., p.100). En esta dimensión, la violencia se aplica para transformar la materia prima del entorno en elementos que se puedan consumir, ya que esta “es el acto prepolítico de liberarse de la necesidad para la libertad del mundo” (Ibid., p:44). Arendt afirma que para ser libre hay que dominar la necesidad.

El ser humano en tanto ser laborante pertenece a la categoría de *animal laborans*, que produce para saciar su consumo de manera cíclica, y por eso guarda una estrecha relación con los ciclos de la naturaleza. El mundo en el que habita el animal laborans es el de la necesidad, ya que este “no huye del mundo, sino que es expulsado de él en cuanto que está encerrado en lo privado de su propio cuerpo, atrapado en el cumplimiento de las necesidades que nadie puede compartir y que nadie puede comunicar plenamente” (Ibid., p.128).

Esta condición de no-mundanía hace que laborar no sea una actividad política, ya que esclaviza a los seres humanos y tiene como única forma de escape del ciclo la esclavización de otros para la realización de estas tareas. En el vínculo de amo – esclavo el *otro* (esclavizado) no es considerado como una persona igual a quien ejerce la dominación sobre este, y, por tanto, no hay entre ambos un vínculo humano ni político. El esclavo es parte de la dimensión privada de la vida del amo.

La familia es la organización fundamental en la que históricamente se ha desarrollado la labor. Este ámbito para Arendt es desigual por antonomasia y en él no existe la libertad, ya que como organización primigenia para el mantenimiento de la existencia biológica implica la adopción de roles desiguales, de reproducción y cuidado de la vida.

La cíclica labor luego de ser concretada no deja nada, es decir, no produce, sino que destruye. Laborar y consumir son dos etapas del mismo proceso. Sin embargo, “[e]l poder de la labor del hombre es tal que él produce más bienes de consumo que los necesarios para su propia supervivencia y la de su familia” (Arendt, H., 1957, p.4). Los frutos de la labor nunca trascienden a quien los produce,

y una vez consumidos vuelven a ser parte del ciclo natural. Su durabilidad es el tiempo necesario para ser utilizados en sostener la vida.

Es indudable que también la labor produce para el fin de consumo, pero puesto que este fin [SIC], la cosa que ha de consumirse, carece de la mundana permanencia de un objeto de trabajo, el fin del proceso no está determinado por el producto final, sino más bien por el agotamiento del poder laboral, mientras que los propios productos pasan a ser de inmediato medios otra vez, medios de subsistencia y reproducción de la fuerza la labor (Arendt, H. 2011, p.163).

En relación a la concepción del tiempo la labor responde a una estructura circular. La naturaleza tiene un ciclo incesante y la labor se empareja con esta, en una repetición que no tiene principio ni fin. Si la vida humana se centra en los procesos de labor tiende a la postergación de otras dimensiones, ya que no permite generar elementos trascendentes como la participación política.

Trabajo

Arendt diferencia el concepto de trabajo del de labor y plantea que estos surgieron de manera independiente, lo que explica que en casi todas las lenguas modernas existan dos vocablos para denominarlos. Según la autora, el “[t]rabajo es la actividad que corresponde a lo no natural de la exigencia del hombre, que no está inmerso en el constantemente repetido ciclo vital de la especie, ni cuya mortalidad queda compensada por dicho ciclo” (Arendt, H., 2011, p.21). El trabajo es instrumental porque implica la creación de un producto, es un medio para la supervivencia y no un fin en sí mismo. Es por ello que “[l]a condición humana del trabajo es la mundanidad” (Ibid.). Al igual que la labor, el trabajo se desarrolla en el ámbito privado, pero a diferencia de esta vincula a los individuos con el mundo, posibilitando que estos generen una transformación en su entorno. El trabajo permite a los seres humanos un cierto sentido de trascendencia porque lo que producen perdura en el mundo más allá de su existencia.

En relación al trabajo el ser humano adopta el rol de *homo faber*, en contraposición al de *animal laborans* que implicaba la labor. Antropológicamente esto implica que es un ser que mediante el uso de herramientas es capaz de

establecer modificaciones en su entorno y no depende enteramente de los procesos naturales para su supervivencia, sino que influye activamente en estos.

Generar elementos a partir de la naturaleza es violentarla, y “[l]a experiencia de esta violencia es la más elemental de la fuerza humana y, al mismo tiempo, la opuesta del esfuerzo agotador y doloroso experimentado en la pura labor” (Arendt, H., 1957, p.5). El homo faber domina la naturaleza en tanto la violenta y la destruye para su propio consumo. Este proceso se da “[d]e tal manera que la violencia implícita en el trabajo se plasma en un proceso de reificación³² que transforma el material de la naturaleza en un objeto, en un producto” (Martínez Meucci, M. A., 2007, s/n). En esta lógica el fin justifica los medios, en tanto que para poder producir y organizar su producción, el ser humano debe ejercer esta violencia sobre la naturaleza.

Es importante destacar que en la relación del animal laborans y posteriormente del homo faber con la naturaleza es que la autora conceptualiza por primera vez la idea de violencia. Esta es la modificación de un objeto que sin su intervención continuaría en estado de reposo. A la vez que se crea el artificio humano, se destruye la naturaleza. En la extrapolación al campo político esta se presenta como la destrucción de los individuos entre sí, que anula la posibilidad de un intercambio propiamente político. Dicho concepto se abordará en el cuarto capítulo de esta tesis.

A diferencia del animal laborans, el homo faber vive en un tiempo lineal, que implica una sucesión de hechos con un fin determinado. Las actividades que el homo faber realiza trascienden las necesidades biológicas, ya que fabrica un mundo

³² El concepto de reificación fue acuñado por Karl Marx, aunque utilizado en escasas ocasiones en su producción, para referirse a la transformación de propiedades, relaciones humanas o acciones humanas en relaciones de cosas, en las cuales los objetos cobran independencia de los seres humanos y pasan a gobernar su existencia. El mismo se vincula con los conceptos de alienación y de fetichismo de la mercancía, en la teoría marxista. Para profundizar en el desarrollo del concepto ver Donaires, P., 2022.

Hannah Arendt se refiere a este concepto en el proceso de trabajo cuando los seres humanos pasan a ser productores o consumidores de productos, y en tanto tales, son concebidos como medios y no como fines, dando lugar a una visión utilitarista, que deshumaniza. Para profundizar en la utilización de este concepto por Arendt ver Martínez Martínez, M. A., 2007.

artificial. Arendt plantea que los seres humanos en las sociedades modernas han convertido el trabajo en mera labor, y esto viene acompañado de un proceso de alienación en los trabajadores, que se encuentran inmersos en un ciclo de producción y consumo que tiende a la despolitización y el abandono de los espacios públicos.

En la situación de alienación radical del mundo, ni la historia ni la naturaleza son concebibles en absoluto. Esta doble pérdida del mundo —pérdida de la naturaleza y pérdida del artificio humano en el sentido más amplio, que incluiría toda la historia— ha dejado tras de sí una sociedad de hombres que, sin un mundo común que los relacione y los separe a la vez, viven en una separación desesperada y solitaria o se juntan en una masa. Porque una sociedad de masas no es más que ese tipo de vida organizada que se establece automáticamente entre los seres humanos que todavía están relacionados entre sí, pero que han perdido el mundo que alguna vez les fue común a todos (Arendt, H., 2006 [2], p.91).

En tal sentido, la división del trabajo y la simplificación de las tareas de fabricación han hecho que desde la Modernidad labor y trabajo sean dos actividades difíciles de distinguir. Ambas son predecibles y repetitivas, a diferencia de la acción, y la supeditación de la vida al ritmo del aparato productivo ha llevado a gran parte de la humanidad a ser laborantes en el seno de una sociedad de producción a gran escala. El trabajo pasó a tener como única y fundamental motivación la supervivencia.

La sociedad laboralista no está regida por situaciones políticas sino por la economía. La principal consecuencia de este proceso es el ensanchamiento de la dimensión privada de la vida humana, y en contraparte, el achicamiento de la dimensión pública. La infinita necesidad de consumir y de tener un estándar de vida material elevado genera individuos que se preocupan más por sostener un trabajo que posibilite el consumo voraz que por reunirse para tratar los asuntos públicos: la sociedad de laborantes³³ no tiene tiempo para la política. El desarrollo de nuevas

³³ Cabe aclarar que si bien la sociedad de masas es una de individuos insertos en el mundo del trabajo, la autora le llama “sociedad de laborantes” porque los trabajadores están involucrados en actividades creativas y productivas, que construyen mundo, pero los “laborantes” están enfocados principalmente en actividades de producción y consumo. Si bien quienes conforman esta sociedad son en un sentido “trabajadores”, la autora busca enfatizar el carácter cíclico de las actividades de producir y consumir y la lógica de satisfacción de necesidades inmediatas y de descarte casi simultáneo. Por eso, a pesar de la diferenciación precisa que la autora realiza de ambos términos, la

tecnologías - particularmente de la inteligencia artificial - enfrentan a la humanidad a la posibilidad de una sociedad de laborantes sin labor. Arendt entiende que la única forma de enfrentar estos cambios, que se imponen en la vida de la humanidad, es a través de un vuelco hacia prácticas que potencien la pluralidad y creen un espacio común de discusión y acción, es decir: la política.

Acción

La acción es la tercera dimensión de la actividad humana y es

la única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o de materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la tierra y habiten el mundo (Arendt, H., 2011, pp.21-22).

Esta corresponde a la esfera pública y se da entre iguales, que son fundamentalmente distintos. Quienes habitan el ámbito público, que es el propiamente político, tienen la misma posibilidad de elaborar discursos y realizar acciones para moldear el destino colectivo. Sin importar su origen social, raza, género o cualquier otro elemento, en la esfera política los individuos poseen una equidad fundamental que les permite realizar acciones libres y conjuntas.

La acción es una actividad exclusiva de los seres humanos, y no la median elementos materiales, y es la única que genera una experiencia propiamente humana. Arendt entiende a la acción como inicio, revelación y energía. La autora reconoce que cada individuo tiene características, experiencias y capacidades distintivas que garantizan la pluralidad del ámbito público. Cada humano es un ser distinto de los que existieron, existen y existirán, y esa diferencia se revela a través de la acción y del discurso. Es por ello que los ámbitos humanos plurales son imprevisibles, porque surgen de la singularidad y de lo novedoso del aporte de cada uno y de lo que pueda surgir del intercambio con otros:

[s]i la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer, si es la realización de la condición humana de la natalidad, entonces el discurso corresponde al hecho de

idea de una “sociedad de laborantes” pretende puntualizar la alienación que surge del quehacer cíclico y repetitivo en el que las personas se insertan en las sociedades de masas.

la distinción y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales”. (Arendt, H., 2011, p.202).

La distinción entre los individuos se revela en el ámbito público a través de la acción y del discurso. La mirada de la autora sobre la natalidad desafía a una tradición del pensamiento filosófico que estaba centrado en la muerte como elemento ordenador de la acción humana. La acción trasciende ampliamente a quienes la realizan y estos nunca podrán conocer ni hacerse cargo de todas las dimensiones que conlleva una vez realizada. Su fuente es la novedad de cada individuo y es producto de la libertad, por ello sus consecuencias son imposibles de determinar.

Arendt también concibe la acción como revelación, porque es mediante esta que el individuo aparece ante los demás, por esto es que se desarrolla en el espacio de aparición.

Además de manifestarse, esto es de exponer la propia mismidad ante nuestras semejantes en la publicidad del mundo compartido, el proceso tiene también un carácter reflexivo, un sentido revelador que vuelve sobre el propio sujeto, ya que el actor desconoce y no controla su propia identidad antes de exponerse actuando y hablando (Lobo, M. F., 2012, p.156).

A diferencia de la labor y el trabajo, la acción está fuera del tiempo circular y fuera del tiempo lineal, rompe con la continuidad temporal, y el único modo en que se puede transmitir es la narración (*storytelling*). Para Arendt esta es parte fundamental de la experiencia política, ya que crea una historia e identidad compartidas. Las narraciones biográficas dialogan con las narraciones colectivas. En el espacio público la narración se constituye en un medio para la comunicación que permite moldear las opiniones y orientar los procesos de discusión y de decisión. La acción y la palabra hablada son un fin en sí mismas y su aparición en el mundo es fugaz, no pueden durar ni trascender en el tiempo.

Por último, la acción como *energeia* se da cuando esta pasa de la potencialidad a su realización en actos concretos. Esto implica una doble condición en la que el actor manifiesta su singularidad a través del sentido que le da a su actuar, pero a la vez, al aparecer frente a una otredad desata reacciones que no puede

prever, dado el carácter plural del ámbito público. La acción genera una condición de riqueza y dignidad, a la vez que, de fragilidad y contingencia, que la posiciona sobre las demás actividades humanas. En suma, la acción crea al mundo humano y lo preserva de su decadencia.

Las ideas presentadas en este capítulo son la base conceptual para comprender los principales planteos de Arendt sobre el espacio político y conforman la base de su teoría del poder. A partir de estos, en el siguiente capítulo se desarrollarán sus ideas sobre el poder y las cualidades particulares de este en el sistema de pensamiento de la autora.

CAPÍTULO III

La idea arendtiana del poder

Principales conceptos del pensamiento arendtiano sobre el poder

*“La política es el arte de hacer posible lo que es necesario”
Hannah Arendt*

En el presente capítulo se presenta la definición de poder que Arendt construye a lo largo de su obra, y las características que posee en su sistema de pensamiento. En el capítulo siguiente se establecerá la relación que la autora plantea entre poder y violencia, que es una pieza clave de lo innovador de su pensamiento. Se plantea esta aclaración porque puede parecer incompleto el análisis de este capítulo sin hacer referencia a la violencia, pero su relevancia obliga a dedicarle un capítulo específico.

El poder

Para analizar el concepto de poder en la obra de Hannah Arendt es necesario despojarse de los preconceptos creados por la tradición occidental del pensamiento político - filosófico y sumergirse en la lógica del pensamiento de la autora, que se desarrolla a lo largo de su vasta producción escrita. En el capítulo anterior abordé los elementos fundamentales para comprender la visión de Arendt sobre la política y su relevancia en la existencia humana, individual y social. La autora entiende al poder como un elemento colectivo y dinámico que surge y se sostiene en el intercambio de los individuos en el espacio de aparición. “El poder es el vínculo que se forma al hablar y actuar juntos; es en lo que se convierten la normatividad, la autoridad y las relaciones intersubjetivas cuando se unen, se entrelazan legítimamente unas con otras” (Gandesha, S. y Rensmann, L. (ed.), 2012, p 65). En esta teoría el poder es vinculante y bilateral, y no la imposición de un individuo

sobre otro. Se relaciona íntimamente con la legitimidad, esto es, el consentimiento del otro en la construcción de lo normativo, de la autoridad y de las relaciones intersubjetivas. El poder como concepto se traslada de la órbita de la dominación al ámbito de lo colectivo.

El poder es para Arendt un elemento creador y transformador de la realidad. En principio porque se sustenta en la acción, que tiene como condición la pluralidad, que se basa en la natalidad, que es la novedad introducida por cada individuo al mundo humano, con su respectivo potencial transformador.

[L]a experiencia política permite ver que no se trata de negar al mundo, o de querer transformarlo para que responda a nuestra voluntad o nuestros planes; se trataría de entregarse a él, y junto a otros, buscar sentidos y dejarlos aparecer (Mundo, D., 2003, p.42).

En el intercambio entre individuos las ideas que surgen siempre son superiores a las que podrían surgir de la cavilación individual, lo que sustenta la creatividad y el impulso de transformación. Esto permite crear y desarrollar nuevas formas de organización social y política, desafiando la tradición, el status quo y la imposición coercitiva.

En el libro ensayístico publicado paralelamente en inglés con el título “*On violence*” y en alemán con el título “*Macht und Gewalt*”, de 1970, que se tradujo en la mayoría de las versiones al español como “*Sobre la violencia*”, la autora aborda en profundidad su concepción sobre el poder. Su título en alemán refiere a “*macht*” (poder) y “*gewalt*” (violencia) lo que expresa más precisamente que inglés o español los dos conceptos centrales que aborda, y la relevancia que posee como obra específica en el tratamiento del poder. Numerosos conceptos dispersos en otras obras son sistematizados por Arendt en este texto.

Allí la autora plantea la definición más precisa sobre el poder de toda su producción escrita, “[e]l Poder corresponde a la habilidad humana no sólo de actuar, sino de actuar en concierto”³⁴ (Arendt, H., 1970, p.44). Es relevante el peso que la

³⁴ Texto original: “Power corresponds to the human ability not just to act but to act in concert”. La traducción es propia.

autora otorga en su explicación a la acción para el surgimiento del poder en un grupo humano. La acción es la actividad humana superior, que sólo se puede desarrollar en la esfera pública. El poder surge de la acción realizada en concierto, es decir, coordinada y armónicamente en pos de un objetivo común.

Según su teoría el poder se origina y mantiene en un grupo siempre y cuando esté unido, y cuando alguien se encuentra “en el poder” en realidad está empoderado por los miembros del grupo, que lo habilitan a actuar en su nombre. El hecho de que sea compartido y que deje de existir cuando la grupalidad se disuelve implica que el poder no puede ser monopolizado o acaparado por un solo individuo. Esta idea se opone cabalmente a la concepción hobbesiana del absolutismo, en que el soberano es omnipotente, frente a todos sus súbditos que son impotentes. En tal sentido, el poder comprendido desde una óptica arendtiana tiene un potencial infinito de crecimiento y multiplicación. Por ello también difiere del imperialismo hobbesiano, que es consecuencia directa de la sed de dominación, y que busca la sujeción del mundo a los designios del individuo soberano, y tiene como único límite la realidad material.

Esta progresión absurda, infinita, forzosamente expansiva, que la filosofía de Hobbes previó con tan fría consecuencia y que caracteriza la filosofía del siglo XIX, genera de forma espontánea la megalomanía del hombre de negocios imperialista, que se enfada con las estrellas porque no puede anexionárselas (Arendt, H., 2004 [2], p.27).

El concepto de legitimidad surge de la *autorización* de los miembros del grupo hacia quienes ocupan lugares “de poder”. A partir del acto de autorización, acto fundacional de las relaciones de poder, es que se forja el concepto de autoridad, que se abordará específicamente en el quinto capítulo de esta tesis. Para Arendt “la autoridad proviene del pasado al que ellos [sus representantes] encarnan, en un lazo que mantienen con él, con carácter de modelo que se confiere a todo lo que ocurre” (Amiel, A., 2000, p.92).

Quizá la principal novedad que Arendt introduce en su conceptualización sobre el poder es su relación con la violencia. En el siguiente capítulo se trabajará en profundidad. Sin embargo, es necesario dejar planteado que la autora los concibe

en una relación proporcionalmente inversa: a medida que uno aumenta el otro disminuye. A este respecto dice que “la extrema forma de poder es todos contra uno, la extrema forma de violencia es uno contra todos”³⁵ (Arendt, H., 1970, p.42). Ella distingue claramente entre violencia, fuerza (entendida como *strength* y como *force*), poder y autoridad como los medios por los cuales se gobierna a los seres humanos, y cree que estas se utilizan - erróneamente - como sinónimos porque cumplen una función similar (en tanto operan en la administración de los asuntos humanos), pero no porque sean la misma cosa.

Ya sea que el cuerpo político se base en la experiencia de la igualdad o de la distinción, en ambos casos, el vivir y actuar juntos aparecen como la única posibilidad humana en la que la fuerza, retornando a la naturaleza, puede convertirse en poder. Es así que los hombres, a pesar de su fuerza, permanecen esencialmente impotentes en el aislamiento, incapaces incluso de desarrollar su fuerza, establecer el único reino de existencia en el que ellos mismos y no la naturaleza, ni Dios, ni la muerte, pueden ser poderosos³⁶ (Arendt, H., 2005, p.68).

El poder es un fenómeno colectivo, y el individuo por fuera del espacio político es impotente, lo que implica que puede hacer uso de mecanismos de fuerza, pero no de poder. El espacio social organizado en torno a la esfera pública es lo que posibilita la acción en concierto, y con esta, genera las bases de la creación de espacios de poder.

En su obra de 1958, “*La condición humana*” Arendt define el poder en relación al espacio de aparición y brinda una serie de características, que comienzan a delinear la particularidad de su definición. Allí afirma:

[l]o que primero socava y luego mata a las comunidades políticas es la pérdida de poder y la impotencia final; y el poder no puede almacenarse y mantenerse en reserva para hacer frente a las emergencias, como el instrumento de la violencia, sino que solo existe en su realidad (Arendt, H., 2011, p.222).

³⁵ Texto original: “The extreme form of power is All against One, the extreme form of violence is One against All”. La traducción es propia.

³⁶ Texto original: “Whether the body politic rests on the experience of equality or of distinction, in either case, living and acting together appears as the only human possibility in which strength, giving back nature, can develop into power. It is thus that men, despite their strength, remain essentially powerless in isolation, unable even to develop their strength, establish the one realm of existence in which they themselves and neither nature, God, nor death, can be powerful”. La traducción es propia.

Según Arendt el poder no es algo que se pueda almacenar o mantener, sino que, al igual que la acción, existe cuando las personas están juntas, y deja de existir cuando se separan, no física, sino políticamente hablando. Esto implica, como la pensadora indica, que el poder es algo que debe actualizarse constantemente, y que no puede darse si se establece una separación entre la acción y el discurso. El establecimiento del poder entre los individuos se constituye como un fenómeno relacional, “es decir, la política nace entre sujetos y por tanto completamente fuera del sujeto”³⁷ (Navarro, L. y Romero, M., 2016, p.59). De todos modos, este no es mensurable a partir de cuántas personas participen de su creación y sostenimiento.

El poder y la esfera pública están íntimamente ligados, ya que el primero posibilita la existencia de la segunda, pero esta es condición de existencia del otro. En este sentido la argumentación arendtiana se torna un poco confusa y circular. Dicha existencia se da, sobre todo, como potencialidad, es decir, puede realizarse, pero jamás materializarse totalmente. Es por ello que el poder es independiente de los medios, y tiene como única condición material la existencia unida de la comunidad. En este sentido es que la pensadora desliga el poder de la violencia, ya que “Arendt no pensaba que el poder dependiera de la posesión de medios de violencia; por el contrario, sostuvo que las personas recurren a la violencia cuando no tienen o han perdido poder”³⁸ (Young-Bruehl, E., 2006, p.84). Si bien alguien puede utilizar los medios de la fuerza para imponerse sobre otros, en tanto se aísla de la acción discursiva en último término es impotente.

Por lo tanto, vincular y prometer, combinar y concertar son los medios por los cuales el poder se mantiene en existencia; donde y cuando los hombres logran mantener intacto el poder que surgió entre ellos durante el curso de cualquier acto o acción en particular, ya están en el proceso de fundación, de constituir una estructura mundana estable para albergar, por así decirlo, su poder combinado de acción³⁹ (Arendt, H., 2006, p.166).

³⁷ Texto original: “that is to say politics are born in him between subjects and therefore completely outside the subject”. La traducción es propia.

³⁸ Texto original: “Arendt did not think of power as dependent upon the possession of means of violence; on the contrary, she held that people resort to violence when they do not have or have lost power”. La traducción es propia.

³⁹ Texto original: “Hence, binding and promising, combining and covenanting are the means by which power is kept in existence: where and when men succeed in keeping intact the power which

Sobre los límites del poder existe un debate en torno a la teoría de Arendt, que cuestiona si su capacidad expansiva es potencialmente infinita o no. Por un lado, se deduce de los planteos de la autora que el poder es ilimitado y puede dividirse sin decrecer, ya que la condición de su existencia es la pluralidad humana, y “el entretejimiento de lo ya actuado y hablado por los hombres está siempre sujeto a nuevas e impredecibles actuaciones, a la aparición e intervención de los recién llegados y a la partida definitiva de otros tantos” (Lobo, M. F., 2012, p.167). Afirma Penta que “[le] gustaría caracterizar la relación entre acción y poder en Arendt como correlativo más que subsidiario”⁴⁰ (Penta, L., 1996, p.211) y “[e]sta justificación puede encontrarse textualmente en la forma en que la propia Arendt vincula la noción de poder con la noción indiscutiblemente central de acción”⁴¹ (Ibid., p.210). Esto implica que entre poder y acción se establece la misma correlación que existe entre discurso y acción, y así como la acción manifiesta en su desarrollo al individuo que la realiza, el poder expresa en su desarrollo a la comunidad que lo construye.

Pero, por otro lado, y esto también es una discusión que la propia autora plantea, ante la masividad del crecimiento de las sociedades contemporáneas el actuar en conjunto de todos sus miembros se encuentra mediado por estructuras que sustituyen la construcción política de cercanía, es decir, que necesariamente la organización del poder se va burocratizando⁴². Este proceso mutila la posibilidad del crecimiento infinito del poder. Al respecto dice Arendt: “[a]quí queda bastante claro que el poder organizador de un cuerpo político no puede ser ilimitado porque tanto el consentimiento genuino como su base no pueden extenderse indefinidamente”⁴³ (Arendt, H., 1946, p.603). La autora entiende, entonces, que, si

sprang up between them during the course of any particular act or deed, they are already in the process of foundation, of constituting a stable worldly structure to house, as it were, their combined power of action”. La traducción es propia.

⁴⁰ Texto original: “I would like to characterize the relationship between action and power in Arendt as correlative rather than subsidiary”. La traducción es propia.

⁴¹ Texto original: “This justification can be found textually in the way in which Arendt herself links the notion of power to the undisputedly central notion of action”. La traducción es propia.

⁴² Concepto que también desarrollaré en el capítulo siguiente.

⁴³ Texto original: “Here it becomes quite clear that the organizing power of a political body cannot be unlimited because the genuine consent as its base cannot be stretched indefinitely”. La traducción es propia.

bien el poder tiene cierto potencial infinito, no puede extenderse ilimitadamente en su base humana, ya que el número de individuos es finito, y como se dijo, las pretensiones imperialistas instaladas en el seno de muchas sociedades contemporáneas conllevan la instauración de elementos tiránicos, que hacen decrecer el poder.

La tradición concibe al poder como poder *sobre otros*, es decir, la capacidad de dominación, mientras que Arendt lo entiende como el poder *con otros*, que sólo existe si es compartido; este elemento es central en el planteo de la autora. La primera acepción conlleva la idea del *poder para* realizar algo, que en general se entrelaza con la voluntad individual de realizarlo. De la noción de poder *sobre otros*, se escinde la idea del poder *a pesar de* la resistencia emanada del pensamiento weberiano, que entiende al poder como la capacidad de imponer la propia voluntad a otros. Sin embargo,

[1]a tesis weberiana de la resistencia ignora el hecho, destacado en el trabajo de Hannah Arendt, de que un tipo de relación social consiste en asistencia, no en resistencia y, al mismo tiempo, que una forma importante de poder social es la capacidad de afectar los resultados con la ayuda de otros⁴⁴ (Abizadeh, A., 2023, p.2).

El planteo de Arendt sobre el poder, que se enmarca en la categoría de *poder con*, implica no solo realizar una acción en conjunto con otros, sino el actuar en concierto, lo que supone metas e intenciones compartidas. Dichos elementos no son puramente la voluntad de uno u otro individuo que logra imponerse, sino que son producto de acuerdos, que reflejan el intercambio discursivo y surgen de las voluntades individuales, pero terminan diferenciándose de todas las intenciones puramente subjetivas.

En este sentido, la idea que plantea Arendt de la política como una actividad de cercanía implica que los mecanismos de control generados por el imperialismo, no son mecanismos de poder, sino de dominación. La concepción arendtiana se

⁴⁴ Texto original: “The Weberian resistance thesis ignores the fact, highlighted in Hannah Arendt’s work, that one type of social relation consists in assistance, not resistance – and, concomitantly, that one important form of social power is the capacity to affect outcomes with others’ assistance”. La traducción es propia.

despega de construcciones como la weberiana, que tenía un trasfondo acumulativo del poder. Para Weber cuantas más voluntades un sujeto logre adherir a la propia, mayor es su poder, y esto fundamentó al imperialismo, que concibe que el poder es ilimitado y se basa en la apropiación sucesiva de elementos materiales, de lugares, personas y comunidades. Cuando se exporta dominación y violencia lo que se construye no es una expansión del poder, sino la reducción de una comunidad que podría ser política a una con vínculos de servidumbre, menos que humanos, y lo que se genera no es un poder ilimitado, sino violencia.

Por la impotencia de la voluntad, por su incapacidad para generar poder genuino, por su constante derrota en la lucha consigo mismo, en la que se agotó el poder del yo-puedo, la voluntad de poder convertida de golpe en voluntad de opresión. Sólo puedo insinuar aquí las fatales consecuencias para la teoría política de esta equiparación de la libertad con la capacidad humana de querer; fue una de las causas por las que aún hoy equiparamos casi automáticamente el poder con la opresión o, al menos, con el dominio sobre los demás⁴⁵ (Arendt, H., 2006 [2], p.148).

Según Arendt, el poder es inherente a todas las comunidades humanas y es superior a las demás formas de interacción social. La idea de consentimiento está íntimamente ligada al ordenamiento social porque quienes son parte lo otorgan - en el amplio sentido de la palabra - para generar estructuras organizativas. Sin embargo, el poder nunca se encuentra desarrollado en toda su pureza conceptual en la realidad, sino que las formas en que se construye pueden alejarse o acercarse al prototipo teórico de participación, consentimiento e interacción plenas que propone la autora.

Arendt distingue profundamente la idea de *tener poder* con la idea de *gobernar*. Existen formas de gobierno que no son políticas, en el sentido estricto de la palabra, como son los totalitarismos, y formas de política que no son parte de un gobierno, como los movimientos sociales organizados. De hecho, para la autora “el

⁴⁵ Texto original: “Because of the will’s impotence, its incapacity to generate genuine power, its constant defeat in the struggle with the self, in which the power of the I-can exhausted itself, the will-to-power turned at once into a will-to-oppression. I can only hint here at the fatal consequences for political theory of this equation of freedom with the human capacity to will; it was one of the causes why even today we almost automatically equate power with oppression or, at least, with rule over others”. La traducción es propia.

poder que surge cuando nos reunimos y dotamos a los asuntos humanos de cierta estabilidad y durabilidad a través de la creación de instituciones” (Di Pego, A., 2006, s/n). Esto implica que no necesariamente para que exista un gobierno deben existir estructuras de poder. Así sucede con la dominación que se impone de manera tiránica, mediante la fuerza. Pero para que las estructuras de poder sean perdurables, deben adquirir cierto carácter institucional, lo que genera que, en último término, se conviertan en mecanismos de gobierno.

En tal sentido, se pueden distinguir elementos políticos formales e informales, dependiendo de si son parte de la administración del gobierno o no. “[N]os permite distinguir el poder político de jure (el derecho a tomar decisiones y dirigir las acciones de las instituciones) del poder político de facto (el apoyo de los ciudadanos y la capacidad de dirigir su poder de actuar)”⁴⁶ (Arndt, D., 2019, p.84). Esto implica que por más que existan instituciones que tengan como cometido la administración de los asuntos públicos y que quien esté al frente de estas cuente con la capacidad de dirigir dimensiones de la vida política, el poder propiamente proviene del apoyo que respalda la presencia y el accionar en estos ámbitos. Es por ello que

[l]a legitimidad de las instituciones políticas depende del poder, es decir, del consentimiento activo del pueblo; y en la medida en que los gobiernos pueden ser vistos como intentos de preservar el poder para las generaciones futuras, institucionalizándolo, su vitalidad requiere el apoyo continuo y la participación activa de todos los ciudadanos⁴⁷ (Onyaghola, A., 2022, p.139).

Se puede observar que la concepción arendtiana del poder no es hermética ni está escindida su dimensión gubernamental de su contraparte popular. Si bien la autora prevé la existencia de mecanismos de institucionalización administrativas, su idea recae en la participación activa y comprometida de todos los individuos en

⁴⁶ Texto original: “It also lets us distinguish de jure political power (the right to make decisions and to direct the actions of institutions) from de facto political power (the support of citizens and the capacity to direct their power to act)”. La traducción es propia. *Cabe destacar que el autor es David Arndt y no Hannah Arendt, porque el parecido de los apellidos podría dar lugar a confusión.*

⁴⁷ Texto original: “The legitimacy of political institutions is dependent on the power, that is, the active consent of the people; and insofar as governments may be viewed as attempts to preserve power for future generations by institutionalizing it, they require for their vitality the continuing support and active involvement of all citizens”. La traducción es propia.

el espacio de lo público, sosteniendo y transformando la realidad con un involucramiento ininterrumpido en todos los ámbitos de la política, que de otro modo dejaría de ser tal.

Características del poder en la teoría arendtiana

En este apartado se abordarán las características que tiene el poder en la conceptualización de Arendt, tanto aquellas que han sido planteadas explícitamente, como las que pueden ser deducidas de las afirmaciones que la autora va realizando en el transcurso de sus obras. Es importante repetir que la idea de poder no es estática en su obra, y que ha sido profundizada a lo largo del tiempo, en la mayoría de los casos, en relación a episodios concretos de la realidad que contribuyeron a su análisis.

I. El poder como potencialidad.

La autora realiza un análisis etimológico de la palabra “poder”, que emparenta al término con la idea de *potencialidad*, y no así con la de *potencia*⁴⁸. En “La condición humana” Arendt afirma que “cabría decir que el poder es siempre un poder potencial, y no una intercambiable, mensurable [SIC] y confiable entidad como la fuerza” (Arendt, H., 2011, p.223). El poder es potencialidad porque surge de la acción conjunta de los individuos. Cada uno de estos introduce en el mundo la novedad, y, por tanto, su potencial creador y transformador. “Arendt entiende el poder en términos de potencialidad, como una capacidad que no está ni fuera de los sujetos ni a disposición de un sujeto”⁴⁹ (Brunkhorst, H., 2006, p.125). De ello deriva su imprevisibilidad, ya que la novedad que introduce cada individuo en la acción genera que no se pueda predecir su curso. En palabras de la propia autora,

⁴⁸ En español “potencia” y “potencialidad” pueden considerarse sinónimos en un sentido. La diferenciación que se realiza es con “potencia” entendido como “fuerza” y “potencialidad” como capacidad de ser algo.

⁴⁹ Texto original: “Arendt understands power in terms of potential, as a capacity that is neither outside of the subjects nor at the disposal of a subject”. La traducción es propia.

si el poder fuera más que esta potencialidad de estar juntos, si pudiera poseerse como la fuerza o aplicarse como esta, en vez de depender del acuerdo temporal y no digno de confianza de muchas voluntades e intenciones, la omnipotencia sería una concreta posibilidad humana (Arendt, H., 2011, p.224).

La potencialidad del poder es lo que hace que no pueda ser poseído como una cualidad o un objeto. Si se deja a un individuo considerado “poderoso” aislado de su grupo social, en lugar de tender a la omnipotencia iría hacia la impotencia, y es que “de ahí deriva la no infrecuente combinación política de fuerza y carencia de poder” (Ibid., p.225). Esto es lo que sucede con los regímenes totalitarios ya que “su falta de potencia se muestra, sugiere [Arendt], en el hecho de que tales regímenes no dejan tras de sí ninguna historia significativa de interacción pública”⁵⁰ (Buckler, S., 2011, p.92).

Pero esa potencialidad no se conecta necesariamente con el carácter de posibilidad, sino con el hecho de que el poder siempre tiene capacidad de profundizar su desarrollo.

Esa es la distinción entre posibilidad y potencialidad. En cierto sentido, la potencialidad, entendida en el sentido filosófico de *potentia/dynamis*, puede representar el resultado más refinado de la discusión hasta la fecha, siendo coextensiva con el carácter disposicional del poder y conectándolo con sus raíces histórico-filosóficas⁵¹ (Parietti, G., 2013, p.17)

Esto implica que hay un momento en el cual el poder se actualiza. Arendt se refiere a este fenómeno diciendo que “el poder brota” (*power springs up*). El poder genera la posibilidad para la acción y es, a la vez, posibilitado por esta; lo mismo sucede con el espacio de aparición, que es aquel en el que se realiza el hecho político a la vez que lo que genera las condiciones para que pueda ser realizado. Nuevamente existe una argumentación circular en el pensamiento de la autora. Pero “[d]ebido a esta peculiaridad que el poder comparte con todas las potencialidades que pueden realizarse, pero jamás materializarse plenamente, el poder es en grado

⁵⁰ Texto original: “their lack of potency is shown, she suggests, in the fact that such regimes leave behind them no meaningful story of public interaction”. La traducción es propia.

⁵¹ Texto original: “That is the distinction between possibility and potentiality. In a sense, potentiality, understood in the philosophical sense of *potentia/dynamis*, may represent the most refined result of the discussion to date, being co-extensive with the dispositional character of power and connecting it to its historical-philosophical roots”. La traducción es propia.

asombroso independiente de los factores materiales, ya sea el número o los medios” (Arendt, H., 2011, p.223). Es por ello que tampoco es mensurable. No puede decirse que un grupo político tiene más o menos poder que otro por la cantidad de individuos que lo integran o el tiempo que llevan sus discusiones, nada posibilita la creación de instrumentos de medición o comparación.

Para la autora el poder tiene una dimensión generativa y otra preservativa. “Estrechamente relacionado con la cuestión de la potencialidad está la afirmación de Arendt sobre la generación espontánea de poder que caracteriza el momento de su actualización”⁵² (Penta, L., 2006, p.214). Esta circularidad entre la potencialidad siempre presente y la actualización de la misma tiene un estrecho vínculo con la cuestión de la libertad. “El poder como *potentia* es libertad positiva. Quienes tienen el poder pueden hacer lo que quieran. Por tanto, el poder común no se opone al poder del individuo solo”⁵³ (Brunkhorst, H., 2006, p.132). En este caso la libertad se vincula estrechamente con el cuerpo político, y como sólo puede ejercerse entre iguales, es un asunto público. En el pensamiento arendtiano no son sinónimos la libertad y liberación, ya que “[e]l problema es que esta pasión por la libertad pública o política puede fácilmente confundirse con tal vez el mucho más vehemente, pero políticamente esencialmente estéril, odio a los amos, el anhelo de liberación de los oprimidos”⁵⁴ (Arendt, H., 2006, p.116). La libertad positiva es la que se realiza en el ámbito público y en conjunto con el desarrollo de la acción y el discurso, se actualiza en la creación del poder.

La característica potencial del poder es compartida con la fuerza, teniendo el primero una potencialidad creativa y la segunda una destructiva. Arendt no es ajena a la realidad del siglo XX, en que los armamentos de guerra llegaron a

⁵² Texto original: “Closely connected to the question of potentiality is Arendt's contention concerning the spontaneous generation of power that characterizes the moment of power's actualization”. La traducción es propia.

⁵³ Texto original: “Power as *potentia* is positive freedom. Those who have power can do whatever they want. Common power is thereby not opposed to the power of the single individual”. La traducción y la cursiva son propias.

⁵⁴ Texto original: “And the trouble is that this passion for public or political freedom can so easily be mistaken for the perhaps much more vehement, but politically essentially sterile, passionate hatred of masters, the longing of the oppress for liberation”. La traducción es propia.

extremos de sofisticación que posibilitan la destrucción del planeta entero. Tampoco desconoce la puja que hay entre su concepto de poder y el de fuerza bruta en el marco de los gobiernos de cualquier cuerpo político. Que comprenda que muchas veces se inmiscuye la fuerza en el terreno de la política, sin embargo, no hace que la autora se aleje de su conceptualización primaria del poder. En cambio, afirma que “el poder potencial inherente a todos los asuntos humanos se ha hecho sentir en un espacio dominado por la fuerza (...) y aunque [se] deriva del poder de un espacio organizado, [la fuerza], como toda fuerza potencial, crece y se desarrolla a costa del poder”⁵⁵ (Arendt, H., 2005, p.147).

La potencialidad del poder está en el desarrollo de la libertad positiva y en contraposición al desarrollo de la fuerza, ya que en el poder se encuentra la posibilidad de realizar cambios en el mundo, y “[e]l milagro de la libertad es inherente a la capacidad de comenzar, que a su vez es inherente al hecho de que cada ser humano, simplemente por nacer en un mundo que estuvo allí antes que él y que estará allí después de él, es él mismo un nuevo comienzo”⁵⁶ (Arendt, H., 2005, p.113). El carácter potencial implica que el poder no tiene límites, no sólo en el sentido de que se puede siempre seguir ampliando, en tanto nuevos individuos puedan participar de su construcción, sino que, además, no hay forma de predecir su desarrollo.

II. *El poder como fin*

Arendt concibe al poder como un fin en sí mismo, porque es un concepto absoluto, es decir, no necesita justificación y es inherente a la existencia de las comunidades políticas. En tal sentido afirma que “el poder, lejos de ser el medio para un fin, es en realidad la condición misma que permite a un grupo de personas

⁵⁵ Texto original: “The potential power inherent in all human affairs has made itself felt in a space dominated by force (...) and thought [it] derives from the power of an organized space, it [the force], like every potential force, grows and develops at the expense of power”. La traducción es propia.

⁵⁶ Texto original: “the miracle of freedom is inherent in the ability to make a beginning, which itself is inherent in the fact that every human being, simply by being born into a world that was there before him and will be there after him, is himself a new beginning”. La traducción es propia.

pensar y actuar en términos de la categoría medios-fines”⁵⁷ (Arendt, H., 1970, p.51). Sin la existencia del poder lo que hay es dominación. Si el poder fuera pensado como un instrumento para dominar, se perdería su potencial autodeterminante dentro del espacio público. Es por ello que el poder sólo puede generar poder, y esta es la condición para que los individuos dentro del ámbito público tracen los fines colectivos de transformación del mundo. Al respecto afirma Arendt:

[c]iertamente es real que el poder, liberado de cualquier otro propósito que no sea él mismo, es un principio dinámico, que se mueve a sí mismo, que debe generar más poder indefinidamente, aunque solo sea con el propósito de conservar el poder adquirido⁵⁸ (Arendt, H., 1946, p.614).

Los intereses del espacio público son los que deben importar a la persona en tanto ciudadano, no en tanto individuo, y, por tanto, no pueden confundirse con los intereses privados. Entonces, el ámbito político no se presenta como solución a las problemáticas individuales, sino que se busca la creación de un mundo en sí mismo, del mundo de la política, que se encarga de los asuntos y las acciones públicas, emanados del intercambio colectivo. Si se entiende a la política como un instrumento para la dominación, se justifica la violencia como medio para alcanzarla, es “sólo a través de la conceptualización de la especificidad de la política en relación con la esfera de la acción, que es posible reconsiderar la tendencia predominante a reducir la política a una dimensión instrumental” (Di Pego, A., 2015, p.207). Cuando la política se utiliza para saciar intereses privados deja de ser política y se convierte en corrupción, y cuando lo que existe es imposición de la voluntad de uno o varios sobre otros no hay poder, sino violencia.

El fin ulterior de la acción política para Arendt es la felicidad pública, y esta es superior a la ambición individual y a las diferencias entre individuos. Habermas afirma que

⁵⁷ Texto original: “power, far from being the means to an end, is actually the very condition enabling a group of people to think and act in terms of the means-ends category”. La traducción es propia.

⁵⁸ Texto original: “It certainly is true that power, freed from any other purpose but itself, is a dynamic, self-moving principle that must generate more power indefinitely if only for the purpose of conserving the acquired power”. La traducción es propia.

Hannah Arendt desconecta el concepto de poder del modelo teleológico; el poder se construye en la acción comunicativa; es un efecto colectivo del discurso en el que llegar a un acuerdo es un fin en sí mismo para todos los involucrados⁵⁹ (Habermas, J., 1977, p.6).

El poder no puede tener otro fin que no sea él mismo, porque el poder es la propia esencia de la interacción de las personas entre sí y no un elemento externo a este vínculo, y, además, está presente en todas las comunidades humanas como forma de relacionamiento. El poder es, entonces, el vínculo que se genera dentro de las comunidades políticas, lo cual no inhibe que pueda ser utilizado para lograr los objetivos resueltos colectivamente, pero en sí mismo el poder antecede, trasciende y perdura más allá de la concreción de dichos objetivos.

El poder institucionalizado es el gobierno, ya que este es la organización mediante la que se persiguen las metas trazadas colectivamente, y si bien el poder es la esencia de todo gobierno, cabe preguntarse cuál es el fin de la existencia de este último.

El gobierno no existe para nada porque tiene al poder como condición fundamental de posibilidad. Dado que el poder es la propiedad emergente de hablar y actuar como modos promisorios, entonces el poder y la experiencia del poder son el exceso existencial que acompaña a toda acción colectiva meramente no instrumental⁶⁰ (Gandeha, S. y Rensmann, L. (ed.), 2012, p.66)

La institución de un nuevo orden mediante la generación de un pacto que cambie las estructuras de organización de la sociedad se da durante las revoluciones. Sin embargo, con mayores o menores niveles de desarrollo, no existe un gobierno que se haya posicionado exclusivamente mediante el uso de la fuerza. Para posibilitar la organización gubernamental debe existir una base de poder, por más pequeña que sea. En tanto más escasa es, más características tiránicas tendrá el gobierno en cuestión.

⁵⁹ Texto original: “Hannah Arendt disconnects the concept of power from the teleological model; power is built up in communicative action; it is a collective effect of speech in which reaching agreement is an end in itself for all those involved”. La traducción es propia.

⁶⁰ Texto original: “Government is not for the sake of anything because it has power as its fundamental condition of possibility. Since power is the emergent property of speaking and acting as promissory modes, then power and the experience of power is the existential excess accompanying all merely non instrumental collective action”. La traducción es propia.

La persecución del poder como fin en sí mismo implica, por un lado, el reconocimiento de este como construcción fundamental de toda actividad política humana, y por otro, la jerarquización del espacio de la acción y el discurso en la búsqueda de sociedades más plurales y con mayor participación política de los individuos.

III. *El poder como indivisible*

El poder no es un elemento que se puede poseer, porque emerge de la interrelación política, y por esto tampoco se puede dividir. Es importante destacar que a pesar de que la autora dice textualmente en “La condición humana”: “el poder puede dividirse sin aminorarlo, y la acción recíproca de poderes con su contrapeso y equilibrio es incluso propensa a generar más poder” (Arendt, H., 2011, p.224), puede entenderse que refiere a formas de organización gubernamental y no en el poder como entelequia, ya que la división no está dada en el poder en sí mismo, sino en el grupo del que surge, y que genera contrapesos para su desarrollo.

En este sentido, las sociedades modernas, que han aumentado significativamente el número de personas que conviven en una misma organización social y estatal, presentan algunos desafíos en torno al postulado de indivisibilidad y la necesidad de generar sistemas articulados de gobierno que permitan la vida en común. Es por ello que

[q]uienes participan en la acción colectiva deben comunicarse y cooperar, discutir sus problemas y hacer planes en conjunto. En la medida en que las instituciones exitosas movilizan la cooperación de un gran número de personas en sus operaciones, que entienden el significado y los objetivos de las instituciones, conocen las reglas y, en general, respaldan sus operaciones, encarnan el poder⁶¹ (Young, I. M., 2002, p.266).

Lo central de esta idea es que cuando se organiza un sistema de gobierno democrático y republicano lo que hay es una administración de la *cosa pública*,

⁶¹ Texto original: “Those who participate in collective action must communicate and cooperate, discuss their problems and make plans together. To the extent that successful institutions mobilize the cooperation of large numbers of people in their operations, who understand the meaning and goals of the institutions, know the rules, and generally support their operations, they embody power”. La traducción es propia.

pero su fundamento último está en el espacio público, que empodera a quienes ejercen el gobierno. Es por ello que estos sistemas pueden generar una separación de poderes, lo que no implica una división del poder mismo, sino de su administración gubernamental, ya que, si lo que se dividiera fuera el poder, habría en una misma comunidad política la coexistencia de varios poderes, lo que es contradictorio con la caracterización planteada anteriormente.

Durante toda su obra Arendt realiza referencias a Montesquieu, en quien encuentra un teórico con ideas profundas sobre las dinámicas del poder en la sociedad. La autora afirma que la división de los poderes estatales que este pensador plantea sólo puede entenderse por fuera de la comprensión tradicional de este como un medio, ya que “el poder debe dividirse de manera que cada fuente del poder controlaría a los demás”⁶² (Lederman, S. 2019, p.19). La división puede darse dentro de la esfera política porque no son distintos poderes, sino manifestaciones del mismo poder que surge de la actuación en conjunto de los miembros de la sociedad.

Si Montesquieu tenía razón -y creo que la tenía- en que existe algo llamado "el espíritu de las leyes" que varía de un país a otro y es diferente en cada forma de gobierno, entonces podemos decir que el consentimiento, no en el antiguo sentido de simple aquiescencia que distingue entre control sobre asuntos de interés y control sobre asuntos sin ningún interés, pero en el sentido de apoyo activo y participación continua en todos los asuntos de interés público (...) descansa en el poder del pueblo - la antigua *potestas in populo* de Roma - y el poder confiado a las autoridades es un poder delegado que puede ser revocado⁶³ (Arendt, H., 2010 [2], p.76-77)

Por otro lado, este sistema de contrapesos entre las diversas dimensiones del gobierno posibilita que los mecanismos de definición se acerquen más a los de la acción y el discurso, y se alejen más de los de la violencia. Lo contrario suele

⁶² Texto original: “power must be divided so that each source of power would check the others”. La traducción es propia.

⁶³ Texto original: “Se Montesquieu estava certo - e penso que estava - ao dizer que existe algo chamado "o espírito das leis" que varia de um país para outro e é diferente em cada forma de governo, então podemos dizer que o consentimento, não no antigo sentido de simples aquiescência que distingue entre controle sobre assuntos de interesse e controle sobre assuntos sem interesse, mas no sentido de apoio ativo e participação contínua em todos os assuntos de interesse público (...) repousa no poder do povo - o antigas *potestas in populo* de Roma - e o poder confiado às autoridades é um poder delegado que pode ser revogado”. La traducción es propia. Las cursivas son de la autora.

darse en las tiranías, en las que las decisiones se concentran en un solo individuo o en un grupo muy reducido. Para Arendt “el problema consiste menos en limitar el poder que en establecerlo” (Amiel, A., 2000, p.110), ya que una vez logrado esto se pueden buscar consensos diversos en cada comunidad política para su administración. Si bien el pensamiento de Montesquieu se centra más en la mecánica organizativa del diseño institucional, y el de Arendt en la intervención de los individuos en el espacio político para la construcción de acuerdos, ambos autores coinciden en la necesidad de generar sistemas que prevengan el advenimiento de regímenes tiránicos.

La elaboración de la concepción del poder en Arendt no se erige en torno al concepto de democracia, lo cual hace que muchos de sus críticos refieran a su teoría como radical o anarquista, ya que su fin es elaborar una idea de poder que trascienda la organización de cualquier sistema específico que pueda darse en un entramado social, porque lo importante es que

[l]o que estos autores aprecian de la perspectiva de Arendt, se trata, en efecto, de la exaltación de un cierto tipo de experiencia política que es la antítesis de cualquier concepción vertical o jerárquica del poder y que, en cambio, se caracteriza como un poder generalizado, participativo y relacional, compartido en pie de igualdad, incluso constituido por una pluralidad de actores que son iguales precisamente porque comparten este espacio horizontalmente⁶⁴ (Cavarero, A., 2019. p.16).

Esto trae aparejadas algunas complicaciones en los postulados de la autora, y hay críticos, como Benhabib, que plantean que en algunos puntos se contradice con ella misma, ya que “la sociología de las instituciones modernas de Hannah Arendt y su distinción entre lo social y lo político son tan problemáticas que resulta difícil ver dónde o cómo su visión normativa de lo político podría anclarse en las instituciones contemporáneas”⁶⁵ (Benhabib, S., 2003, p.198). Si el poder se

⁶⁴ Texto original: “Ciò che questi autori apprezzano, della prospettiva arendtiana, è infatti l'esaltazione di un certo tipo di esperienza politica che si pone come antitetica rispetto a qualsiasi concezione verticale o gerarchica del potere e che si caratterizza invece come un potere diffuso, partecipativo e relazionale, condiviso alla pari, anzi costituito da una pluralità di attori. I quali sono uguali proprio perché condividono orizzontalmente questo spazio”. La traducción es propia

⁶⁵ Texto original: “Hannah Arendt's sociology of modern institutions and her distinction between the social and the political are so problematic that it is hard to see where or how her normative vision of the political could be anchored in contemporary institutions”. La traducción es propia.

caracteriza como indivisible es difícil conceptualizar un sistema de democracia representativa en el que este pueda desarrollarse en toda su potencialidad, ya que la misma limitaría profundamente los espacios de participación de los individuos. En tal sentido afirma Arendt que

[s]ólo puede haber democracia real –y este es quizás el punto decisivo en este contexto– cuando la centralización del poder en el estado-nación ha sido rota y reemplazada por una difusión del poder hacia los numerosos centros de poder de un sistema federal. Tanto el individuo como el grupo, que está formado por individuos, son casi siempre impotentes frente al monopolio de un aparato estatal organizado centralmente, y la impotencia del ciudadano, incluso cuando todos sus derechos están protegidos, se opone básicamente a la democracia en todas sus formas⁶⁶ (Arendt, H., y Martin, R., 2017, p.12)

Los modelos de democracia representativa pueden tender, según la autora, a la creación de sistemas que en apariencia parezcan participativos, pero que no sean en la realidad, y en los que el poder, en lugar de estar en manos del electorado, se disuelva en un entramado de dominación desarrollado por parte de los gobernantes. “Para Arendt, el peligro real reside en la mutación de la relación entre los representados y sus representantes en una relación de poder”⁶⁷ (Palonen, K., 2008, p.61). Si las personas no son admitidas en el espacio público y no pueden participar de la creación del mismo, no se desarrollan los espacios de poder.

En esto reside una de las problemáticas del pensamiento arendtiano, contrastado con la realidad, ya que las comunidades humanas actuales son demasiado numerosas para posibilitar una participación real en la cosa pública, y a su vez, los sistemas políticos cuentan con una larga trayectoria organizativa que no es fácilmente desmontable.

IV. *El poder como intransitivo*

⁶⁶ Texto original: “there can only be real democracy—and this is perhaps the decisive point in this context—where the centralization of power in the nation-state has been broken, and replaced with a diffusion of power into the many power centers of a federal system. Both the individual and the group, which consists of individuals, are almost always powerless against the monopoly of a centrally organized state apparatus, and the powerlessness of the citizen, even when all his rights are protected, stands in basic opposition to democracy in all its forms”. La traducción es propia.

⁶⁷ Texto original: “For Arendt, the real danger lies in the mutation of the relationship between the represented and their representatives into that of rulership”. La traducción es propia

El poder puede ser concebido como transitivo o como intransitivo. La tradición del pensamiento occidental, siguiendo los lineamientos teóricos trazados por Max Weber, ha establecido una concepción transitiva del poder, que lo ve primeramente como un fenómeno social. Este concepto es categorizado como amorfo, porque se encuentra en todos los niveles de la sociedad, e implica la imposición de la voluntad propia sobre la de otros, que puede darse mediante carriles de institucionalización o utilizando la fuerza como instrumento para su desarrollo; de allí su carácter de transitivo.

La definición arendtiana rompe con esta tradición, a tal punto que hay quienes afirman que podría no ser categorizada como una teoría sobre el poder. Sin embargo, su definición precisa de cada uno de los términos (poder, fuerza, violencia) hace que la diferencia haya quedado establecida con claridad. “A diferencia del poder transitivo, el poder intransitivo no se trata de control sobre los demás”⁶⁸ (Höppner, U., 2011, p.29). Para Arendt el poder es intransitivo en tanto no necesita ser traspasado de un individuo a otro, sino que se mantiene en la comunidad como un todo, y no se genera en un plano de dominación. “El poder intransitivo (...) es un poder que se genera y existe en el intercambio horizontal entre los iguales de un espacio público –en el arendtiano actuar-juntos-” (Portinaro, P., 2021, p.41). En su teoría el poder surge de la interacción en el plano político, este es creado *entre* los seres humanos y no *sobre* estos. Este poder, además, no brota de la suma de individuos que lo crean, no es graduable ni mensurable, sino que tiene una capacidad creativa, que surge de la novedad que cada uno de los individuos aporta.

El poder es esencialmente transitivo porque subsiste relacionamente, pero de tal manera que se conserva la intocabilidad corporal. La inviolabilidad física de la persona en conjunción con el discurso corporeizado entre las personas corresponde al ideal de lo político en las condiciones del poder⁶⁹ (Penta, L., 1996, pp.223-224).

⁶⁸ Texto original: “As opposed to transitive power, intransitive power is not about control over others”. La traducción es propia.

⁶⁹ Texto original: “Power is essentially transitive because it subsists relationally, but in such a way that bodily untouchability remains preserved. The physical inviolability of the person in conjunction

A diferencia de Weber, Arendt cree que el poder no se construye dentro de las relaciones sociales, sino que *es* la relación misma. Sin embargo, “la transitoriedad del poder, ha sido a menudo el foco de la crítica. El poder en el sentido estrictamente arendtiano es un acontecimiento momentáneo. Dado que sólo existe cuando se actualiza, sigue siendo frágil y temporal”⁷⁰ (Höppner, U., 2011, p.60). Entran en cuestión dos elementos centrales de la teoría: por un lado, la continuidad de la historia humana en las relaciones sociales y por otro, la posibilidad de generar institucionalidad a partir del espacio público. “El criterio de intransitividad, la relación consigo mismo, se encuentra tanto en la teoría de la acción de Arendt, que antecede sistemáticamente a la teoría del poder, como en su republicanismo, que se opone sistemáticamente a la teoría del poder político”⁷¹ (Buschetein, H. y Speth. R., 1997, p.225).

El vínculo con la teoría de la acción se establece porque el poder se sustenta en la singularidad humana y en sus manifestaciones públicas, que generan la libertad. Esto hace que el poder, como manifestación de la acción, sea algo impredecible en sus expresiones y consecuencias. En tanto el republicanismo arendtiano se sustenta en un sistema de participación masiva, que genera espacios de poder, es esencialmente intransitivo el vínculo, porque no hay sujetos y objetos del poder.

Sin embargo, un elemento central en las dinámicas de poder es la influencia que ejercen unos individuos sobre otros. En el caso de las concepciones transitivas del poder, la influencia es concebida directamente, es decir, hay poder si alguien puede imponer su voluntad sobre otras personas; indudablemente en este caso se está ejerciendo una influencia sobre estas. “El poder intransitivo, que está mucho

with embodied discourse among persons corresponds to the ideal of the political under the conditions of power”. La traducción es propia.

⁷⁰ Texto original: “the transience of power, has often been the focus of critique. Power in the strict Arendtian sense is a momentary event. Since it is only existent when actualized it remains fragile and temporary”. La traducción es propia.

⁷¹ Texto original: “das Kriterium für Intransitivität, die Selbstbezüglichkeit, sich sowohl in Arendts der Machttheorie systematisch vorgelagerter Handlungstheorie wie auch in ihrem der politischen Machttheorie systematisch nachgelagerten Republikanismus wiederfindet”. La traducción es propia.

más cerca de la concepción de Arendt, se ocupa de establecer el espacio común de acción en el que puede tener lugar la influencia”⁷² (Göhler, 2000 cit. por Höppner, U., 2011, p.6). Eso no quiere decir que no se pueda erigir un sistema de gobierno, porque “el único factor material indispensable para la generación de poder es el vivir unido del pueblo. Sólo donde los hombres viven tan unidos que las potencialidades de la acción están siempre presentes, el poder puede permanecer con ellos” (Arendt, H., 2011, p.224). Una cosa es que se quiere imponer la voluntad propia por sobre la de los demás y otra es que se busque representar mediante la toma de decisiones los consensos que han surgido de los espacios públicos colectivos.

En el primer caso, Arendt se refiere al poder materializado en instituciones concretas, y en el segundo caso a un poder que se construye entre los individuos que se reúnen en concierto; ambos son dos dimensiones del mismo fenómeno. “Arendt se refiere a la necesaria dialéctica entre el poder materializado (instituciones políticas, leyes y constituciones) y el poder vivo, ya que las instituciones le deben su existencia, estabilidad, duración y limitación”⁷³ (Meints-Stender, W., 2016, p.6).

Esta dimensión es controversial en el pensamiento arendtiano porque implica un giro copernicano a la concepción clásica del poder y al modo en que esta se ha instalado en el sentido común. Pero no puede desconocerse que su análisis parte de elementos de la realidad, y busca llegar a la esencia de las interacciones humanas, que, si bien remite a concepciones primigenias y a organizaciones antiguas, no es un pensamiento melancólico de estas.

Debido a este realismo político, una teoría crítica de la política obtiene sus convicciones normativas de la *resolución* perpetua del conflicto, más que de la *solución* del mismo. Erradicar el poder significaría la erradicación de la política y,

⁷² Texto original: “Intransitive power, which is much closer to Arendt 's conception, is concerned with establishing the common space of action in which the influencing may take place”. La traducción es propia.

⁷³ Texto original: “Arendt refers to the necessary dialectic between materialized power (political institutions, laws and constitutions) and lively power, as institutions owe them their existence, stability, duration and limitation”. La traducción es propia.

con ella, la erradicación del potencial para experimentar la libertad política⁷⁴ (Volk, C., 2015, p.19).

Otra problemática que se plantea a raíz de esta caracterización es la de la representación, que implica la preexistencia de una singularidad a representar, pero antes de que se realice la representación misma. Esto es porque “la estructura intransitiva del poder, invariablemente dedicada a subrayar la naturaleza subjuntiva de la pluralidad, (...) [tiene] su propensión natural a preferir una configuración directa de la democracia”⁷⁵ (Menga, F., 2008, p.134). Pero como la representación es imposible en las sociedades de masas, al menos con un despliegue absoluto de sus características, se visualiza que la representación, incluso en su carácter democrático implica una dificultad, ya que o bien un individuo sólo podría representarse a sí mismo, tomando en cuenta la novedad que cada uno de estos implica, o cualquiera podría representar a todos, poniendo en juego engranajes que pueden tornar el sistema en uno tiránico.

El poder y la libertad

Para terminar de caracterizar el poder arendtiano es necesario establecer un vínculo entre este y la libertad, porque esta última concebida como posibilidad de actuar en el espacio público es el fundamento del poder. Lo primero que permite entender esta relación es la generación *isonómica* (de igualdad de los individuos) de la acción discursiva y, por tanto, del poder mismo. Como se da *entre* los individuos, ninguno de estos es dominado ni dominador. Dice Arendt: “[e]l significado de la política es la libertad”⁷⁶ (Arendt, H., 2005, p.108), ya que “[s]olo

⁷⁴ Texto original: “Due to this political realism, a critical theory of the political gains its normative convictions from the perpetual *working out* of conflict, rather than the *solving* of conflict. Eradicating power would mean the eradication of politics, and, with it, the eradication of the potential to experience political freedom”. La traducción es propia. Las cursivas son del autor.

⁷⁵ Texto original: “la struttura intransitiva del potere, immancabilmente votata a sottolineare il carattere congiuntivo della pluralità, né dunque la sua naturale propensione a prediligere una configurazione diretta di democrazia”. La traducción es propia.

⁷⁶ Texto original: “The meaning of politics is freedom”. La traducción es propia.

hay libertad en el ámbito particular del *entre* de la política”⁷⁷ (Arendt, H., 1997, p.47).

Esto genera una idea de libertad que se desarrolla en los límites de la interacción en el espacio de aparición. Es por ello que

[e]sta noción de libertad no está ni en su origen ni en su realización autónoma y soberana, sino que se concibe de entrada como posibilidad con una pluralidad de otros como un nosotros de acción. El poder es coextensivo con esta libertad finita⁷⁸ (Penta, L., 1996. p.223).

Es necesario además distinguir, como lo hace la autora, el concepto de libertad del de liberación. Liberación es no estar sujeto a la coerción externa, esto es, a la voluntad de otro/s, como en la concepción weberiana del poder.

Esto establece para nosotros una problemática nueva y muy pertinente en términos de la distinción y relación entre los fenómenos de liberación y libertad. La liberación equivale a escapar de la opresión, que, en el mundo moderno, se ha entendido con mayor frecuencia en términos de la demanda de libertades negativas básicas: la vida, la libertad y la propiedad. Pero esto, como podemos ver ahora, no equivale a vivir una vida libre y ciertamente no asegura las condiciones para resistir la dominación, incluso de tipos bastante obvios e inmediatos⁷⁹ (Buckler, S., 2011, p.106).

Mientras la libertad se construye en la teoría arendtiana como un concepto positivo, vinculado al desarrollo de la pluralidad y la natalidad en el espacio público, la liberación se entiende como algo privado, relacionado negativamente con lo que amarra al hombre al reino de la necesidad y reduce su existencia a sus funciones menos elevadas.

La libertad entendida como hecho político se diferencia de la libertad de la voluntad -o libertad interna - que es una creación de la modernidad para escapar a

⁷⁷ Las cursivas son de la autora.

⁷⁸ Texto original: “This notion of freedom is neither in its origin nor in its realization autonomous and sovereign, but is conceived from the outset as compossibility with a plurality of others as awe of action. Power is coextensive with this finite freedom”. La traducción es propia.

⁷⁹ Texto original: “This establishes for us a new and highly pertinent problematic in terms of the distinction and relation between the phenomena of liberation and freedom. Liberation equates with the escape from oppression, which, in the modern world, has most often been understood in terms of the demand for basic negative freedoms – life, liberty and property. But these, as we can now see, do not equate with the living of a free life and certainly do not secure the conditions for resisting domination even of quite obvious and unmediated sorts”. La traducción es propia.

la uniformidad impuesta por la sociedad. La libertad política surgió en la tradición griega cuando la persona salió de su casa para participar del espacio público. La palabra “libertad” por fuera del mundo pierde sentido, y no puede entenderse como una característica individual, sino como un modo de existir dentro del entramado social.

[L]a libertad recibe forma y significado a través de las fuerzas concretas de dominación, represión, coerción y cosificación que se oponen a ella, y los actos de resistencia a esas fuerzas: cada acto separado de resistencia, cada fuente o forma de falta de libertad superada representa y promete una vida basada en la libertad⁸⁰ (Gandesha, S. y Rensmann, L., 2012, p.76).

Es por ello que es relevante remitir a la época histórica en la que escribe Arendt, ya que sus formulaciones en relación al establecimiento del poder político y la libertad humana tienen un profundo anclaje en la realidad, es decir, “nuestra experiencia con gobiernos totalitarios [y las experiencias de la bombas atómicas], en los que se afirma que la totalidad de la vida humana está tan totalmente politizada que bajo ellos ya no hay libertad alguna”⁸¹ (Arendt, H., 2005, p.108). En este punto, Arendt también diferencia sus postulados de los de Weber, sobre la imposición de la propia voluntad a otros. La libre volición puede dictar acciones particulares, pero no puede inspirar acciones realmente libres.

Para Arendt, la voluntad es una facultad privada en el sentido de que está relacionada por naturaleza con el carácter de cada individuo, no con el mundo: el yo volitivo no es naturalmente un yo mundano. La voluntad es el instrumento para lograr fines particulares y específicos, que los individuos comúnmente se fijan a sí mismos⁸² (Dossa, S., 1989, p.77).

La voluntad no está vinculada con los intereses de los demás sino con los propios y por eso no puede entenderse al poder en la teoría arendtiana como la

⁸⁰ Texto original: “[F]reedom is given shape and meaning through the concrete forces of domination, repression, coercion, and reification ranged against it, and the acts of resisting those forces: each separate act of resistance, each source or form of unfreedom overcome stands for and promises a life premised on freedom”. La traducción es propia.

⁸¹ Texto original: “our experience with totalitarian governments, in which the totality of human life is claimed to be so totally politicized that under them is no longer freedom whatsoever”. La traducción es propia.

⁸² Texto original: “For Arendt, willing is a private faculty in the sense that it is by nature related to the character of each individual, not to the world: the willing self is not naturally a worldly self. The will is the instrument of achieving particular and specific goals, which individuals commonly set for themselves”. La traducción es propia.

imposición de la propia voluntad por sobre los demás. La voluntad individual no puede ser forzada en el ámbito público porque la imposición de la voluntad es una cuestión de fuerza, no de poder.

La libertad política está íntimamente ligada a la acción y ambas pueden ser entendidas de la misma manera, porque mediante la acción los individuos expresan sus perspectivas únicas y construyen con otros, desarrollando su potencial transformador. La libertad no es un estado pasivo, sino que emerge cuando los individuos están profundamente comprometidos con la construcción del mundo común en el espacio público. Por lo tanto, no se puede desarrollar el poder sin libertad ni entenderse que en los ámbitos de dominación la misma es plausible. “En lugar de oponer la libertad al poder, ella ve un vínculo íntimo entre los dos, diciendo que la verdadera experiencia política abarca ambos fenómenos, que normalmente se consideran separados o incompatibles entre sí”⁸³ (Koyama, H., 2012, p.71). Por lo tanto, la libertad debe ser uno de los objetivos principales en la construcción del poder, pero a su vez, es lo que hace que su desarrollo no tienda a desviaciones tiránicas.

La acción, para ser libre, debe estar libre de motivación, por un lado, y de su objetivo previsto como un efecto predecible, por otro. Esto no quiere decir que los motivos y objetivos no sean factores importantes en cada acto, sino que son sus factores determinantes, y la acción es libre en la medida en que sea capaz de trascenderlos⁸⁴ (Arendt, H., 2006 [2], p.139).

En este capítulo se planteó cómo la autora caracteriza al poder y su vínculo con las demás dimensiones de la política. La relación que Arendt establece entre el poder y la violencia es un elemento central de su pensamiento político, y es la diferencia más cabal entre su formulación teórica y la del pensamiento tradicional. Es por ello que, tal como se planteó al comienzo de este capítulo todo el siguiente

⁸³ Texto original: “Instead of opposing freedom to power, she sees an intimate link between the two, saying that true political experience embraces both phenomena which are normally considered as separate or incompatible with each other”. La traducción es propia.

⁸⁴ Texto original: “Action, to be free, must be free from motive on one side, from its intended goal as a predictable effect on the other. This is not to say that motives and aims are not important factors in every single act, but they are its determining factors, and action is free to the extent that it is able to transcend them”. La traducción es propia.

apartado explica su teoría sobre este vínculo. La suma de ambos permite tener una visión más global del pensamiento arendtiano sobre el poder.

CAPÍTULO IV

La violencia y el poder

Los vínculos de la violencia con la política y su contraposición con el poder

“El poder y la violencia son opuestos; donde uno gobierna absolutamente, el otro está ausente. La violencia aparece donde el poder está en peligro”
Hannah Arendt

Las ideas que se presentarán en este capítulo son fundamentales en la comprensión del poder en Hannah Arendt, ya que refieren al elemento distintivo de su pensamiento sobre el tema: el vínculo entre el poder y la violencia. Para Hobbes y Weber, como representantes de la tradición, la violencia es considerada un elemento inherente al poder, y hace que este se equipare a la dominación. Arendt, por el contrario, los concibe como elementos opuestos, que además se anulan entre sí.

Prescindir de la violencia en una teoría del poder no es tarea fácil porque, más allá de las formulaciones abstractas, en la realidad ninguno de los dos aparece de manera pura y aislada. La simultaneidad en su aparición, según la autora, complica su diferenciación. El esfuerzo de Arendt para definirlos precisamente responde a una búsqueda de rescatar a la humanidad de la instauración de fenómenos violentos que derivaron en las atrocidades de la primera mitad del siglo XX. Entender la especificidad de la violencia como concepto, su carácter de medio para obtener fines y cómo anula la construcción política, son elementos fundamentales para analizar los fenómenos violentos con una perspectiva histórica, y contraponer otros modelos de construcción social, que surgirían de la acción conjunta y el discurso articulado. Es por eso que en este capítulo se abordarán detalladamente los postulados de la autora sobre la temática, relacionándolos con algunos episodios históricos que motivaron su análisis.

Cabe aclarar, sin embargo, que el lector puede toparse en este apartado con ciertos elementos que hallare contradictorios, como lo es la utilización de la

violencia en periodos de transición histórica (como las revoluciones), que la autora de alguna manera justifica, o su reconocimiento de la utilización de ciertos resortes violentos para sostener el poder, que también detalla, o la dificultad para diferenciar poder y violencia en episodios históricos concretos. Estas contradicciones, en algunos casos reales y en otros aparentes, surgen del modo en que la autora desarrolla sus ideas a lo largo de su obra, y no es el propósito de esta tesis resolverlas sino comprender el carácter polisémico del manejo de los conceptos que realiza la autora para abordarlos en toda su complejidad.

La violencia y su vínculo con la política

Vincular teóricamente al poder con la violencia no es una idea original de Hannah Arendt, ni de ninguno de los filósofos que los abordan como un binomio. Su relación parte de la constatación histórica de que ambos fenómenos aparecen íntimamente ligados en la realidad política y de que generalmente se presentan en simultáneo en los acontecimientos políticos. Arendt diferencia su teoría del resto en dos elementos centrales: su conceptualización de la violencia como fenómeno particular, ya que usualmente es abordada de modo colindante al poder, y la oposición absoluta de ambos. Estos no sólo no pueden ser concebidos como lo mismo, sino que, según ella, no pueden coexistir en una misma circunstancia política, porque se anulan mutuamente.

El punto en el que los teóricos están de acuerdo es la naturaleza del poder, la violencia, pero Arendt considera incorrecto equiparar el poder político con la organización de la violencia. De hecho, esta definición deriva del antiguo concepto de poder absoluto (...) y es importante distinguir entre violencia y poder⁸⁵ (Reato, E., 2016, pp.3-4).

Los teóricos han establecido diversas formas de vincular estos conceptos, para explicar en profundidad cómo se relacionan en la realidad. En el pensamiento

⁸⁵ Texto original: “Il punto su cui i teorici sono d'accordo è la natura del potere, la violenza, ma Arendt giudica errato equiparare il potere politico all'organizzazione della violenza. Infatti, questa definizione deriva del vecchio concetto di potere assoluto (...) ed è invece importante distinguere tra violenza e potere”. La traducción es propia.

decimonónico dicha relación se estableció a partir de la idea de desarrollo, que contenía la posibilidad de transformación de las realidades políticas y sociales. Eso posibilitó establecer la noción de una transición mediante la cual el poder puede derivar de la violencia, y “así la violencia no sería más que una privación de la política, una etapa temporaria que se supera en su propia negación” (Paredes Goicochea, D., 2021, p.271). Arendt no acepta esta idea, ya que el concepto de desarrollo “supone una continuidad y por lo tanto una conexión intrínseca entre fenómenos” (Ibid. p.275). En su teoría, elementos que implican la aniquilación mutua no pueden crearse a sí mismos, y en numerosas ocasiones la autora afirma que “la violencia puede siempre destruir al poder”⁸⁶ (Arendt, H., 1970, p.53). Es por ello que

Arendt descarta la tesis de la ‘conversión de la violencia’, la cual sostiene que la violencia puede desarrollarse en lo que en principio parece su contrario y transformarse de ‘fuerza de destrucción y aniquilación’ en ‘fuerza institucionalizada, autorizada y legítima’, equivalente al ‘poder legal’ (Paredes Goicochea, D., 2021, p.276).

La escisión que establece para desvincular estos dos conceptos es que pertenecen a reinos distintos: el poder es el elemento fundamental de la construcción política, y la violencia pertenece a la esfera de la antipolítica e inhabilita la existencia de cualquier construcción política.

Arendt recurre a una oposición reduccionista entre los ámbitos "no político" y "político" regidos por dos lógicas contradictorias. Varias razones explicaron este peculiar giro. Lo más obvio es su temor a que en la modernidad la violencia y la guerra no admiten límites⁸⁷ (Breen, K., 2007, p.364)

Estos dos elementos, que en la realidad aparentan aparecer juntos, pero que en un escudriño más profundo es posible comprender que se anulan mutuamente, no pueden ser considerados como parte de lo mismo, y mucho menos plantearse que derivan uno de otro. A partir de un ejemplo concebido desde el extremo podría

⁸⁶ Texto original: “Violence can always destroy power”. La traducción es propia.

⁸⁷ Texto original: “Arendt falls back on a reductive opposition between 'non-political' and 'political' realms governed by two contradictory logics. A number of reasons explained this peculiar turn. Most obviously is her fear that in modernity violence and war admit of no limits”. La traducción es propia.

decirse que no es posible un análisis racional, una discusión profunda ni la construcción de acciones conjuntas en medio de un bombardeo nuclear.

Habiendo establecido con claridad la diferencia entre los ámbitos de la violencia y de la política cabe preguntarse por qué es empíricamente constatable su aparición simultánea en la realidad. Lo primero que es necesario remarcar es que Arendt entiende que sus postulados teóricos son constructos, y en tanto tales, nunca se manifiestan de forma absoluta en la realidad. Por tanto, no pueden encontrarse ejemplos de construcciones políticas en las que se excluya completamente a las manifestaciones violentas, e incluso no pueden existir regímenes violentos en los que todos los elementos de la política estén anulados, ni en los totalitarismos eso sucede.

Partiendo de los dos elementos centrales de la condición humana que la autora presenta, y que se han abordado en capítulos anteriores: la natalidad y la pluralidad, se entiende que el conflicto entre los seres humanos surge a partir de sus diferencias. Además, en tanto seres vivos, los humanos están sujetos a la necesidad, y debido a esto “tienen derecho a ejercer la violencia sobre otros; la violencia es el acto prepolítico de liberarse de la necesidad para la libertad del mundo” (Arendt, H., 2011, p.44). Esto entendido en un plano individual, en que la liberación es propia y no supone una organización para liberarse de la necesidad como humanidad. Para ello sería necesaria la construcción del espacio político, y de las condiciones para que todos pudieran ser parte de este. La violencia, que primigeniamente era ejercida en el ámbito privado, particularmente el familiar, en la Modernidad comienza a ser trasladada al ámbito público, y permite la consolidación de los estados modernos.

La expulsión de la violencia del ámbito privado del hogar y de la esfera semipública de la sociedad fue completamente consciente; precisamente para poder vivir cotidianamente sin violencia se fortaleció la violencia del poder público, del estado, de la que se creyó seguir siendo dueño porque se le había definido explícitamente como mero medio para el fin de la vida social, del libre desarrollo de las fuerzas productivas (Arendt, H., 1997, p.95).

De allí que la violencia se haya trasladado al ámbito estatal, y termine siendo monopolio del estado, que la puede justificar, pero nunca legitimarla. Esto conlleva la idea de que la violencia reducida a su mínima expresión a través de mecanismos de contralor mediante el cambio de mando, con el sistema de partidos, la controlaría de manera sostenida; pero la realidad demostró lo contrario, siendo que en el siglo XX se desplegaron extremos de violencia inimaginables a partir de aparatos estatales.

Con lo que no se contó fue con la combinación específica de violencia y poder; combinación que solo podía tener lugar en la esfera público-estatal porque solo en ella los hombres actúan conjuntamente y generan poder; no importa cuán estrictamente se señalen las competencias de este ámbito, cuán exactamente se le trazan límites a través de constituciones y otros controles: por el simple hecho de continuar siendo un ámbito público político engendra poder (Ibid., p.96).

Las luchas políticas que no se pueden dilucidar a partir de la construcción de poder se inclinan rápidamente hacia la utilización de métodos violentos. De hecho, la violencia como medio, que otrora podría considerarse lindante al fenómeno político, incluso necesario para protegerlo o para garantizar el establecimiento de lo político, en el siglo pasado se ha convertido en un elemento central para este. Dicha realidad ha cuestionado fuertemente el sentido de la política, y la recuperación de su sentido es lo que Arendt trata de realizar en sus escritos, diferenciando minuciosamente cada una de las dimensiones de lo político y lo no político y el lugar que ocupan y que deberían ocupar en las comunidades humanas.

Sobre la violencia

Para Arendt la violencia es la capacidad de imponer la propia voluntad en los demás de manera forzada⁸⁸; es un medio para un fin, y como tal, requiere instrumentos para ser ejecutada. La violencia es destructiva, contraria a la acción, que es creativa, pero al igual que esta, sus consecuencias son impredecibles. Según la autora, este potencial destructivo no puede ser fundamento de lo político, que como se ha desarrollado anteriormente, se construye en el espacio público mediante

⁸⁸ Nótese la similitud del concepto arendtiano de violencia con el weberiano de poder.

la acción y el discurso. Su concepción del poder, por tanto, no puede estar “más lejos de la noción tradicional del poder como una instancia soberana, que sólo puede ser adquirida y defendida mediante el uso de la fuerza y el monopolio de la violencia”⁸⁹ (Bassi, D., 2018, p.77). Este elemento es clave en la construcción arendtiana de la idea de poder: la violencia se opone a este.

Al igual que todas las categorías políticas que utiliza la autora, la violencia no existe nunca en la realidad en toda su dimensión, ya que esto implicaría la destrucción final y absoluta. Es importante destacar que cuando Arendt habla sobre la violencia, lo hace desde su abordaje como concepto político, y destaca que históricamente desde la teoría política se la ha considerado como un elemento en la construcción del poder, habiendo muchos teóricos que consideran que estar en el poder implica poseer el manejo legítimo de la violencia.

La autora se propone deconstruir la caracterización tradicional que vincula poder y violencia, sin dejar de comprender el íntimo vínculo que ambos han sostenido en el desarrollo de la historia, por eso afirma que “[l]a violencia ha sido siempre la *última ratio*⁹⁰ de la acción política y el poder ha sido siempre la expresión visible de la dominación y del gobierno” (Arendt, H., 2004, p.197). Pero en algunos fenómenos modernos, como el imperialismo, se puede ver la voracidad que conlleva la acción política en función de la idea absoluta de dominación, ya que “la violencia administrada en beneficio del poder (y no de la ley) se convierte en un principio destructivo que no se detendrá hasta que no quede nada que violar” (Ibid.). Esto enfatiza la idea de que llevada al extremo la equiparación del poder con la violencia lo que queda no es una estructura política, sino la aniquilación total.

⁸⁹ Texto original: “più lontano dalla tradizionale nozione del potere come istanza sovrana, acquisibile e difendibile solo attraverso l'uso della forza e il monopolio della violenza”. La traducción es propia.

⁹⁰ Entendida en este caso como “argumento” último, o razón final; es decir, el último recurso que se utiliza cuando los demás han fallado.

La diferencia entre poder y violencia no es de grado, sino que es cualitativa. La violencia es un medio, mientras que el poder es, para Arendt, un fin en sí mismo. Por eso,

ella define la violencia, a diferencia del poder, como una acción instrumental, individual o privada, que tiene lugar fuera del ámbito del discurso. También argumenta en varios otros trabajos en contra del entendimiento común de que el conflicto y la violencia son simplemente política en su forma extrema, y que debemos entender que la violencia es cualitativamente diferente de la política⁹¹ (Ashcroft, C., 2021, p.4)

La pregunta sobre la violencia en el pensamiento de Arendt tiene un sentido histórico, ya que se enmarca en un mundo en que se fabrican - e incluso fueron utilizadas - armas de destrucción masiva, cuya mera existencia pone en cuestión el rol de la violencia en las relaciones humanas, por sus posibles consecuencias ulteriores, por lo cual

la pregunta por el sentido de la política se refiere hoy día a si estos medios públicos [los del estado poseedor] de violencia tienen un fin o no; y el interrogante surge del simple hecho de que la violencia, que debería proteger la vida o la libertad, ha llegado a ser tan poderosa que amenaza no únicamente a la libertad, sino también a la vida (Arendt, H., 1997, p.93).

Es importante reafirmar dos ideas. La primera es que Arendt ha vivido los episodios más violentos en la historia de la humanidad: las dos Guerras Mundiales (que dejaron un saldo de más de cien millones de muertos) y como episodio final de este ciclo, los bombardeos nucleares (y con ellos, la posibilidad latente de una destrucción total de lo humano). Es por eso que desvincular a la violencia del poder no es para la autora una empresa meramente teórica, sino una responsabilidad histórica. “[A Arendt le] preocupa que sus contemporáneos se hayan vuelto demasiado propensos a equiparar la violencia con la acción política”⁹² (Klusmeyer. D. B., 2015, p.313). Esto deshumaniza los conflictos porque arrasa con la

⁹¹ Texto original: “she defines violence, in distinction to power, as an instrumental, individual, or private action that takes place outside the realm of speech. She also argues in several other works against the common understanding that conflict and violence are simply politics in its extreme form, and that we must understand that violence is qualitatively different from politics”. La traducción es propia.

⁹² Texto original: “She is concerned that her contemporaries had become too prone to equate violence with political action”. La traducción es propia.

posibilidad de la pluralidad, e instala lógicas maniqueístas, en que la acción es imposible, el discurso enmudece y la posibilidad de construir acuerdos se anula.

La segunda es que, como se ha planteado, no se puede pensar que a Arendt le haya sido ajeno el vínculo en la realidad que sostienen el poder y la violencia, incluso ella describe algunos episodios violentos como parte integral de la actividad política. Su postulado apunta a que conforme se desarrollan estos episodios violentos, se produce una salida del campo de la política, en el que la interacción se da mediante la acción y el discurso, que construyen poder, y se pasa a interactuar en otro ámbito, muchas veces colindante con lo político, pero nunca concebido como tal. Para Arendt la violencia y el poder son tan opuestos que son inversamente proporcionales, cuando uno aumenta, el otro disminuye.

Quién gobierna a quién

Arendt plantea que el principal problema político y el que más ha sido discutido históricamente es: ¿quién gobierna a quién? (*who rules whom?*). Esta pregunta, que puede parecer en exceso genérica, establece las bases de la comprensión tradicional del poder, que concibe a la organización política como un sistema de jerarquía vertical en el que se vinculan los gobernantes y los gobernados. La idea de que quien gobierna realiza una acción que es recibida pasivamente por aquellos sobre quien la ejerce, fundamenta implícitamente la utilización de cualquier método que esté al alcance de este para sostenerla en el tiempo: los acuerdos, la autoridad o la violencia. Esto implica que gran parte de la teorización del tema del poder se ha realizado en la lógica del dominio, lo cual ha restringido el acercamiento teórico a la concepción de otras formas de organización política.

La noción de gobierno ha llevado a los teóricos a concebir el poder en términos de relaciones verticales de mando y obediencia. Pero este concepto de poder tiene sus límites, argumentó Arendt. Si concebimos el poder en términos de gobierno, no podemos comprender lo que sucede en situaciones revolucionarias

cuando un gobernante pierde el apoyo popular y la relación mando/obediencia colapsa⁹³ (Arndt, D., 2019, p.45).

Entender el poder desde otra perspectiva, como lo hace Arendt, implica a su vez redefinir el vínculo de este con la violencia. Si el poder no se reduce exclusivamente a la capacidad de gobernar sobre otros, entonces se pueden pensar lógicas políticas que excluyan la violencia por completo. Si bien la vinculación histórica entre el concepto de violencia y el de poder está profundamente arraigada en la tradición “[l]a autora rechaza esta identificación y, finalmente, afirma: poder es consentimiento”⁹⁴ (Perissinotto, R. M., 2004, p.125). Este consentimiento no es entendido solamente como la aprobación para ocupar un lugar en el gobierno, sino que

si concebimos el poder como aquello que se asienta en la potencialidad del actuar unos-con-otros, y si un gobierno poderoso es aquel que se sostiene sobre el consentimiento, no sería difícil entender que la dominación por medio de la violencia puede ser un sustituto del poder, pero nunca uno de sus instrumentos (Kohn, W. C., 2009, p.67).

Esta conceptualización deja planteada otra oposición de carácter dicotómica en la construcción teórica arendtiana sobre el tema: imposición o consentimiento. Según algunos autores esto puede implicar un cierto reduccionismo en el abanico de situaciones posibles a nivel político y social.

Así, el resto del texto [*On violence*] gira en torno a estos dos polos opuestos: violencia y consentimiento. Tenemos entonces un pensamiento dicotómico, que excluye de su análisis un sinnúmero de relaciones sociales que habitan el mundo político, que no están marcadas por la violencia ni por el consentimiento, sino más bien por la lucha dinámica y episódica en torno a intereses en conflicto⁹⁵ (Perissinotto, R. M., 2004, pp.125-126).

⁹³ Texto original: “The notion of rule has led theorists to conceive of power in terms of vertical relations of command and obedience. But this concept of power has its limits, Arendt argued. If we conceive of power in terms of rule, we cannot grasp what happens in revolutionary situations when a ruler loses popular support and the command/obedience relation collapses”. La traducción es propia.

⁹⁴ Texto original: “[A] autora recusa essa identificação e, por fim, afirma: poder é consentimento”. La traducción es propia.

⁹⁵ Texto original: “Desse modo, todo o resto do texto trafega em torno desses dois polos opostos: violência e consentimento. Temos então um pensamento dicotômico, que exclui de sua análise um sem-número de relações sociais que habitam o mundo político, que não são nem marcadas pela violência nem pelo consentimento, uma pela luta dinâmica e episódica em torno de interesses conflitantes”. La traducción es propia.

Es posible afirmar entonces que “Hannah Arendt convirtió el poder en puro consenso, en una acción colectiva concertada que le otorga legitimidad al apoyo activo o a la obediencia voluntaria dentro de una comunidad o asociación” (Múnica Ruiz, L., 2005, p.36), entendida esta como una relación “de la cual ha sido desterrada para siempre la violencia, y en la que la comunicación se desliza de unos a otros en forma desinteresada” (Ibid., p.37). Este concepto es abordado por Habermas en su teoría del poder comunicativo, a la que se hará referencia en el último capítulo.

El consentimiento está íntimamente ligado a la idea de legitimidad, concepto que según la autora puede ser aplicado al poder, incluso a la autoridad, pero nunca a la violencia, ya que esta puede justificarse, pero no legitimarse. Sin embargo, existen ejemplos históricos, como la democracia ateniense, que estableció formas de organización por fuera de esta lógica binaria:

[1]a polis ateniense funcionaba sin división entre gobernantes y gobernados y, por lo tanto, no era un estado si usamos este término, como lo hizo Marx, de acuerdo con las definiciones tradicionales de formas de gobierno, es decir, gobierno unipersonal o monarquía, gobierno de unos pocos u oligarquía, y gobierno de la mayoría o la democracia⁹⁶ (Arendt, H., 2006 [2], p.34).

Retomando la pregunta inicial: ¿quién gobierna a quién?, la autora se propone desnaturalizar esta concepción histórica que ha vinculado intrínsecamente a la violencia con el poder, entendiendo al último en términos de dominación, e imposición de la voluntad propia sobre los demás de manera forzosa. La violencia ha sido tradicionalmente vinculada a la política, porque ninguno de los dos son fenómenos naturales, sino que tienen relevancia en tanto pertenecen al mundo humano y a su organización. En relación a esta pregunta afirma la autora que

[p]oder, fortaleza, fuerza, autoridad, violencia: éstas no son más que palabras para indicar los medios por los cuales el hombre gobierna al hombre; se consideran sinónimos porque tienen la misma función. Sólo cuando se deje de reducir los asuntos públicos a asuntos de dominio, los datos originales en el ámbito de los

⁹⁶ Texto original: “The Athenian polis functioned without a division between rulers and ruled, and thus was not a state if we use this term, as Marx did, in accordance with the traditional definitions of forms of government, that is, one-man rule or monarchy, rule by the few or oligarchy, and rule by the majority or democracy”. La traducción es propia.

asuntos humanos aparecerán, o, más bien, reaparecerán, en su auténtica diversidad⁹⁷ (Arendt, H., 1970, pp.43-44).

Es por ello que en su obra hay una definición precisa de cada uno de estos conceptos, lo que permite visualizar la relevancia que tienen en la realidad y en el quehacer político. Es en su ensayo “*On violence*” que Hannah Arendt realiza una clarificación de los términos de “fortaleza”, “fuerza”, “autoridad”, “violencia” y “poder”, para diferenciarlos unos de otros. Lo que los iguala es que todos son medios a través de los cuales unos seres humanos “gobiernan”⁹⁸ a los otros.

I. Fortaleza

La fortaleza es una condición personal referida al carácter de los individuos. Puede servir para imponer la voluntad sobre la de otro(s) en relación de relativa paridad, ya que “[l]a fortaleza incluso del individuo más fuerte siempre puede ser superada por la de muchos juntos”⁹⁹ (Arendt, H., 1970, p.44). La independencia que implica la utilización de este tipo de fortaleza, a menudo vinculada a la fuerza física, es repelida por el ámbito social, en que los individuos actuando en conjunto tienden a visualizarla como un elemento disruptivo.

II. Fuerza

Por otro lado, la fuerza que a menudo se intercambia de manera sinonímica con la violencia, es entendida por la autora como “la fuerza de la naturaleza” o “de las circunstancias” y se usa “para indicar la energía liberada por los movimientos físicos o sociales”¹⁰⁰ (Ibid., p.45).

⁹⁷ Texto original: “Power, strength, force, authority, violence – these are [thought to be] but words to indicate the means by which man rules over man; they are held to be synonyms because they have the same function. It is only after one ceases to reduce public affairs to the business of dominion that the original data in the realm of human affairs will appear, or, rather, reappear, in their authentic diversity”. La traducción es propia.

⁹⁸ Arendt utiliza el vocablo inglés “rules” que bien puede ser entendido como “gobernar”, pero también “mandar” y hasta “reglar”.

⁹⁹ Texto original: “The strength of even the strongest individual can always be overpowered by the many”. La traducción es propia.

¹⁰⁰ Texto original: “to indicate the energy released by physical or social movements”. La traducción es propia.

III. Autoridad

Sobre el concepto de autoridad en Arendt se profundizará en el siguiente capítulo. Para este apartado basta explicar que la misma es vista como un elemento cuyo “sello distintivo es el reconocimiento incondicional de aquellos a quienes se les pide obedecer; no se necesita coerción ni persuasión”¹⁰¹ (Ibid.). Puede estar investida de esta una persona determinada, por sus características individuales o por el lugar que ocupa, siendo en el segundo caso la posición política la que técnicamente posee autoridad y no el individuo.

IV. Violencia

Por último, la violencia es distinguida por su carácter instrumental, y su racionalidad se encuentra en la justificación del fin para el cual se emplea; aunque sólo puede ser racionalizada en el corto plazo, es decir, una vez que comienzan a evaluarse sus devastadoras consecuencias.

Además, el peligro de la violencia, incluso si se mueve conscientemente dentro de un marco no extremista de objetivos a corto plazo, siempre será que los medios superen el fin. Si los objetivos no se alcanzan rápidamente, el resultado no será simplemente la derrota sino la introducción de la práctica de la violencia en todo el cuerpo político. La acción es irreversible y siempre es improbable un retorno al status quo en caso de una derrota. La práctica de la violencia, como toda acción, cambia el mundo, pero el cambio más probable es hacia un mundo más violento¹⁰² (Ibid., p.80).

La pregunta no debería ser, entonces, quién gobierna a quién sino cómo se construye un gobierno conjunto. Para eso, será necesario analizar cómo se introduce la violencia normativamente dentro de la construcción estatal, para dilucidar mecanismos para su escisión.

¹⁰¹ Texto original: “hallmark is unquestioning recognition by those who are asked to obey; neither coercion nor persuasion is needed”. La traducción es propia.

¹⁰² Texto original: “Moreover, the danger of violence even if it moves consciously within a non-extremist framework of short-term goals, will always be that the means overwhelmed the end. If goals are not achieved rapidly, the result will be not merely defeat but the introduction of the practice of violence into the whole body politic. Action is irreversible, and a return to the status quo in case defeat is always unlikely. The practice of violence, like all action, changes the world but the most probable change is into a more violent world”. La traducción es propia.

La violencia en el plano normativo

Se ha definido ampliamente al poder en el capítulo anterior, por lo que, como tal, no es preciso hacerlo en este apartado. Sin embargo, resulta interesante colocar la definición de Ricoeur que, analizando la teoría arendtiana, lo vincula particularmente con la violencia.

Más precisamente, el ámbito público se mantiene coherente gracias al poder. Y el poder, como sugiere la palabra, sigue siendo siempre potencial, en contraste con la fuerza que perdura. El poder existe cuando las personas actúan juntas; desaparece cuando se dispersan. (De ahí la fuerte tentación de sustituir el poder por violencia). El poder es el paradigma de una actividad que no deja ningún trabajo atrás y agota su significado en su propio ejercicio¹⁰³ (Ricoeur, P., 1983, p.68).

La violencia, tal como la caracteriza Arendt, es un fenómeno propiamente humano, al igual que lo es la acción. La natalidad es la condición de la acción, que surge como respuesta al hecho de coexistir entre individuos diversos. Sin embargo, Ricoeur afirma que es necesario pensar el plano político con un elemento más trascendente que la inercia del actuar -término que además en la teoría arendtiana es bastante polisémico-, tiene que poder haber una iniciativa personal.

A través de la iniciativa se distingue la acción del trabajo y la fabricación; a través del consenso, el poder se distingue de la dominación y la violencia de la instrumentalidad. Además, el hecho de que la acción pase por las palabras no representa un problema, en la medida en que, a nivel político, el consenso vive de las palabras intercambiadas, más precisamente del principio mismo del intercambio de palabras, es decir, de la promesa (...). Son los actos lingüísticos los que, en definitiva, intensifican los intercambios de los que nace el poder, en la medida en que éste debe poder distinguirse de la violencia de la instrumentalidad¹⁰⁴ (Ricoeur, P., 2001, p.187).

¹⁰³ Texto original: "More precisely, the public realm is kept coherent thanks to power. And power, as the word suggests, remains always potential, in contrast with strength which endures. Power exists when people act together; it vanishes when they disperse. (Hence the strong temptation to substitute violence for power). Power is the paradigm of an activity which leaves no work behind and exhausts its meaning in its own exercise". La traducción es propia.

¹⁰⁴ Texto original: "Mediante l'iniziativa, l'azione si distingue dal lavoro e dalla fabbricazione; mediante il consenso, il potere si distingue dal dominio e dalla violenza della strumentalità. In più, che l'azione passi attraverso la parola non rappresenta un problema, nella misura in cui, sul piano politico, il consenso vive di parole scambiate -più precisamente del principio stesso dello scambio di parole, cioè della promessa (...). Sono gli atti linguistiche che, in ultima istanza, intendono gli scambi da cui nasce il potere, nella misura in cui quest'ultimo deve poter essere distinto dalla violenza della strumentalità". La traducción es propia.

El alejamiento del análisis arendtiano de las categorías tradicionales se encuentra, por un lado, en su manera de abordar cada elemento con una aproximación de corte fenomenológico, y por otro, y relacionado con lo anterior, en la construcción de postulados preconceptuales, que en muchos casos remiten a elementos ahistóricos y que permiten la redefinición de los términos.

En la misma línea, las palabras contribuyen a transformar la realidad, pero no la determinan. Arendt no es nominalista, por lo que su detallismo en la utilización del lenguaje parte de una búsqueda de definiciones precisas, pero no de la necesidad de un marco para crear realidad. Un ejemplo de esto puede observarse con el modo en que la autora vincula el análisis del poder a la estructura legislativa de cualquier cuerpo político. Si bien concibe a las leyes como un elemento fundamental para la organización de una sociedad, como instrumentos de regulación entre los individuos, Arendt rescata de la teoría de Hume y Montesquieu la valoración de que las estructuras de poder heredadas, cuando carecen del apoyo popular, pierden autoridad y, por tanto, tienden a desaparecer o ser sustituidas; su mera enunciación no determina la realidad. En este sentido, la autora plantea que las leyes son marcos regulatorios de la vida común, que posibilitan que las personas puedan convivir en una sociedad, respetando la libertad y la autonomía de cada individuo, y nunca implican una realidad inalienable.

[E]l poder, contrariamente a lo que nos inclinamos a pensar, no puede ser controlado, al menos no de forma fiable, por las leyes, porque el llamado poder del gobernante que se controla en un gobierno constitucional, limitado y legal, de hecho, no es poder sino violencia, es la fuerza multiplicada de quien ha acaparado el poder de muchos¹⁰⁵ (Arendt, H., 2006, p.142).

Por tanto, la autora afirma que las leyes están siempre sujetas al poder y no a la inversa, y si bien pueden generar algunos mecanismos de control sobre este, lo que hacen es decrecer su potencialidad, pero el poder sólo puede ser limitado o sostenido por el propio poder. “Las leyes, sostiene, establecen límites o fronteras

¹⁰⁵ Texto original: “power, contrary to what we are inclined to think, cannot be checked, at least not reliably, by laws, for the so-called power of the ruler which is checked in constitutional, limited, lawful government is in fact not power but violence, it is the multiplied strength of the one who has monopolized the power of the many”. La traducción es propia.

que circunscriben y estabilizan la acción”¹⁰⁶ (Birmingham, P., 2010, p.12), y, por lo tanto, deben tener siempre el respaldo de la acción para poder mantener su legitimidad.

La sanción bien puede ser una forma de violencia para preservar la ley promulgada contra los intentos de legislar con violencia. Sin embargo, según lo entiende Arendt, su fin no es perpetuar las relaciones de opresión sino proteger los valores y opiniones de la comunidad de iguales contra infracciones que amenazan su libertad política¹⁰⁷ (Lokdam, H. A., 2019, p.13).

Las normas impuestas entran dentro del esquema de la dominación y son violentas. Sin embargo, las normas que son acordadas por los miembros de una sociedad implican una dimensión diferente. Cuando estas no son aceptadas, se está yendo contra el espacio público del que el individuo forma parte; de alguna manera, este estaría yendo contra la voluntad popular, y en último término, contra sí mismo. “Ella siempre enfatiza el papel positivo que debe desempeñar el derecho en el diseño de órdenes políticos estables, proporcionando canales de comunicación y erigiendo vallas que protejan la libertad individual”¹⁰⁸ (Klusmeyer. D. B., 2015, p.315). Es por ello que el mero hecho de decretar la existencia de una normativa, no implica su cumplimiento.

La autora realiza, por ejemplo, en esta línea, una crítica a la formulación de los Derechos Humanos, que reconoce a los seres humanos como iguales por el hecho de existir, dejando de lado la necesidad de la construcción política para la concreción de estos derechos. “Esta crítica de Arendt nos está alertando de una tendencia, cada vez más recurrente en nuestras sociedades, a la reducción jurídica de los problemas políticos, que no conduce más que a una judicialización de la política con su consecuente despolitización” (Di Pego, A., 2015, p.109). “Poseer”

¹⁰⁶ Texto original: “Laws, she argues, establish limits or boundaries that circumscribe and stabilize action”. La traducción es propia.

¹⁰⁷ Texto original: “The sanction may well be a form of law-preserving violence enacted against attempts at lawmaking violence. In Arendt's understanding, however, its end is not to perpetuate relations of oppression but to protect the values and opinions of the community of equals against infringements that threaten its political freedom”. La traducción es propia.

¹⁰⁸ Texto original: “she always emphasizes the positive role law must play in designing stable political orders, providing channels of communication, and erecting fences that protect individual liberty”. La traducción es propia.

Derechos Humanos nominalmente no es nada si no se generan las condiciones para que los mismos sean desarrollados plenamente, y dichas condiciones refieren a los espacios de construcción política.

La concepción arendtiana del derecho tiene sus raíces en alianzas y tratados en los que se unen esferas de poder. Inspirada por los principios milagrosos de la donación y el *initium* y constituida a través de la praxis política, la ley está animada por el espíritu vivo de los propios actores¹⁰⁹ (Birmingham, P., 2010, p.18)

La violencia puede ser ejercida, entonces, mediante la utilización de la fuerza, pero puede también desplegarse a través de mecanismos que imposibiliten el desarrollo humano en todas las dimensiones, que sólo se da en la construcción del espacio de aparición. Si la legislatura funciona como instrumento de la dominación, su finalidad es reducir el peligro de levantamiento contra el poder hegemónico, sobre todo si quienes podrían desarrollarlo son superiores en número o en fuerza física, y entonces es un marco para la violencia, que, en lugar de limitarla, simplemente la regulariza. Esta realidad sólo puede ser modificada concibiendo nuevos mecanismos de poder y, por lo tanto, otra idea de lo político.

Violencia, poder y una nueva concepción de lo político

En el mundo contemporáneo ha habido un repliegue del espacio público, generado principalmente por la proliferación de las sociedades de masas, que conllevan la eliminación de las condiciones necesarias para el desarrollo de la acción política y del ejercicio de la libertad, y, por tanto, del poder, porque estas no permiten un intercambio político de cercanía.

La violencia como fuerza destructiva que necesita de instrumentos para desarrollarse y que persigue objetivos concretos, es un medio para la transformación de la naturaleza y la dominación de los individuos entre sí. “La violencia no puede

¹⁰⁹ Texto original: “the Arendtian conception of law is rooted in alliances and treaties in which spheres of power are conjoined. Inspired by the miraculous principles of givenness and initium and constituted through political praxis, the law is animated by the living spirit of the actors themselves”. La traducción es propia.

generar poder político, si se tiene en cuenta su carácter instrumental” (Navarro Díaz, L. y Romero-Moreno, M., 2016, p.55). Sin embargo, en la tradición del pensamiento occidental la violencia se encuentra íntimamente vinculada con el poder, concebido de la forma en que se ha planteado, como la capacidad de dominar a otro(s) o, en contraparte, de ser gobernado por otro(s). Esto implica que la violencia es un medio para un fin, mientras que, como se desarrolló anteriormente, el poder es un fin en sí mismo.

El problema de la concepción de poder basada exclusivamente en la violencia y el terror no se puede entender porque el segundo sirve, inicialmente, a los intereses del primero -y es fácil entender que el poder se establece a través de la violencia, que se impone, luego como una realidad victoriosa¹¹⁰ (Mion Neto, O., 2007, p.69).

Al diferenciar el poder de la violencia, lo que Arendt pretende es generar una distinción que permita entenderlos como dos fenómenos de diversa índole, para que no puedan ser concebidos como algo intercambiable, y para que la violencia no sea un elemento justificado para imponerse sobre otros, como se ha pensado en la tradición moderna. En este entendido “Hannah Arendt sostiene que estos términos parecen sinónimos porque intentan dar respuesta a una de las cuestiones más relevantes de la filosofía política: ¿quién gobierna a quién?”¹¹¹ (Fabrizi, V., 2017, p.45). Según esta visión, son intercambiables entre sí ya que en la concepción moderna

el poder y la violencia tienen una misma naturaleza, y sólo se diferencian por el hecho de que el poder supone un marco legal e institucional que reconoce los usos legítimos de la violencia, es decir, el poder es concebido como violencia institucionalizada (Di Pego, A., 2006, p.106).

Este elemento, en conjunción con el surgimiento de sociedades de masas y la prevalencia de ciclos de producción y consumo exacerbados, que convierten a

¹¹⁰ Texto original: “O problema sobre a concepção de poder baseada exclusivamente na violência e no terror não pode ser compreendido porque o segundo serve, num primeiro momento, aos interesses do primeiro -e fácil compreender que o poder se estabeleça a partir da violência, que se imponha, então como uma realidade vitoriosa”. La traducción es propia.

¹¹¹ Texto original: “Hannah Arendt argues that these terms seem to be synonyms because they try to give an answer to one the most relevant issues in political philosophy: who rules whom?”. La traducción es propia.

estas sociedades en grupos de laborantes, conllevan la pérdida de la experiencia política como tal,

[t]eniendo esto en cuenta, no es exagerado sostener que las diferentes corrientes de su pensamiento están unidas por un intento sostenido de distinguir la violencia del poder y de resucitar un concepto alternativo de lo "político", ese "tesoro milenario" que se manifestó gloriosa, aunque fugazmente, en la antigua polis y durante las revoluciones modernas¹¹² (Breen, K., 2007, p.344).

La oposición del poder y la violencia no solamente implica una nueva visión del primero, sino que a la vez propone un esquema de pensamiento en el cual aquello que se afianza en las prácticas violentas se convierte en la antipolítica. “[L]a política es entendida en abierta contraposición con la guerra y la violencia, como la acción y el diálogo entre iguales” y “[b]ajo esta disolución de la distinción entre poder y violencia se yergue una convicción que Arendt quiere desterrar: que la dominación constituye el problema central de los asuntos políticos (Di Pego, A., 2006, p.104).

La relación entre el poder y la violencia es, en el pensamiento de Arendt, inversamente proporcional, ya que “[d]esde Arendt es posible concluir que poder y violencia son opuestos; donde uno domina absolutamente falta el otro” (Navarro Díaz, L. y Romero-Moreno, M., 2016, p.65). Por eso la tiranía, que es la forma de gobierno más impotente, es también la más violenta. Pero, como se explicó, poder y violencia no existen en la realidad de manera pura, sino que aparecen entremezclados, “nada, como veremos, es más común que la combinación de violencia y poder, nada menos frecuente que encontrarlos en su forma pura y por tanto extrema. De esto no se sigue que autoridad, poder y violencia sean todos iguales”¹¹³ (Arendt, H., 1970, pp.46-47). El espacio en que el poder es más plausible

¹¹² Texto original: “Given this, it is no overstatement to argue that the different currents of her thought are united by a sustained attempt to distinguish violence from power and to resurrect an alternative concept of the 'political', that 'age-old treasure' which manifested itself gloriously yet fleetingly in the ancient polis and during modern revolutions”. La traducción es propia.

¹¹³ Texto original: “nothing, as we shall see, is more common than the combination of violence and power, nothing less frequent than to find there in their pure and therefore extreme form. From this, it does not follow that authority, power and violence are all the same”. La traducción es propia.

de ser concebido dentro de la idea de dominio-obediencia es en el del poder gubernamental.

En este punto cabe realizar ciertas recapitulaciones de algunos elementos abordados en apartados anteriores, para delimitar más precisamente la diferencia y ruptura conceptual que establece Arendt. El poder se construye a partir de la acción y el discurso. Sin embargo, “solo la pura violencia es muda, razón por la que nunca puede ser grande” (Arendt, H., 2011, p.40). El vínculo entre uno y otro no es directo, asimismo, ya que “[s]i es cierto que la violencia puede destruir el poder, este último conserva, sin embargo, un predominio fundamental sobre la primera, ya que la posibilidad misma de utilizar la violencia depende de que la estructura de poder no haya sido completamente dañada”¹¹⁴ (Duarte, A., 2016, p.16). En el caso de que se dañen las estructuras del poder, la violencia puede ser utilizada como instrumento para la revolución.

Cuando ya no se obedecen las órdenes, los medios de violencia no sirven de nada; y la cuestión de esta obediencia no se decide por la relación mando-obediencia sino por la opinión y, por supuesto, por el número de quienes la comparten. Todo depende del poder detrás de la violencia. La repentina y dramática ruptura del poder que da paso a las revoluciones revela en un instante cómo la obediencia civil (a las leyes, a los gobernantes, a las instituciones) es la manifestación externa de apoyo y consentimiento.

Donde el poder se ha desintegrado, las revoluciones son posibles, pero no necesarias¹¹⁵ (Arendt, H., 1970, p.49).

El momento de instauración de una nueva forma de poder a través de la violencia se conoce como revolución y para Arendt “no hay revolución sin violencia, pero eso no implica confundir revolución y violencia, o reducir la primera

¹¹⁴ Texto original: “Se é certo que a violência pode destruir o poder, este conserva, entretanto, uma ascendência fundamental sobre aquela, pois a possibilidade mesma do emprego da violência depende de que a estrutura de poder não tenha sido completamente danificada”. La traducción es propia.

¹¹⁵ Texto original: “Where commands are no longer obeyed, the means of violence are of no use; and the question of this obedience is not decided by the command - obedience relation but by opinion, and, of course, by the number of those who share it. Everything depends on the power behind the violence. The sudden dramatic breakdown of power that usher in revolutions reveal in a flash how civil obedience -to laws, to rulers, to institution - is what the outward manifestation of support and consent.

Where power has disintegrated, revolutions are possible but not necessary”. La traducción es propia.

a la segunda” (Duarte, A., 2015, p.14). Puede verse entonces, que Arendt distingue entre el poder y la violencia del mismo modo en que lo hace entre la política y la antipolítica, no tanto para analizar y justificar los episodios históricos en los que se ha utilizado la violencia, sino más bien, para plantear la posibilidad de establecer nuevas relaciones entre las personas en el espacio público. Pero el hecho de que la línea entre ambos esté siempre presente, implica también que no se puede pensar al uno sin el otro, ya que

las distinciones conceptuales propuestas por Arendt deben ser consideradas bajo la presuposición de que aquello que ahí se distingue *se mantiene en una relación intrínseca con aquello de que se distingue*, jamás existiendo en cuanto entidad independiente o aislada de su otro¹¹⁶ (Duarte, A., 2015, p.16)

En este entendido, el fin último de la teoría arendtiana es la búsqueda de robustecer el espacio político, concibiendo a la violencia como una amenaza inminente, y un elemento con el que hay que convivir, con la comprensión profunda de su naturaleza y sus motivaciones. La mejor forma de limitar y controlar las manifestaciones violentas es con firmes construcciones de poder, es decir, con espacios de participación, discusión y acción conjunta, que prescindan de la necesidad de dominación de unos sobre otros y potencien la pluralidad y la libertad humanas.

Para interpretar este fenómeno en la actualidad, el concepto de *sociedad de masas* es fundamental en el planteo arendtiano. Se entiende al mismo como una realidad contemporánea que ha condicionado los vínculos y construcciones políticas de los individuos, y que ha llevado a niveles crecientes de despolitización, de pérdida del ámbito público y de la individualidad, lo cual se resume en un proceso de alienación, que sumerge a los individuos en una existencia cíclica, propia de la labor y el consumo. Sobre la relación entre este y la violencia se trabajará en el siguiente apartado.

¹¹⁶ Las cursivas son del autor.

Sociedad de masas y violencia

La autora define a las sociedades de masas como “el tipo de vida organizada que se establece automáticamente entre los seres humanos que están todavía relacionados unos con otros pero que han perdido el mundo que una vez fue común a todos ellos” (Arendt, H., 1995, p.73). La alienación en estas se ha acrecentado, y ha creado una sociedad de laborantes, lo que hace que los seres humanos hayan perdido a la vez a la naturaleza, porque su relación con esta es de modificación constante y consumo voraz (el vínculo siempre es mediado por la artificialidad del artefacto humano) y también han perdido a la historia, como metáfora de la alienación lógica del artefacto humano comprendido en su totalidad. Estas pérdidas son generadas, por un lado, por la hegemonía de la concepción cíclica del tiempo, y por otro, por la desconexión con la tradición y su traspaso del acumulado cultural.

En este contexto, el ser humano, que está consumido por un tiempo recurrente, y encerrado en un proceso de consumo y producción que no puede parar, y, por tanto, no puede mirar desde fuera -generar narrativa y dar un sentido-, se aísla a la par de sus congéneres y de sí mismo, en tanto no puede desarrollarse plenamente como ser político en una sociedad que no permite la construcción de un espacio común, que no genera mundanidad.

El auge de la sociedad acarrió la simultánea decadencia de la esfera pública de la privada. Pero el eclipse de un mundo común público, tan crucial en la formación del solitario hombre de masas y tan peligroso en la formación de la mentalidad no mundana de los modernos movimientos ideológicos de las masas, comenzó con la pérdida mucho más tangible de una parte privadamente compartida del mundo (Arendt, H., 2011, pp.285-286).

La autora busca explicar esta ruptura en el proceso histórico y encuentra para ello cuatro elementos centrales.

Se puede decir que la jugada del hombre masa, en su ascenso al poder, ha sido a cuatro bandas. Nuestra autora presenta, especialmente en su obra ‘Entre el pasado y el futuro’, cuatro ámbitos humanos que por la acción de las masas han quedado afectados en la actualidad: la tradición, la autoridad, la educación y la libertad. La ruptura de los lazos entre dichos ámbitos y su consecuente desintegración configuran en gran medida, la cultura de masas que Arendt aprecia en el siglo XX (Monfort Prades, J. M., 2016, p.62)

Las masas no tienen poder, porque el poder se construye desde la política y estas no generan espacios de decisión y acción conjunta. Sin embargo, en los sistemas democráticos, que han proliferado en la mayor parte de los países del mundo, la decisión final pareciera recaer en las masas por el mecanismo de elección directa de los gobiernos. Lo que sucede, según la autora, son sistemas de burocratización del poder. Estos sistemas altamente burocratizados implican un doble riesgo para la organización humana: por un lado, son capaces de generar las formas de violencia más cruentas imaginables - como ejemplo extremo están las máquinas de la muerte del nazismo -, a la vez que destruyen la individualización de la responsabilidad, y hasta de la culpa - pública y privada-.

El crecimiento masivo de las sociedades, según la autora, hace que

el carácter distintivo del mundo político –que vivimos juntos y que poseemos capacidad para actuar espontánea y libremente– se pierd[a] para la comprensión moderna, y nos encontramos unidos no por el poder sino en la guerra interminable de todos contra todos¹¹⁷ (Ashcroft, C., 2021, p.137).

La pérdida del mundo compartido y de la individualidad, sumada al dominio de la necesidad, no sólo son la característica distintiva de las sociedades modernas, sino el caldo de cultivo ideal para el repliegue de la política, y la ascensión de las reacciones violentas. En este sentido Arendt distingue entre un cuerpo político, de la muchedumbre o multitud, ya que en el primero hay un hacer común y en el otro, una masa - tal como su nombre lo indica- de individuos que pueden perseguir un objetivo aparentemente común, pero cuya explosión no conlleva la creación de un mundo común. Esto es traducido en las obras de Arendt muchas veces como *populacho* o *muchedumbre*, referido por la autora como un monstruo de muchas cabezas, que se mueve como poseído por una única voluntad, y que se diferencia del pueblo -*the people*-, como cuerpo político organizado, a tal punto que la autora

¹¹⁷ Texto original: “the distinct character of the political world—that we live together with each other and that we possess agency to act spontaneously and freely—is lost to modern comprehension, and we find ourselves bound together not by power but in the endless war of all against all”. La traducción es propia. Nótese la referencia al estado de naturaleza hobbesiano.

se refiere a quienes forman parte de esta masa como *non-people* (no pueblo). Un ejemplo que utiliza es el de la Revolución Francesa, ya que

aunque los pobres estaban movilizados y unidos, lo estaban de manera equivocada. En lugar de estar reunidos en torno a un mundo exterior a ellos mismos, se mantenían unidos sólo por la necesidad corporal, por las mismas punzadas de hambre que padecían. (...) Al igual que los no-pueblo de “Los orígenes [del totalitarismo]”, eran poderosos, pero sólo para la destrucción, y bastante incapaces de construir ‘instituciones duraderas’¹¹⁸ (Canovan, M., 2002, p.412).

Las sociedades de masas son para la autora, por tanto, el germen del modo en que la violencia se desarrolla en el mundo contemporáneo. Entender las implicancias que esto conlleva es el único modo de pensar alternativas en la construcción del quehacer político, y es lo que posibilita el análisis de las manifestaciones de violencia extremas acaecidas en el pasado siglo, y permite plantearse nuevas formas de erigir el poder en la sociedad.

La desobediencia civil

En el contexto de la sociedad de masas, que generan un repliegue en el espacio público, la autora visualiza a la desobediencia civil como mecanismo para recuperar el ámbito público, y posicionar la voz de los ciudadanos en la agenda pública. Este formato de manifestación se contrapone a la conformidad y el adormecimiento de las grandes mayorías, y moviliza a la ciudadanía en la discusión de dimensiones políticas puntuales, que permiten reactivar el debate público.

La desobediencia civil es, para Arendt, un acto político, que implica una manifestación pública del desacuerdo con cierta norma o funcionamiento de alguna dimensión política. Su explicitación vociferada la diferencia de lo que son las conspiraciones, porque los ciudadanos que participan de la desobediencia civil están guiados por un concepto de justicia y se niegan a cumplir con algunas normas

¹¹⁸ Texto original: “although the poor were mobilized and united, they were united in the wrong way. Instead of being gathered round a world outside themselves, they were held together only by bodily necessity, by the identical pangs of hunger they suffered. (...) Like the non-people in *Origins*, they were powerful, but only for destruction, and quite unable to build "lasting institutions". La traducción es propia.

o a acatar ciertos mandatos, y asumen las consecuencias políticas que esto conlleva. Esta es una de las dimensiones en las que Arendt presenta una justificación de la violencia.

El concepto de violencia es ambivalente en el pensamiento de Arendt. Además de su discusión sobre el “peligro de la violencia” –es decir, “la introducción de la práctica de la violencia en todo el cuerpo político”– Arendt también habla de una conocida “racionalidad de la violencia”. Además, señala que la violencia puede ser necesaria e incluso justificada como medio para llamar la atención sobre condiciones políticas, sociales o económicas intolerables. Arendt es todo menos pacifista. Si bien su tesis, ante todo, es que “nunca ha existido ningún gobierno basado exclusivamente en medios de violencia”, lo que esta observación ilustra más claramente es su perspectiva sobre el fenómeno de la revolución¹¹⁹ (Volk, C., 2015, pp.3-4)

Para que la desobediencia civil pueda ser considerada como una demostración política “nunca se manifiesta como la acción de un único individuo. El protagonista de la desobediencia civil sólo puede serlo en tanto que miembro de un grupo y como tal afirmarse” (Arendt, H., 2002, p.116). En este sentido la misma se distingue de la objeción de conciencia, que pertenece al ámbito privado, porque refiere al interés del individuo.

La desobediencia civil surge cuando una cantidad significativa de ciudadanos se convence o bien de que los canales utilizados tradicionalmente para conseguir cambios ya no están abiertos o a través de ellos no se escuchan ni se atienden sus quejas o bien de que, al contrario, es el gobierno que unilateralmente impulsa los cambios y persiste en una línea cuya legalidad y constitucionalidad despierta graves dudas (Ibid., p.129).

Este mecanismo busca crear una refundación, que puede darse de manera pacífica o violenta, pero cuyo objetivo último es la creación de un sistema distinto. “La desobediencia civil como refundación se renueva; renovarse es el surgimiento de lo nuevo en su doble condicionalidad: siempre depende del pasado mismo que

¹¹⁹ Texto original: “The concept of violence is ambivalent in Arendt’s thinking. Alongside her discussion of the ‘danger of violence’ – meaning, ‘the introduction of the practice of violence into the whole body politic’ – Arendt also speaks of a known ‘rationality of violence’. Furthermore, she remarks that violence can be necessary and even justified as a means of drawing attention to intolerable political, social, or economic conditions. Arendt is anything but a pacifist. While her thesis, first and foremost, is that ‘no government exclusively based on the means of violence has ever existed’, what this observation most clearly illustrates is her perspective on the phenomenon of revolution”. La traducción es propia.

excede, siempre fracasando (listo para perderse de nuevo)”¹²⁰ (Gandesh, S. y Rensmann, L., 2012, p.59). Sin embargo, la autora diferencia con mucha claridad a la desobediencia civil del derecho a la rebelión. La primera tiene un carácter reformista, y busca estimular el debate público a través de manifestaciones de descontento; la segunda busca derrocar al orden establecido y es una amenaza para el sistema político porque casi inexorablemente deriva en la violencia. El límite entre ambos depende del nivel de desintegración del sistema político, y de la capacidad que tengan los movimientos de generar adhesión, y en tanto esto, de propiciar transformaciones más profundas.

[A]un cuando se trate de fenómenos que pertenecen a la misma familia de eventos políticos, ambos basados en la impugnación de la ley y de la autoridad, la desobediencia revolucionaria o derecho a rebelión no es lo mismo que la desobediencia civil, y esto es algo que Arendt se empeña en remarcar (López, M.J., 2021, p.186).

Sin embargo, como se ha visto en otros conceptos que la autora pretende diferenciar teóricamente, en la realidad no siempre se presentan de manera pura. Para Arendt

la condición fundamental para la expresión de las disidencias en el espacio público es, entonces, la no-violencia. Este requisito aparece justificado en que lo político reclama como fuente generadora de poder, el intercambio discursivo y el encuentro, no la confrontación de fuerzas físicas: lo político se define por la exclusión de la violencia. El problema es que, con una pasmosa frecuencia, las disidencias se presentan confundidas con acciones violentas (Ibarra, E., 2022, p.103)

Sin embargo, la autora también remarca que los desobedientes civiles no son criminales, por dos elementos particulares. El primero es que no buscan un rédito personal por su manifestación, y, de hecho, aceptan a conciencia las consecuencias de sus actos. Por otro lado, no se esconden ni pretenden pasar desapercibidos, sino que, por el contrario, realizan publicidad de sus actos, ya que estos son la plataforma de difusión del cambio que buscan generar. Aquí lo relevante es el modo en que los estados responden a estas manifestaciones, que no

¹²⁰ Texto original: “Civil Disobedience as refunding is renewing; renewing is the uprising of the new in its double conditionality: it’s always dependent on the very past it exceeds, always failing (ready to be lost again)”. La traducción es propia.

siempre son de la misma índole, pero que siempre generan resistencia. En el caso de la desobediencia civil, llamada redundantemente “pacífica”, como la analiza Arendt, lo que estaría sucediendo es una reorganización del poder, a manos de grupos políticos coordinados, y en cierto sentido, contrahegemónicos.

Resulta que la coacción puede centralizarse incluso tiene que hacerlo si quiere ser efectiva, mientras que el poder ni puede ni debe centralizarse. Cuando se secan las diversas fuentes de la que emana, toda la estructura de la autoridad cae en la impotencia (Arendt, H., 2012, p.105).

Arendt atribuye los fenómenos de desobediencia civil que florecieron durante el siglo XX a una crisis de autoridad, que se abordará en el siguiente capítulo. Dice que “[p]odría afirmarse que la decadencia universal de la autoridad establecida, sea religiosa o secular, social o política, es el acontecimiento más sobresaliente de la última década” (Arendt, H., 2002, pp.125-126). En todo caso, la autora ve con buenos ojos las manifestaciones que propenden a generar la discusión política en torno a la organización social, principalmente en su rama legislativa, porque implican un retorno del poder y de la horizontalidad en la discusión de la normativa, que no por tratarse de sistemas democráticos emana necesariamente de amplios consensos. El peligro subyace en el fino límite que existe entre una protesta de carácter político y una revuelta violenta.

Pensar la violencia desde los extremos

Existen, para Arendt, dos ejemplos históricos en los que la violencia es llevada al extremo, con características claramente delimitadas en cada caso: las revoluciones y los totalitarismos. En ambas situaciones lo que la autora logra puntualizar es que por más que existan manifestaciones extremas de violencia, coexisten con ella elementos políticos, aunque reducidos a su mínima expresión, lo que enfatiza la idea de la siempre presente relación entre violencia y poder.

Las revoluciones son un momento histórico de violencia fundacional, que la autora entiende que posteriormente dan paso a la política. Estas suponen un cuestionamiento y búsqueda de transformación de la estructura política, por lo que recurren a la violencia para desestabilizar el régimen anterior e instaurar uno nuevo.

“Arendt sorprendentemente sugiere que toda acción política comienza con la violencia. En otras palabras, parece afirmar que hay una violencia originaria que funda el espacio político entendido como un espacio de acción, es decir, un espacio de nuevos comienzos”¹²¹ (Birmingham, P., 2010, pp.4-5).

Los totalitarismos, por otro lado, son la sustitución de la política por la violencia, es decir, son los regímenes menos políticos y más violentos, porque recurren al desmantelamiento de la esfera pública, al terror, los asesinatos masivos, la tortura y la manipulación de la verdad, para tener a las sociedades controladas y evitar que puedan surgir agrupamientos divergentes en su seno. En estos sistemas “no son solamente más drásticos los medios de dominación total, sino que el totalitarismo difiere esencialmente de otras formas de expresión política conocidas, como el despotismo, la tiranía y la dictadura” (Arendt, H., 2004, p.559). La imposición de las ideologías totalitarias y el control que se ejerce sobre la población civil, se dan sobre todas las dimensiones de la vida de los individuos, tanto la pública como la privada.

En el caso de las revoluciones se habla de una violencia que instaure una nueva situación política, y en los totalitarismos, de la violencia como mecanismo casi exclusivo de dominación en la vida de los individuos. La violencia es un elemento distintivo de ambos fenómenos, pero se manifiesta de diversas maneras, aunque siempre con la aniquilación del discurso, que es un elemento central en la práctica política.

Pero que quede claro que ni siquiera las guerras por no hablar de las revoluciones están determinadas totalmente por la violencia. Allí donde la violencia es señora absoluta, como por ejemplo en los campos de concentración de los regímenes totalitarios, no sólo callan las leyes- *les lois se taisent*¹²² según la fórmula de la Revolución Francesa -, sino que todo y todos deben guardar silencio. A este silencio se debe que la violencia sea un fenómeno marginal en la esfera de la política puesto que el hombre, en la medida en que es un ser político, está dotado con el poder de la palabra (Arendt, H., 2012, p.21).

¹²¹ Texto original: “Arendt surprisingly suggests that all political action begins in violence. In other words, she seems to claim that there is an originary violence that finds the political space understood as a space of action, that is, a space of new beginnings”. La traducción es propia.

¹²² Las leyes guardan silencio.

Las revoluciones implican la búsqueda de transformación profunda y estructural de los sistemas políticos y sociales, y, por lo tanto, son una arremetida de quienes persiguen dicha mudanza, y una resistencia de quienes pretenden evitarla, lo cual normalmente desencadena enfrentamientos violentos. De tal modo, afirma Arendt que “la violencia desempeña un papel importante en las guerras y revoluciones, ambos fenómenos se producen al margen de la esfera política en el sentido estricto, pese a la enorme importancia que han tenido en la historia” (Arendt, H., 2012, p.22). Un ejemplo de esto es que la respuesta a las órdenes, en términos de obediencia, puede romperse en el marco de un proceso revolucionario, para lo cual no importa tanto qué capacidad de someter al enemigo mediante la fuerza tiene cada bando, sino más bien, qué tanto respaldo, en referencia al número de individuos de la población, puede lograr.

Esto implica que para que pueda darse un proceso revolucionario, debe haber un resquebrajamiento en el poder vigente, aunque “donde el poder se ha desintegrado, las revoluciones son posibles, pero no necesarias”¹²³ (Arendt, H., 1970, p.49). Queda de manifiesto este elemento no sólo cuando se dan las revoluciones, sino en una situación de estabilidad, ya que la “repentina y dramática ruptura del poder que da paso a las revoluciones revela en un instante cómo la obediencia civil - a las leyes, a los gobernantes, a las instituciones- no es más que la manifestación externa de apoyo y consentimiento”¹²⁴ (Ibid.).

Pero la autora sostiene que la violencia no es el único modo, ni siquiera el mejor, de realizar estas transformaciones revolucionarias. Sin embargo, ella “no recusa teóricamente el empleo de la violencia, ya sea por parte del poder constituido, o por parte del poder revolucionario constituyente, ni tampoco deja de considerar la frecuencia de interacciones entre poder y violencia en el cotidiano político” (Duarte, A., 2015, p.11). Esto implica entender que históricamente los

¹²³ Texto original: “where power has disintegrated, revolutions are possible but not necessary”. La traducción es propia.

¹²⁴ Texto original: “The sudden dramatic breakdown of power that ushers in revolutions reveals in a flash how civil obedience - to laws, to rulers, to institutions- is but the outward manifestation of support and consent”. La traducción es propia.

fenómenos del poder y la violencia han aparecido entremezclados, pero tras ciertos episodios violentos o como contraparte de estos, debe surgir un proceso político para poder funcionar organizadamente. Arendt se preocupa especialmente de no glorificar nunca el empleo de medios violentos, aunque entiende que la política a veces los utiliza como herramienta, por ejemplo, en el periodo de las revoluciones en que se busca la conquista del poder. Pero en el trasfondo de esta utilización debe estar el consenso de una mayoría -de facto o en ascenso-, que permita sentar las bases en la construcción política del poder.

A diferencia de la mayoría de los teóricos políticos y de la mayoría de los revolucionarios o contrarrevolucionarios, Arendt no pensaba que el poder dependiera de la posesión de medios de violencia; por el contrario, sostuvo que las personas recurren a la violencia cuando no tienen o han perdido poder¹²⁵ (Young-Bruehl, E., 2006, pp.89-90)

Por tanto, para Arendt, el episodio revolucionario es una instancia en la cual se utiliza la violencia como medio para recuperar el poder perdido, y la instauración de un nuevo sistema, a partir del derrocamiento del sistema anterior, que posibilite la construcción de un nuevo poder político.

El totalitarismo, sin embargo, es un fenómeno sin precedentes que surgió durante el siglo XX. Si bien antes existieron gobiernos tiránicos, ninguno utilizó los mecanismos de la violencia para determinar todas las dimensiones de la vida humana ni aniquiló con igual profundidad el espacio público.

El totalitarismo nunca se contenta con dominar por medios externos, es decir, a través del estado y de una maquinaria de violencia; gracias a su ideología peculiar y al papel asignado a este como aparato de coacción, el totalitarismo ha descubierto unos medios de dominar y aterrorizar a los seres humanos desde adentro. En este sentido, elimina la distancia entre los dominadores y los dominados y logra una condición en la que el poder y la voluntad de poder, tal como nosotros lo comprendemos, no desempeñan papel alguno o, en el mejor de los casos, desempeñan un papel secundario (Arendt, H., 2004, p.407).

¹²⁵ Texto original: “Unlike most political theorists and unlike most revolutionaries or counterrevolutionaries, Arendt did not think of power as dependent upon the possession of means of violence; on the contrary, she held that people resort to violence when they do not have or have lost power”. La traducción es propia.

Estos regímenes se organizaron mediante la concentración cada vez más profunda del ‘poder’ en un solo individuo, que es el jefe del movimiento o del partido y que monta una organización jerárquica que le permite articular y ejecutar sus mandatos. Mediante el aparato estatal el líder controla todas las dimensiones de la vida en la sociedad y centraliza todas las decisiones de gobierno.

Técnicamente hablando, el movimiento, dentro del aparato de su dominación totalitaria, deriva su movilidad del hecho de que la jefatura desplaza constantemente el centro real del poder, a menudo, hacia otras organizaciones, pero sin disolver, e incluso sin ni siquiera denunciar públicamente, a los grupos que han sido así privados de su poder (Arendt, H., 2004, p.491).

Al instalarse el sistema totalitario, la política como tal desaparece, y sólo queda instaurada la violencia, que con mecanismos de fuerza o de control mediante el miedo, busca afianzar la dominación. Paulatinamente se pretende resquebrajar las estructuras de la sociedad preexistentes y generar el aislamiento de los individuos, para que no exista posibilidad de organización y/o resistencia. Las masacres y el terror son los medios violentos de los cuales se vale, y la propaganda ideológica y los sistemas legislativos son la dimensión organizativa del régimen, porque no se busca persuadir sino comandar. “Pero esta sed de poder nacida del miedo nunca puede detenerse, porque el miedo y la desconfianza mutua hacen imposible, en palabras de Burke, ‘actuar en concierto’, de modo que las tiranías, mientras persisten, se vuelven cada vez menos poderosas”¹²⁶ (Arendt, H., 2005, p.69). Sus mecanismos de control, violentos e ideológicos, son a su vez su mayor debilidad, porque un sistema no puede sostenerse indefinidamente en el tiempo sin una base de apoyo popular.

Se llena de contenido la afirmación arendtiana según la cual lo que las ideologías totalitarias tratan de lograr en realidad no es la transformación del mundo exterior o la transmutación revolucionaria de la sociedad, sino la transformación de la misma naturaleza humana: lo propio de los humanos es su espontaneidad, su capacidad para dar inicio, para comenzar algo nuevo, que no se puede explicar como simple reacción al ambiente (Birulés, F. (comp.), 2006, p.170).

¹²⁶ Texto original: “But this thirst of power born on fear can never be stilled, because fear and mutual mistrust make ‘acting in concert’, in Burke’s phrase, impossible, so that tyrannies, while they persist, grow increasingly less powerful”. La traducción es propia.

En tal sentido, la propaganda tiene un valor fundamental, y tiene que ver con la creación de una narrativa que da sentido a la realidad. No me detendré a analizar las consecuencias de la propaganda en los regímenes totalitarios, como lo hace la autora, pero cabe destacar que la misma se utiliza para moldear el modo en que las masas perciben la realidad. A través de despliegues teatrales, la propaganda tiene como finalidad aislar a los individuos, para facilitar el control sobre estos, entregándoles una lectura de la realidad que no escasea en mentiras, exageraciones o tergiversaciones de los hechos para ejecutar este control. El fin último, entonces, es la destrucción de cualquier espacio que pueda ser político y, por lo tanto, despojar a los ciudadanos de cualquier intento de generar poder. La posibilidad de realizar dicho control se erige en las características de las sociedades de masas modernas, a las que me referí anteriormente, y a su alejamiento de la política como espacio de acción.

La eficacia de este tipo de propaganda demuestra una de las características principales de las masas modernas. No creen en nada visible, en la realidad de su propia experiencia; no confían en sus ojos ni en sus oídos, sino sólo en sus imaginaciones, que pueden ser atraídas por todo lo que es al mismo tiempo universal y consecuente en sí mismo (Arendt, H., 2004, p.437).

Este elemento es fundamental en la consideración del estado de la política en nuestra realidad contemporánea. La manipulación de la realidad que caracterizó a los regímenes totalitarios se ha instalado en todos los regímenes, sobre todo en relación a la interpretación del pasado y del presente. La política mira hacia el futuro, porque la acción es la posibilidad de generar algo nuevo que modifique la realidad, y eso solo puede hacerse en el tiempo venidero.

Es obvio que los hechos no están seguros en manos del poder, pero el punto aquí es que el poder, por su propia naturaleza, nunca puede producir un sustituto para la estabilidad segura de la realidad fáctica que, debido a que es pasado, se ha convertido en una dimensión más allá de nuestro alcance¹²⁷ (Arendt, H., 2006 [2], p.221).

¹²⁷ Texto original: "That facts are not secure in the hands of power is obvious, but the point here is that power, by its very nature, can never produce a substitute for the secure stability of factual reality, which, because it is past, has grown into a dimension beyond our reach". La traducción es propia.

La autora afirma que la propaganda apunta más bien a lo emocional, tergiversando o eliminando totalmente la verdad de la arena política. La manipulación de la realidad es una forma de tornar violenta la cotidianeidad, porque no se está hablando solamente de la violencia que el estado ejerce sobre los individuos, sino de la que estos se ejercen entre sí, motivados por una realidad fabricada por el régimen. “Los habitantes de un país totalitario son arrojados y se ven cogidos en el proceso de la Naturaleza o de la Historia con objeto de acelerar su movimiento como tales, sólo pueden ser ejecutores o víctimas de su ley inherente” (Arendt, H., 2004, p.568). La dominación a través de la violencia es llevada a tal extremo en estos regímenes que nadie puede ser neutral, los seres humanos en estos sistemas son ejecutores o receptores de la violencia, y la mayoría de las veces, ambos en simultáneo. Mirar estos elementos del pasado permite pensar nuevas formas políticas para el futuro.

La violencia en el mundo contemporáneo y el futuro

Como se ha analizado durante todo este capítulo el mundo contemporáneo presenta, por un lado, la potencialidad de violencia más extrema, que es la aniquilación completa de la vida y todos los registros históricos de la existencia humana, y por otro, encuentra a la humanidad organizada en un tipo de sociedad de proporciones enormes, en las cuales la toma de decisiones sobre el destino de la misma está, a la vez, cerca y lejos del ciudadano promedio. Esto obliga a repensar la política en este contexto, para desentrañar la dimensión que las manifestaciones violentas tienen, y de qué modo se debe construir la política para poder sortearlas.

Si la violencia ocupa un lugar central en nuestro examen de la política, no es sólo porque algunos filósofos contemporáneos han intentado dismantelar sus mecanismos y denunciarla, sino también porque es un problema crucial que pone en tela de juicio lo político y la acción: de hecho, en nombre de ciertas luchas legítimas cuestionamos la posibilidad de justificar la violencia. Según las concepciones actuales, la guerra aparece como el acto político por excelencia y,

ante la posibilidad real de una guerra de aniquilación, intentamos deshacernos de la política¹²⁸ (Reato, E., 2016, p.1).

Pero tras el despliegue ilimitado de la violencia lo que quedaría es la destrucción absoluta, y es por ello que la realidad obliga a conceptualizar de manera diferenciada a la política de la violencia. Su equiparación implicaría la existencia de grados, dentro de los cuales cada uno de los regímenes pueden ser considerados más o menos violentos. En realidad, la cuestión, según Arendt, implica considerarlos más o menos políticos, entendiendo que, cuando la violencia es un elemento de desarrollo, la política se ve cercenada.

Si la transición se entiende exclusivamente en estos términos, no sólo se afirma que la violencia puede crear poder, sino, en consecuencia, que el poder es una especie de violencia transformada. Esto es tanto como decir que la situación política ya está de alguna manera contenida o prefigurada en la situación de violencia y, del mismo modo, que la política, además de ser derivada de la violencia, puede ser comprendida según su modelo (Paredes Goicochea, D., 2021, p.290)

Mientras exista la guerra, como la manifestación más global de la violencia, no puede desarrollarse el espacio de la política, porque la misma opaca la posibilidad del poder. Esto genera una controversia en la concepción del continuo temporal histórico y pone en jaque al concepto de desarrollo decimonónico, que ha prevalecido en gran parte del pensamiento moderno y contemporáneo. El quiebre y pasaje de un momento a otro se ve en que gran parte de las guerras modernas han culminado con la firma de tratados, que generan un cierto margen de legalidad y posibilitan el rearme de la política.

En la contraposición entre el combate bélico, que busca la dominación, y los elementos de persuasión, que pueden vislumbrarse en el intercambio dialéctico, se ve claramente la distinción del ámbito de la violencia del de la política. Un ejemplo de esto es la diferenciación griega de *polemos* como la dimensión bélica, y

¹²⁸ Texto original: “Se la violenza occupa un posto centrale nel nostro esame della politica, non è solo perché alcuni filosofi contemporanei hanno cercato di smontare i meccanismi e di denunciarla, ma anche perché si tratta di un problema cruciale che mette in causa il politico e l’azione: infatti, nel nome di certe lotte legittime ci si interroga sulla possibilità di giustificare la violenza. Secondo le concezioni attuali, la guerra appare come l’atto politico per eccellenza e, di fronte alla reale possibilità di una guerra di annientamento, si cerca di sbarazzarsi della politica”. La traducción es propia.

polis como el espacio político, cuyas formulaciones son enteramente contrapuestas y “estas transformaciones no deben comprenderse como meros cambios de grado, puesto que, para los griegos, según Arendt, la política es esencialmente distinta de la violencia” (Ibid., p.283).

No sólo eso, sino que la violencia es un elemento que amenaza la construcción del mundo común, ya que “[e]n condiciones de terror, aislamiento, dominación y violencia extremos, el ámbito público como mundo común puede resultar profundamente dañado”¹²⁹ (Benhabib, S., 2003, p.128).

La distinción entre poder y violencia es particularmente difícil de apreciar cuando ya se ha recurrido a la violencia, es decir, en guerras, que bajo las condiciones tecnológicas contemporáneas serán “ganadas” por aquellos con medios superiores de violencia. Semejante “victoria” persuade aún más a la gente de que la violencia es poder. Pero en las condiciones contemporáneas tal victoria realmente significa que el vencedor recurrió a la violencia por falta de poder, que no quiso o no pudo encontrar una manera no violenta de lidiar con sus enemigos¹³⁰ (Young-Bruehl, E., 2006, p.91).

Cuando alguien pudiera atribuirse la victoria dentro de un conflicto mundial violento, y la misma fuese contemplar la devastación absoluta del acumulado histórico, cultural y tecnológico de la humanidad, los recursos naturales, la posibilidad de habitar el planeta y millones de vidas perdidas, queda planteada en su máxima expresión la demostración de que la violencia sólo destruye.

Todos estos conflictos y sus manifestaciones desgarradoras que se dieron a lo largo del siglo XX, argumenta Arendt, crearon una ruptura en la tradición humana, ya que por primera vez en la historia aquello que servía de punto de referencia para la vida: la estructura social, los valores, las normas y el conjunto de elementos que permitía a los seres humanos convivir, se han roto, porque son lo que engendró tales conflictos. Y esto no implica el enfrentamiento humano, que ha

¹²⁹ Texto original: “Under conditions of extreme terror, isolation, domination, and violence, the public realm as a common world may be deeply damaged”. La traducción es propia.

¹³⁰ Texto original: “The distinction between power and violence is particularly hard to appreciate when violence has already been resorted to, that is, in wars, which under contemporary technological conditions will be “won” by those with superior means of violence. Such a “victory” further persuades people that violence is power. But under contemporary conditions such a victory really means that the victor resorted to violence from lack of power, that it was unwilling or unable to find a nonviolent way to deal with its enemies”. La traducción es propia.

tenido diversas manifestaciones a lo largo de la historia, sino que se refiere principalmente a dos elementos: las armas de destrucción masiva y las fábricas de muerte del nazismo.

Es en este punto -cuando la guerra ya no supone la coexistencia de partes hostiles como un hecho y ya no busca simplemente poner fin a los conflictos entre ellos por la fuerza- cuando por primera vez deja verdaderamente de ser un medio de política y, como un mundo de aniquilación, comienza a traspasar los límites establecidos por la política y a aniquilar la política misma¹³¹ (Arendt, H., 2005, p.159).

Esto implicó una especie de crisis identitaria para la humanidad, según la autora, que ante estos acontecimientos tuvo que replantearse todo aquello que antes había aceptado por verdadero. “El presente es una brecha en el continuo del tiempo, una brecha que aparece a la mente humana como un abismo cuando ya no hay un puente de conceptos heredados para atravesarlo”¹³² (Arendt, H., 2006 [2], p.13). Existe, por tanto, una desconexión entre el pasado y el futuro, que vuelve necesario repensar la orientación general de la humanidad en términos políticos. Lo que implica, para ella, reconstruir el puente que permita atravesar el “ya no” de la tradición rota, hacia el “aún no” del futuro posible, para lo que es necesario comprender, en el sentido profundo de la palabra, y empezar a reconstruir con el pensamiento, sí, pero también con el discurso y la acción.

Para Arendt, lo que queda ante el brutal arrasamiento de bases sostenibles sobre las cuales construir, es el ser humano. En este punto es importante el concepto de natalidad, al que se ha hecho referencia anteriormente. Cada ser humano que nace es la posibilidad del cambio, de lo nuevo, de la perspectiva única, y, por lo tanto, es un símbolo de esperanza. En los individuos es que se encuentra la potencialidad, a partir de sus acciones, de influenciar y determinar los eventos futuros, tomando del pasado los aprendizajes necesarios, es decir, la posibilidad de

¹³¹ Texto original: “It is at this point -when war no longer presumes the coexistence of hostile parties as a given and no longer seeks simply to put an end to the conflicts between them by force- that war first truly ceases to be a means of politics and, as a world of annihilation, begins to overstep the bounds set by politics and to annihilate politics itself”. La traducción es propia.

¹³² Texto original: “the present is a gap in the continuum of time, a gap that appears to the human mind as an abyss when there is no longer a bridge of inherited concepts to traverse it”. La traducción es propia

cambiar el curso de la historia, poniendo las fuerzas del pasado y del futuro en disputa.

Afirma la autora que “el hecho de que haya una lucha parece deberse exclusivamente a la presencia del hombre, sin el cual las fuerzas del pasado y del futuro, sospechamos, se habrían neutralizado o destruido hace mucho tiempo”¹³³ (Arendt, H., 2006 [2], p.26). Esto no es solo una posibilidad, sino que es para ella el desafío que tiene por delante la política: la construcción de una nueva forma de resolver los conflictos, a través del aporte inédito de los individuos, que conduzca a la humanidad a un futuro posible, y no uno de destrucción inminente. “El comienzo, antes de convertirse en un acontecimiento histórico, es la suprema capacidad del hombre; políticamente se identifica con la libertad del hombre” (Arendt, H., 2004, p.580).

Estas afirmaciones del pensamiento de Arendt, lo mantiene vigente frente a los desafíos que presenta el mundo contemporáneo, ya que es posible analizar el mundo actual a través de su construcción teórica. Sin embargo, aún falta desarrollar un último elemento de su teoría del poder, que es la construcción del concepto de autoridad para la instauración de espacios de poder. Este tema será abordado en el siguiente capítulo.

¹³³ Texto original: “the fact that there is a fight at all seems due exclusively to the presence of the man, without whom the forces of the past and of the future, one suspects, would have neutralized or destroyed each other long ago”. La traducción es propia.

CAPÍTULO V

Autoridad y revolución

El concepto de autoridad en Arendt y su vínculo con la tradición

“Los revolucionarios no hacen revoluciones. Los revolucionarios son los que saben cuándo el poder está en la calle y luego pueden tomarlo”
Hannah Arendt

La autoridad es un elemento fundamental en la teoría arendtiana del poder, y su clara definición, así como la diferenciación entre ambos conceptos, es una empresa que la autora ha intentado desarrollar con precisión. La misma se ha planteado sucintamente en el capítulo anterior, pero será profundizada en el presente apartado.

Para que exista una organización política estable debe haber una construcción de poder genuina y compartida, por lo que tiene que existir una íntima vinculación del poder con la construcción de la autoridad. La legitimidad de la autoridad se genera mediante su aceptación voluntaria y explícita por parte de las personas, y por ello solo una construcción de poder que permita la instauración de una autoridad genuina - de los individuos que circunstancialmente ocupan lugares de gobierno o de los lugares que son ocupados - posibilita el desarrollo de cualquier sistema político a lo largo del tiempo.

Con el objetivo de comprender a cabalidad este tema, en el presente capítulo se realizará una diferenciación de los conceptos de ‘poder’ y ‘autoridad’, enfatizando su interrelación, y profundizando el abordaje que realiza la autora sobre la autoridad. Se establecerá, asimismo, una diferenciación entre esta y la violencia.

¿Qué es la autoridad?

Hannah Arendt aborda el concepto de autoridad en varias obras, pero lo desarrolla específicamente en su ensayo titulado “¿Qué es la autoridad?” (*‘What is authority?’*) presente en su colección de ensayos “Entre el pasado y el futuro”

(*Between the past and the future*) de 1961. Allí profundiza la distinción entre el concepto de poder y el de autoridad, y lo vincula con la tradición, la idea de legitimidad, y la libertad en el marco de sociedades democráticas.

En primera instancia, Arendt plantea que

[d]ado que la autoridad siempre exige obediencia, comúnmente se la confunde con alguna forma de poder o violencia. Sin embargo, la autoridad excluye el uso de medios externos de coerción, cuando se utiliza la fuerza, ¡la autoridad misma ha fracasado!¹³⁴ (Arendt, H., 2006 [2], p.93).

Para la pensadora la autoridad supone un formato vincular en el que uno o varios individuos reconocen a una persona, por sus características personales o por el lugar que ocupa, como alguien cuyos planteos deben ser atendidos y tomados como guía para la construcción propia del discurso y el desarrollo de la acción. Dicha aceptación es voluntaria, y no implica ninguna forma de coacción, por lo que no crea un vínculo de obediencia sino de respeto. Esto posiciona a quien ocupa un lugar de autoridad como un referente, que genera adhesión porque se le reconoce legitimidad. Esta conceptualización guarda un estrecho vínculo con la idea de poder, ya que “[e]l poder como base define las reglas del juego dentro de las cuales la autoridad será, al mismo tiempo, reconocida y ejercida”¹³⁵ (Perissinotto, R. M., 2004, p.120). El modo en que se forje la autoridad dependerá de la configuración de las relaciones de poder.

La construcción de autoridad remite a un contexto social y cultural compartido, en el que las referencias comunes mueven a las personas a reconocer figuras de autoridad, no mediante elementos coercitivos sino por la legitimidad percibida. Las personas se reconocen mutuamente en lo colectivizado y esta identificación es la motivación principal para lo que tradicionalmente se entiende como *obedecer*, pero que en la teoría arendtiana debería ser considerado como

¹³⁴ Texto original: “Since authority always demands obedience, it is commonly mistaken for some form of power or violence. Yet authority precludes the use of external means of coercion where force is used, authority itself has failed!”. La traducción es propia.

¹³⁵ Texto original: “o poder enquanto fundação define as regras do jogo dentro das quais a autoridade será, ao mesmo tempo, reconhecida e exercida”. La traducción es propia.

‘*coordinar el accionar con*’, porque la obediencia implica dominio y este es incompatible con la verdadera autoridad. Por esto es que

[p]or autoridad me refiero a los motivos por los cuales las personas cumplen voluntariamente órdenes emitidas por otros, no mediante la fuerza o la persuasión, sino mediante alguna otra conexión; o los motivos por los cuales las personas responden a las implicaciones de un resultado¹³⁶ (Crease, R. P., 2017, p.52).

El poder y la autoridad aparecen normalmente identificados, porque ambos son fenómenos que se producen dentro de la esfera pública, en el vínculo entre los individuos. En las sociedades democráticas la autoridad debería ser legitimada a partir de la construcción colectiva del poder. “Podemos decir, entonces, que la autoridad es la institucionalización del poder. (...) Cabe señalar, sin embargo, que no se trata de ningún consentimiento, sino únicamente del que está anclado en un acuerdo inicial entre hombres libres e iguales”¹³⁷ (Perissinotto, R. M., 2004, p.121). La distorsión de este vínculo se produce por la burocratización de las instituciones estatales, producto de la masificación de las sociedades.

Para la construcción del concepto la autora realizó un rastreo etimológico del término. “Arendt enfatizó que en latín *auctoritas* no es *potestas*: la autoridad no es poder”¹³⁸ (Arndt, D., 2019, p.154). Inicialmente la autoridad “se entendió en términos de la etimología de la palabra *auctoritas*. Esto significaba el estatus específico propio de un *auctor*: un autor o fundador. El *auctor* de un edificio se distinguía de sus artificios, los hombres que realmente lo construyeron”¹³⁹ (Ibid., p.153). De esto se deriva, por un lado, que la autoridad está intrínsecamente vinculada a la tradición, de la cual emana su fundamento último. Por otro lado,

¹³⁶ Texto original: “By authority, I mean the grounds by which people voluntarily comply with commands issued by others, not through force or persuasion but some other connection; or the grounds by which people respond to the implications of an outcome”. La traducción es propia.

¹³⁷ Texto original: “Podemos dizer, então, que a autoridade é a institucionalização do poder. (...) Note-se, entretanto, que não se trata de qualquer consentimento, mas apenas daquele ancorado num acordo inicial entre homens livres e iguais”. La traducción es propia.

¹³⁸ Texto original: “Arendt emphasized that in Latin *auctoritas* is not *potestas* – authority is not power”. La traducción es propia. Las cursivas son del autor.

¹³⁹ Texto original: “Authority was also understood in terms of the etymology of the word *auctoritas*. This meant the specific status proper to an *auctor* – an author or founder. The *auctor* of a building was distinguished from its artifices, the men who actually built it”. La traducción es propia. Las cursivas son del autor.

alguien con autoridad, es decir, con la capacidad de guiar, aprobar o desaprobado iniciativas, no necesariamente tiene el poder sobre estas. Tener ese poder implicaría cambiar su fundamento último, pero este radica, como se dijo, en la tradición misma.

En la Antigüedad, particularmente en Grecia, la autoridad estaba relegada al ámbito privado, y se manifestaba en todas las relaciones asimétricas, como la de amo-esclavo, padre-hijo, maestro-discípulo. Esta no pertenecía a la esfera pública porque allí prevalecía la persuasión como recurso político, que es incompatible con la autoridad, porque en esta última existe la superioridad de unos sobre otros, y la persuasión solo puede darse entre iguales. Fueron los romanos quienes introdujeron la autoridad al ámbito público; en ese contexto “tener autoridad es hablar y actuar con el peso de la tradición”¹⁴⁰ (Ibid., p.155). Posteriormente la extrapolaron al ámbito de las ideas, generando la concepción de los filósofos griegos como autoridades del pensamiento. La idea de autoridad sería nuevamente extrapolada para investir a figuras religiosas fundadoras del cristianismo, primariamente en una dimensión meramente religiosa, y durante el Medioevo, entrecruzada con la de los fundamentos filosóficos de los pensadores griegos.

La relevancia que la autora otorga al término surge de su preocupación por una crisis de autoridad en el mundo contemporáneo, expresada por un lado en la pérdida de la tradición y por otro, de la religión, y con ambos, de ciertos parámetros de moralidad que otrora fueron ampliamente aceptados. Esto genera, para Arendt una crisis de confianza y de legitimidad que erosiona las instituciones políticas y, en último término, explica el surgimiento de regímenes totalitarios. Sin embargo, su empresa es la de repensar este sentido, ya que

la pérdida de permanencia y confiabilidad mundanas –que políticamente es idéntica a la pérdida de autoridad– no implica, al menos no necesariamente, la pérdida de la capacidad humana para construir, preservar y cuidar un mundo que

¹⁴⁰ Texto original: “To have authority is to speak and act with the weight of tradition”. La traducción es propia.

pueda sobrevivir a nosotros y seguir siendo un lugar apto para vivir para los que vienen detrás de nosotros¹⁴¹ (Arendt, H., 2006 [2], p.95).

Las reflexiones arendtianas sobre la autoridad buscan fomentar la acción colectiva y, a partir de esta, la construcción de una autoridad, que se base en el respeto a la pluralidad y la participación activa de las personas en el espacio público.

Autoridad y legitimidad

Lo que legitima la autoridad es su aceptación voluntaria, por lo tanto, esta reside en el consentimiento y se fundamenta en las estructuras normativas y de valores que la sostienen. “El pasado, en la medida en que es transmitido como tradición, posee autoridad; la autoridad, en la medida en que se presenta como historia, se convierte en una tradición” (Arendt, H., 2008, p.110). En suma, lo que hace que una autoridad sea legítima es su aceptación como tal, y aunque parezca un planteo tautológico, este responde a su constatación en la realidad.

Conforme la autoridad se considere legítima, es decir, digna de ser aceptada, es un sostén para quien ejerce el gobierno. Sin embargo, cuando esta se degrada puede tender a desviaciones autoritarias, y en último término, habilita - en un sentido amplio - manifestaciones de disconformidad, que en casos extremos pueden llevar al derrocamiento del sistema.

La legitimidad de la autoridad no necesariamente proviene de la persona que la esté ejerciendo, sino que puede estar investida en el lugar que esta ocupa y entonces, podría darse una sublevación popular que no tenga como objetivo transformar un sistema de gobierno en otro, por ejemplo, uno monárquico en uno republicano, sino en cambiar a un individuo por otro dentro del mismo sistema, por

¹⁴¹ Texto original: “the loss of worldly permanence and reliability—which politically is identical with the loss of authority—does not entail, at least not necessarily, the loss of the human capacity for building, preserving, and caring for a world that can survive us and remain a place fit to live in for those who come after us”. La traducción es propia.

ejemplo, devolver el trono a un rey considerado legítimo. Existen numerosos ejemplos de esto a lo largo de la historia.

Es cierto que la teoría medieval y posmedieval concibió la rebelión legítima, el levantamiento contra la autoridad establecida, el desafío y la desobediencia abierta a la autoridad. Pero el propósito de tales rebeliones no suponía un reto a la autoridad o al orden establecido de las cosas en cuanto tales; se trataba siempre de cambiar la persona que, en un momento dado, detentaba la autoridad, fuese para sustituir a un usurpador por el verdadero rey o un tirano que había abusado de su poder por un príncipe legítimo (Arendt, H., 2012, p.53).

Como la legitimidad de la autoridad para Arendt proviene del reconocimiento de la misma como tal, nunca puede estar atada a la violencia porque esta última puede justificarse, pero nunca legitimarse.

En la más estrecha esfera de la teoría política, la consecuencia fue que la noción de gobierno y las concomitantes cuestiones de legitimidad y justa autoridad desempeñaron un papel mucho más decisivo que la comprensión e interpretaciones de la propia acción (Arendt, H., 2011, p.248),

y esto llevó a que se glorificase a la violencia como instrumento político y se concibiera a la acción como medio y no como fin. De todos modos, la autora plantea esta discusión como secundaria respecto a la construcción de la idea de poder, porque autoridad no es poder e incluso en ocasiones puede ser un obstáculo para la construcción del mismo.

La legitimidad de cualquier individuo que ocupe un lugar de representación en un gobierno debería surgir, para Arendt, de la voluntad del grupo político de que asuma dicho puesto. Sin embargo, también puede surgir de un intercambio dialógico y del desarrollo de una constante acción conjunta, impidiendo el establecimiento de un sistema jerárquico estanco, que desmantelaría cualquier posibilidad de sostener el poder político. “Cualquiera que sea la naturaleza de la legitimidad, incluye centralmente los elementos relacionados del consentimiento y la percepción. Un acto de quienes están en el poder debe ser visto como surgido desde normas comunitarias ya establecidas y consentidas”¹⁴² (Topf, M., 2019,

¹⁴² Texto original: “Whatever the nature of legitimacy, it includes centrally the related elements of consent and perception. An act by those in power must be seen as having arisen from already established and consented-to communal norms”. La traducción es propia.

p.60). Notando la cercanía de esta idea con la concepción arendtiana del poder, se puede afirmar que es esta construcción de la autoridad la que la autora aborda con especial énfasis

Sin embargo, la cuestión de la legitimidad no está suficientemente explicada en la teoría arendtiana, es decir, no existe una fundamentación de los procesos que debe atravesar cualquier figura de autoridad para su construcción. En cualquier caso, en relación a su teoría del poder es relevante plantear que la autoridad no es un fenómeno inmutable, sino que se relaciona estrechamente con un proceso sostenido y renovado en el tiempo, y que tiene como contraparte a la pluralidad humana actuando en conjunto y sosteniéndola a largo plazo.

Revocabilidad de la autoridad

La autoridad, para Arendt, tiene un carácter revocable, esto es que no es una condición inmutable, sino que puede dejar de ser aceptada, ya que se ejerce bajo ciertas condiciones que consideran la voluntad de otro que la acepta como válida. Ejercerla implica contemplar los elementos que pueden llevar a perderla en un contexto determinado. Un ejemplo que la autora utiliza es el del *pater familias* de la Antigua Grecia, “quien ha de saber cómo ejercer autoridad y usar la violencia en su gobierno sobre los esclavos” (Arendt, H., 2011, p.137). Este marcaba el rumbo de la familia con sus decisiones y se desligaba de la labor mediante el dominio de los esclavos. Nótese que la autora usa por un lado la idea de “ejercer la autoridad” y por otro “usar la violencia” porque, así como la violencia se distingue del poder, este también lo hace de la autoridad, ya que el poder es un fin en sí mismo y las otras tienen una dimensión instrumental.

La contracara de la revocabilidad de la autoridad es la necesidad del sostén de su legitimidad a través del tiempo, esto es la actuación en consonancia con los preceptos que se promulgan y que son aceptados como válidos por los individuos del grupo en el que se ejerce la autoridad.

El propio carácter dinámico ínsito a la autoridad es lo que la destina inevitablemente a una ulterior revocabilidad, ya que la permanencia de la autoridad

no deja de estar limitada en el tiempo y, además, se logra a cambio de no caer en la rigidez o la influenciabilidad (Straehle Porras, E., 2016, p.130).

Cuando una autoridad ya no genera obediencia y reconocimiento, la oposición a esta no es más que un símbolo de su propia erosión. Si bien se puede pensar en mecanismos sistemáticos de socavamiento de la autoridad, en general estos procesos son de un desgaste que se genera naturalmente, con los cambios culturales y sociales que conlleva el paso del tiempo. En el caso de los gobiernos el descrédito de la autoridad es lo que lleva a las revueltas civiles; estos procesos son el ejemplo histórico del deterioro paulatino y sostenido de la autoridad a través de un tiempo prolongado.

Autoridad, violencia y poder

Como se ha establecido, Arendt diferencia los conceptos de autoridad, de violencia y de poder entre sí. Lo hace no sólo porque son términos que suelen confundirse en los análisis políticos, sino porque quiere construir significados diferentes a los del sentido común, delimitar con más claridad el espacio de la política y resaltar la construcción del poder desde la acción colectiva.

Como la autoridad implica un vínculo asimétrico, y el poder se construye entre iguales, no son equiparables entre sí. “[L]a autoridad (...) es incompatible con la persuasión, que presupone igualdad y funciona mediante un proceso de argumentación. Cuando se utilizan argumentos la autoridad queda en suspenso”¹⁴³ (Arendt, H., 2006 [2], p.93). Sin embargo, “el poder es la fuente de la autoridad, es lo que da autoridad —la capacidad de ser obedecido irreflexivamente— a los gobiernos y líderes”¹⁴⁴ (Berkowitz, R., Katz, J., y Keenan, T. (Eds.), 2010, pp.121-122). Por eso “para Arendt, la autoridad es la forma dominante mientras que el

¹⁴³ Texto original: “Authority, on the other hand, is incompatible with persuasion, which presupposes equality and works through a process of argumentation. Where arguments are used, authority is left in abeyance”. La traducción es propia.

¹⁴⁴ Texto original: “power is the source of authority; it is what gives authority—the capacity to be obeyed unreflectively—to governments and leaders”. La traducción es propia.

poder es la forma determinante”¹⁴⁵ (Blommaert, J., 2008, p.3). Esto implica que lo que otorga la caracterización al régimen político es la construcción del poder, mientras que la autoridad se utiliza para representar y sobrellevar dicha construcción en la conducción cotidiana. En otras palabras, el poder sostiene en el largo plazo a la construcción política, en tanto que la autoridad que mana de este es lo que posibilita la conducción de asuntos cotidianos de manera ordenada y continua.

Por otro lado, la autoridad también se distingue de la violencia, porque ésta última es un elemento disruptivo y desestabilizador, al contrario de la autoridad que implica continuidad y estabilidad. La violencia despliega mecanismos de coacción, mediante la fuerza o la amenaza de esta, mientras que la aceptación de la autoridad es voluntaria, y no median elementos coercitivos. Al respecto dice Arendt que

[a]l orden igualitario de persuasión se opone el orden autoritario, que es siempre jerárquico. Si se quiere definir la autoridad, entonces, debe distinguirse tanto de la coerción por la fuerza como de la persuasión a través de argumentos¹⁴⁶ (Arendt, H., 2006 [2], p.93).

Como la autoridad tiene base en la tradición, las instituciones que están investidas de autoridad remiten a costumbres aceptadas y compartidas por un determinado grupo, y son transmitidas como válidas a través de las generaciones. “La autoridad, que descansa sobre un fundamento en el pasado como su piedra angular inquebrantable, dio al mundo la permanencia y durabilidad que los seres humanos necesitan precisamente porque son mortales: los seres más inestables y fútiles que conocemos”¹⁴⁷ (Ibid., p.95). Instituciones religiosas, familiares, educativas, que son entidades que trasladan lo esencial de la tradición también son las que transmiten las figuras de autoridad a partir de roles establecidos, cuya

¹⁴⁵ Texto original: “for Arendt, authority is the dominant form while power is the determinant form”. La traducción es propia.

¹⁴⁶ Texto original: “Against the egalitarian order of persuasion stands the authoritarian order, which is always hierarchical. If authority is to be defined at all, then, it must be in contradistinction to both coercion by force and persuasion through arguments”. La traducción es propia.

¹⁴⁷ Texto original: “Authority, resting on a foundation in the past as its unshaken cornerstone, gave the world the permanence and durability which human beings need precisely because they are mortals—the most unstable and futile beings we know of”. La traducción es propia.

aceptación no es ni debatida ni impuesta mediante la violencia, sino aceptada como válida por la formación cultural que estas mismas instituciones suponen.

Mientras que mantienen su vigencia el poder, la violencia y la autoridad parecen ser una y la misma cosa, porque además suelen ser representadas por los mismos individuos, es decir, quienes manejan las tramas del poder, portan autoridad y tienen el monopolio de la violencia. En tiempos de estabilidad de la monarquía no primaban las críticas a que las decisiones bélicas las tomara el rey, o bien nadie criticaba que un padre de familia golpease a su hijo para corregirlo de una conducta que hallaba desviada, ni se discutía el mensaje del sermón religioso.

Es en momentos de crisis, según la autora, que estos elementos pueden ser apreciados en las diferencias que implican. Donde la autoridad está vigente no es necesario imponerla mediante la violencia. Donde el poder es interrelacional - es decir, poder real-, la autoridad se legitima en los acuerdos generados. Como se ha planteado en el capítulo anterior, por último, la violencia siempre es un elemento meramente destructivo y su presencia implica una crisis de autoridad.

En todas partes, a nivel nacional e internacional, persiste el viejo desafío que Arendt había identificado tan claramente: cómo mantener a los ciudadanos participantes en los asuntos públicos participando y ejerciendo hacia arriba la presión de su intercambio no violento de opiniones y sus promesas mutuas. Y en todas partes las fuerzas que anhelan viejas formas de autoridad vertical y viejas visiones de violencia que "hacen historia" pesan contra el poder del pueblo¹⁴⁸ (Young-Bruehl, E., 2006, p.144)

Esta diferenciación es central para Arendt en su crítica al concepto moderno de soberanía, entendida como el poder absoluto del estado sobre su territorio y población, lo cual lleva a pensar "la idea de que en el ámbito de los asuntos humanos soberanía y tiranía son lo mismo"¹⁴⁹ (Arendt, H., 2006, p.144). En esta concepción el estado cuenta con el monopolio de la violencia "legítima", y según la autora, la

¹⁴⁸ Texto original: "Everywhere, nationally and internationally, the old challenge that Arendt had identified so clearly—how to keep the citizen participators in public affairs participating and exerting upward the pressure of their nonviolent exchanging of opinions and mutual promising—remains. And everywhere the forces longing for old forms of top-down authority and old visions of violence "making history" weigh against the power of the people". La traducción es propia.

¹⁴⁹ Texto original: "the insight that in the realm of human affairs sovereignty and tyranny are the same". La traducción es propia.

primacía de la violencia socava la autoridad, silencia el diálogo y tiende a la eliminación de la pluralidad, por ello “para Arendt, la soberanía de la voluntad general de la nación arruinó la posibilidad de un orden de libertad, necesario para la defensa de un mundo común”¹⁵⁰ (Lilja, P., 2018, p.545). La soberanía que se basa en instancias puntuales de elección directa va sembrando una lógica de obediencia que no permite los consensos sociales en sentido amplio.

Como consecuencia de esto la autora entiende que la idea de soberanía anula la posibilidad de la libertad y hay que renunciar a ella para que exista la libertad en los sistemas democráticos, dado que esta sólo existe mediante la construcción de un mundo común.

La famosa soberanía de los organismos políticos siempre ha sido una ilusión que, además, sólo puede mantenerse mediante instrumentos de violencia, es decir, con medios esencialmente apolíticos¹⁵¹ (Arendt, H., 2006 [2], p.164).

Arendt afirma que el concepto de soberanía tradicional está vinculado a la crisis de autoridad, que se desarrollará en el siguiente apartado, porque cuando la autoridad es establecida mediante elementos coercitivos, no puede ser sostenida y aceptada de manera indefinida en el tiempo. En este sentido es que la oposición entre la autoridad y la violencia cobra especial relevancia, porque

si la violencia cumple la misma función que la autoridad –es decir, hacer que la gente obedezca– entonces la violencia es autoridad. Aquí nuevamente encontramos a quienes aconsejan un retorno a la autoridad porque piensan que sólo una reintroducción de la relación orden-obediencia puede resolver los problemas de una sociedad de masas, y a quienes creen que una sociedad de masas puede gobernarse a sí misma, como cualquier otro cuerpo social¹⁵² (Arendt, H., 2006 [2], p.101).

¹⁵⁰ Texto original: “for Arendt, the sovereignty of the general will of the nation ruined the possibility for an order of freedom, required for the upholding of a commonworld”. La traducción es propia.

¹⁵¹ Texto original: “The famous sovereignty of political bodies has always been an illusion, which, moreover, can be maintained only by the instruments of violence, that is, with essentially nonpolitical means”. La traducción es propia.

¹⁵² Texto original: “if violence fulfills the same function as authority—namely, makes people obey—then violence is authority. Here again we find those who counsel a return to authority because they think only a reintroduction of the order-obedience relationship can master the problems of a mass society, and those who believe that a mass society can rule itself, like any other social body”. La traducción es propia.

La autoridad existe de manera vicaria en la realidad porque funciona a partir de un reconocimiento externo que no puede ser discutido ni impuesto. Quienes poseen agencia ejercen el poder a través de la acción o la violencia, porque ambos tienen la capacidad de obrar, constructiva o destructivamente, según el caso. La autoridad “no es autosuficiente ni existe por sí misma, sino que lo hace en virtud de los otros” (Straehle Porras, E., 2016, p.131). Esta característica presenta cabalmente a la autoridad, por un lado, y al poder y la violencia, por otro, como antagonicos, y posibilita el planteo arendtiano de la necesidad de crear un nuevo tipo de autoridad, que permita la acción a través del mundo común, construido por espacios de poder real.

La autoridad posibilita un diálogo intertemporal en el mundo, uniendo el pasado y el futuro, mientras que el poder se percibe como una construcción en el presente, que garantiza su permanencia en el vínculo intergeneracional, y un marco de funcionamiento que permite su regeneración constante. No se puede vincular el pasado con el futuro cuando hay una crisis de autoridad.

Crisis de autoridad en el mundo contemporáneo

La idea de crisis es central en el pensamiento político arendtiano, porque implica el surgimiento de momentos históricos en que los individuos se ven impelidos de reafirmar o reconstruir las bases del sistema político, y de reconsiderar los vínculos políticos que lo sostenían hasta el momento. “En [momentos de] crisis, sostiene Arendt, la política como discurso y práctica particular se vuelve inevitable para todos. Crisis no es sólo sinónimo de desastre, sino que nombra el momento en el que somos los primeros en convertirnos en seres políticos”¹⁵³ (Norberg, J., 2011, p.132). En estas etapas se genera una pérdida del sentido común y de los prejuicios sociales; lo que hacía sentir que había entre los miembros de la organización política algo compartido. Las actitudes y creencias institucionalizadas son cuestionadas en

¹⁵³ Texto original: “In crisis, Arendt contends, politics as a particular discourse and practice becomes unavoidable for all. Crisis is not just a synonym for disaster, but names the moment in which we are first to become political beings”. La traducción es propia.

momentos de crisis y con esto las reglas y rutinas, que otrora fueron habituales y evidentes para los sujetos, son puestas en consideración.

Arendt sostiene que desde inicios del siglo XX se ha gestado una crisis de autoridad que explica, entre otros elementos, el surgimiento de sistemas totalitarios, en los cuales esta fue sustituida por la implementación irrestricta de la fuerza bruta. “¿Quién puede negar, por otra parte, que la desaparición de prácticamente todas las autoridades tradicionalmente establecidas ha sido una de las características más espectaculares del mundo moderno?”¹⁵⁴ (Arendt, H., 1956, p.414). Las crisis del siglo pasado permearon, según la autora, en varios niveles: la sociedad, la cultura, la educación, y, sobre todo, la política. Arendt identifica en el siglo pasado un quiebre sustantivo con la tradición, y por eso busca analizar sus causas y fundamentos, pero también renovar las bases de la estructura política.

El fin de la tradición es una crisis para la actividad del pensamiento; pensar políticamente es una crisis del significado de la historia y de la historiografía; la desaparición de la autoridad y el futuro de la libertad humana son crisis en el ámbito de la política; la falta de autoridad en la educación y la falta de juicio en la cultura son crisis propias de una sociedad de masas; la relación que tiene decir la verdad con el pensamiento político es una crisis personal para Arendt y para cualquiera que se dedique a comprender la política; y los actos de los científicos modernos son, como hemos visto, crisis para toda la humanidad¹⁵⁵ (Khon, J. en Arendt, H., 2006 [2], pp.15-16).

La autora, en lugar de tener una visión catastrófica de esta etapa de crisis, la ve como una oportunidad para repensar algunos fundamentos de la vida en común. Por ejemplo, la educación, que tradicionalmente había acarreado siglos de intentos de transformar a los recién llegados a la sociedad en seres similares a los que ya la habitaban, debe ser cuestionada. Arendt visualiza la posibilidad de una nueva

¹⁵⁴ Texto original: “Who can deny, on the other side, that disappearance of practically all traditionally established authorities has been one of the most spectacular characteristics of the modern world?” La traducción es propia.

¹⁵⁵ Texto original: “The end of the tradition is a crisis for the activity of thinking; thinking politically is a crisis in the meaning of history and for historiography; the passing of authority and the future of human freedom are crises in the realm of politics; the lack of authority in education and the lack of judgment in culture are crises peculiar to a mass society; the relation truth-telling bears to political thought is a personal crisis for Arendt and for anyone else engaged in understanding politics; and the acts of modern scientists are, as we have seen, crises for the whole of humanity”. La traducción es propia.

construcción en base al respeto de la diversidad y de revalorizar el aporte de la novedad que implica cada individuo en el seno de la sociedad.

La manifestación más extrema de este clima, con pequeñas excepciones geográficas y cronológicas, ha sido la atmósfera de nuestro siglo desde sus inicios, el colapso gradual de la única forma de autoridad que existe en todas las sociedades históricamente conocidas: la autoridad de los padres. sobre los niños, de los profesores sobre los alumnos y, en general, de los mayores sobre los jóvenes¹⁵⁶ (Arendt, H., 1956, p.403).

La crisis de autoridad del siglo XX, según la autora, se fundamenta en la pérdida de confianza de los individuos en la autoridad tradicional. Parte de este descreimiento se funda en que la autoridad tradicional tenía una estrecha relación con la utilización o amenaza de utilización de la violencia, como fue explicado en el apartado anterior. La autora entiende que, instaurada la mediación de la violencia, la autoridad como tal desaparece.

Al mismo tiempo, Arendt admite que la desaparición de las autoridades representa una amenaza para compartir la experiencia sobre la estabilidad social que sustenta. A raíz del colapso de las autoridades tradicionales en el área moderna, surgen movimientos que ofrecen liberación de la desorientación resultante por medio de doctrinas políticas pseudo lógicas y nuevas formas de membresía y pertenencia¹⁵⁷ (Norberg, J., 2011, p.138)

La creación de una autoridad, que las personas acepten, no es un elemento menor en la teoría arendtiana para lograr establecer un orden político solvente. Dada esta crisis que ha hecho colapsar la autoridad tradicional en el siglo pasado, se torna necesario construir otro modelo de autoridad. Para Arendt, la respuesta a la crisis debe ser la de una fuerza integradora que trascienda las tradiciones compartidas y que empodere a los miembros de la comunidad, incentivando su participación en el espacio público. Para esto, sostiene que hay que entender los modelos de autoridad

¹⁵⁶ Texto original: “The most extreme manifestation of this climate which, with minor geographical and chronological exceptions, has been the atmosphere of our century since its inception, the gradual breakdown of the one form of authority which exists in all historically known societies, the authority of parents over children, of teachers over pupils and, generally of the elders over the young”. La traducción es propia.

¹⁵⁷ Texto original: “At the same time, Arendt admits that the disappearance of authorities represents a threat to share stock of experience on the societal stability that it supports. In the wake of the breakdown of traditional authorities in the modern area, movements spring up that offer release from the resulting disorientation by means of pseudo-logical political doctrines and new forms of membership and belonging”. La traducción es propia.

que han existido para contraponerlos con otro tipo de autoridad, que debe surgir del actuar conjunto.

Autoridad fundacional: las revoluciones

En procesos en que la autoridad tradicional entra en declive - que siempre es paulatino y con diversas manifestaciones-, comienza a propagarse la necesidad de un cambio sistémico, que restaure la conducción política de la sociedad. Cuando esta demanda se cataliza en procesos de rebelión, en oposición a injusticias concretas, y posteriormente, se convierte en la persecución de un cambio estructural del sistema, se da un estallido revolucionario. Esta es la consecución de hechos que la autora plantea que sucedieron en las revoluciones modernas: “[l]a ruina de la autoridad política fue precedida por la pérdida de tradición y el debilitamiento de las creencias religiosas institucionalizadas; la decadencia de la autoridad tradicional y religiosa minó la autoridad política y ciertamente anticipó su ruina” (Arendt, H., 2012, p.155).

Una vez que estos procesos logran hacerse con el control político es necesario establecer nuevas formas de autoridad, que salvaguarden la durabilidad del nuevo sistema en el futuro. Para lograr esto hay que entender que “[l]a legitimidad del orden político sólo puede basarse en los principios según los cuales actúa la gente”¹⁵⁸ (Lokdam, H. A., 2019, p.11) y dichos principios se generan a través de un acto constitutivo -es decir, no se basan en ningún agente externo-, y se legitiman en el esfuerzo conjunto de la construcción. Es a partir de la aceptación mutua de principios compartidos, y en los acuerdos entre los individuos, que se estableció en las revoluciones modernas una autoridad nueva.

En lo que habitualmente se considera el ámbito político, el acto principal de fabricación consiste en la fundación estable de una política, que proporciona el espacio público necesario para el ejercicio de la libertad. En ‘*Sobre la revolución*’, Arendt recalca la necesidad de dicha fundación para que pueda existir una sociedad

¹⁵⁸ Texto original: “The legitimacy of the political order can be based only on the principles according to which people act were constituting”. La traducción es propia.

estable, razón por la cual ella prefiere la Revolución americana a la francesa (Birulés, F. (comp.), 2006, p.161).

Este momento es primordial para Arendt porque es la base de todo el desarrollo institucional, que precede a la fundación política, ya que constituye no sólo su fundamento, sino también un marco de posibilidad para su transformación. Esto lo utiliza para argumentar la importancia que atribuye a las revoluciones pasadas sobre el presente, porque su relevancia no es solamente histórica, sino que incide sobre el estado de situación de la política contemporánea. Para ella, las bases sobre las que se establece el pacto fundacional posibilitan la participación activa del ciudadano común en los asuntos públicos, y más aún, lo convierten en el soporte de la legitimación de la autoridad gobernante. Sin embargo, la masificación social ha disminuido la agencia política de las grandes mayorías, proceso que como ya se ha mencionado, Arendt cuestiona y entiende necesario transformar. Esta postura le ha valido la caracterización de utopista por algunos teóricos.

Ahora bien, si la autoridad legítima es esencialmente una autoridad revolucionaria, si la fundación es el momento político por excelencia, ¿qué pasó después? Lo que le da al relato de Arendt en '*Sobre la revolución*' un tono utópico es su suposición de que el estado actual de las cosas es deficiente por falta de un compromiso apropiado con un sistema piramidal de distritos o consejos¹⁵⁹ (Gandesha, S. y Rensmann, L. (ed.), 2012, p.71)

En el siguiente apartado se analizará con mayor profundidad el estudio que realiza Arendt de las revoluciones, pero en relación al concepto de autoridad, la pensadora destaca de las que se desarrollaron en la Modernidad su capacidad de fundar un tipo de autoridad, cuya base fundamental fue el acuerdo entre los pactantes del nuevo régimen político. Ella se refiere a las revoluciones como una puesta en práctica de las teorías contractualistas, y dice que es la relevancia de sus acuerdos, y la capacidad - y necesidad - de ser renovados constantemente lo que los destaca por sobre otras formas de construir la autoridad.

¹⁵⁹ Texto original: "Now if legitimate Authority is essentially a revolutionary authority, if founding is the quintessential political moment, then what happened after? What gives Arendt's account in *On Revolution* a utopian cast in her supposition that the current state of affairs is deficient for lack of an appropriate commitment to a pyramid of ward or council system". La traducción es propia. Las cursivas son del autor.

Las revoluciones

Las revoluciones, según la teoría arendtiana, son un fenómeno espontáneo e impredecible que tiene como finalidad la disolución de los sistemas políticos existentes, que se orienta a la creación de nuevas formas de organización política y social. “Si concebimos el poder en términos de gobierno, no podemos comprender lo que sucede en situaciones revolucionarias cuando un gobernante pierde el apoyo popular y la relación comando/obediencia colapsa. Las situaciones revolucionarias eluden los conceptos tradicionales de poder”¹⁶⁰ (Arndt, D., 2019, p.45). La teoría de la revolución arendtiana está íntimamente ligada a su teoría del poder, ya que el mismo sólo puede surgir de la acción concertada en el espacio público.

Para la autora, el fenómeno de las revoluciones marca las características de una época política, y tiene una profunda relevancia en la configuración del espacio público, ya que motiva a las personas a tomar acción y a participar de debates, que redefinen su rol político en la sociedad. “El objeto de *Sobre la revolución* es comprender el significado de un fenómeno específicamente moderno que expresa la coincidencia de la idea de libertad y de la idea de comienzo” (Amiel, A., 2000, p.97). Pero las revoluciones son y deben ser una etapa, cuyo fervor de participación popular corre el riesgo de desviarse rápidamente hacia fenómenos tiránicos, manifestaciones de violencia o, incluso, hacia la fundación de estructuras que no difieren esencialmente de las construcciones políticas que las antecedieron.

Para lograr la constitución institucional posrevolucionaria la autora manifiesta que se debe tener en consideración tanto la cuestión política como la social, “[p]ues esta tarea es doble: fundar un nuevo cuerpo político, una República, y preservar el espíritu de donde nació esta fundación” (Ibid., p.98). En su análisis de las revoluciones Arendt se centra sobre todo en la experiencia de la Revolución

¹⁶⁰ Texto original: “If we conceive of power in terms of rule, we cannot grasp what happens in revolutionary situations when a ruler loses popular support and the command/obedience relation collapses. Revolutionary situations elude traditional concepts of power”. La traducción es propia.

Norteamericana, a la que cataloga como exitosa, porque logró en su organización posrevolucionaria montar una estructura constitucional que protege las libertades y los derechos de los ciudadanos de la nueva república.

Para la autora es fundamental diferenciar el proceso revolucionario de la desobediencia criminal, tanto en forma como en contenido y finalidad. La desobediencia criminal es primariamente violenta y no desafía la autoridad, ni busca modificar estructuras políticas, sino que más bien persigue intereses individuales. Por otro lado, la desobediencia civil ataca las estructuras existentes, aunque a veces puede tener desviaciones violentas, con el fin último de erigir nuevas estructuras de autoridad.

[A]quello a lo que se enfrenta el primero [desobediente criminal], el poder o la violencia, es también a lo que apela. En cambio, la lucha de los desobedientes civiles discurre por otro camino bien diferente. Estos renuncian de entrada a la violencia o al poder en un sentido tradicional (...) y desafían a la autoridad oficial al mismo tiempo que pueden ser reconocidos o investidos incluso con una autoridad alternativa (Straehle Porras, E., 2016, p.119)

El proceso de desafío a la autoridad establecida es central en la noción arendtiana de revolución, ya que estas no responden a una iconoclasia absolutista, ni persiguen la eliminación completa de la autoridad, sino que, por el contrario, buscan restaurar la autoridad política, mediante la acción política que devuelva a los ciudadanos la legitimación de los gobernantes, otorgándoles su consentimiento.

Construcción de poder después de los espacios revolucionarios

Hannah Arendt destaca el proceso revolucionario como un nuevo comienzo en la historia humana, pero su principal preocupación radica en lo que sucede posteriormente a este, es decir, en la instauración del cuerpo político. Si para la autora el poder sólo puede emanar de agentes políticos que actúan en concierto, solamente puede entender como válido el proceso de fundación de una organización política si esta posibilita esa forma de construcción del poder.

Resulta que la coacción puede centralizarse e incluso tiene que hacerlo si quiere ser efectiva, mientras que el poder ni puede ni debe centralizarse. Cuando se secan

las diversas fuentes de las que emana como toda la estructura de autoridad cae en la impotencia (Arendt, H., 2002, p.105).

La autora considera que, en las sociedades contemporáneas, algunas de las bases fundacionales de las revoluciones se han ido distorsionando o sustituido por procedimientos que no responden a la profundidad conceptual original. Es por ello que su revisión de las revoluciones no es simplemente un ejercicio de análisis histórico-político, sino más bien una crítica al desarrollo de la política moderna. Afirma que en las democracias de masas el tipo de libertad que tienen los ciudadanos es negativa, es decir, remite a no vivir bajo sistemas de dominación política. No construyen una libertad positiva, en tanto que hubo un traslado de la libertad política individual hacia los partidos políticos y las instituciones que constituyen el gobierno representativo.

En el plano más estrictamente político, Arendt le asigna a la revolución esa función de ruptura que quiebra el proceso de reificación inherente a la condición humana moderna, y que (siempre de modo provisional) anuncia la renovación (...). La ruptura revolucionaria permite que el pensamiento, solitario por definición, se sume al dominio público y a su acción (Kristeva, J., 2013, p.158).

En cierto sentido Arendt está reivindicando su lugar como pensadora política (nunca se consideró filósofa) para la construcción de un nuevo espacio público, que desafíe el proceso de alienación inherente al crecimiento masivo de las organizaciones sociales. Según ella, no hay ejercicio de la libertad política, en tanto exista un repliegue de la esfera pública en las sociedades de masas.

Arendt pretende, ante todo, articular la idea de libertad política que, a su entender, motivaba de forma más o menos latente las revoluciones de la edad contemporánea, pero que siempre se encontró reñida con el pensamiento político predominante de la modernidad. La principal objeción de Arendt es contra este pensamiento político predominante, que ignora la propia política y es, por lo tanto, incapaz de articular una idea de libertad política (Birulés, F. (comp.), 2006, p.102).

En la discusión sobre la autoridad, el análisis de las revoluciones cobra especial relevancia para entender los avatares del mundo contemporáneo y los desafíos que surgen de la instauración de los sistemas políticos de los estado-nación.

Así, Arendt señaló que "revolución" originalmente significaba restauración, pero durante el transcurso del siglo XVIII la "revolución" adquirió su espíritu definitivo: nuevos comienzos. Supuso que, si existen diferentes palabras para los fenómenos,

los fenómenos son distintos. Pero también asumió que, si las palabras para fenómenos distintos han llegado a usarse como sinónimos, hay una razón para la confusión, es decir, que algún concepto predominante ha subsumido las diferentes palabras¹⁶¹ (Young-Bruehl, E., 2004, p.405).

Una vez más la autora busca guiar el entendimiento, con su empeño obstinado en la definición precisa de cada término, del concepto de manera atemporal, porque considera que el fenómeno de las revoluciones ha condicionado toda la historia política posterior. Estas son un momento fundacional, que presenta una concepción de poder construido a partir de la ciudadanía, pero su sentido último se despliega cuando este legado es sostenido por la vitalidad del ámbito público, en la discusión y acción a través del tiempo.

La autora realiza el análisis de los episodios revolucionarios fundacionales de las sociedades modernas, para encontrar en el pasado una guía de construcción del futuro. Para ello es necesario comprender cómo surgen las desviaciones y qué genera el repliegue del ámbito público, para reconstruir una autoridad que emane de estructuras de poder colectivo. Este vínculo se presentará en el siguiente capítulo.

¹⁶¹ Texto original: "Thus Arendt pointed out that "revolution" originally meant restoration, but during the course of the eighteenth century "revolution" gained its definitive spirit: new beginnings. She assumed that if different words exist for phenomena, the phenomena are distinct. But she also assumed that if words for distinct phenomena have come to be used synonymously there is a reason for the confusion, that is, that some overriding concept has subsumed the different words". La traducción es propia.

CAPÍTULO VI

Entre el pasado y el futuro

Vinculación de la teoría arendtiana del poder con la tradición, construcción del poder comunicacional y de la acción colectiva

“Nadie puede ser feliz sin participar en la felicidad pública, nadie puede ser libre sin la experiencia de la libertad pública, y nadie, finalmente, puede ser feliz o libre sin implicarse y formar parte del poder político”
Hannah Arendt

Durante los capítulos anteriores se han presentado las características principales de la composición teórica arendtiana sobre el poder, así como de dos de los principales exponentes del pensamiento clásico. Previo a la conclusión de este trabajo se sistematizarán algunas de las ideas que destacan la novedad del pensamiento de Arendt en contraposición con el tradicional.

En principio, se desarrollarán los elementos fundamentales de las influencias hobbesiana y weberiana en Arendt y, a su vez, las principales diferencias que poseen. Si bien en el primer capítulo se ha expuesto, en términos generales, la conceptualización de ambos autores en relación al poder, en este apartado se realizará una vinculación comparativa.

El concepto tradicional de poder surgió a partir de las construcciones teóricas de distintos pensadores, que aportaron elementos que se instalaron en la conciencia colectiva y generaron un sentido compartido sobre esta noción. No hay dudas de que la idea de poder político se vincula estrechamente con la de dominación, imposición, superioridad de fuerza, violencia, influencia y autoridad. Esto se ve por cómo se utiliza el término en los análisis políticos, en los comentarios periodísticos, y hasta en las definiciones de los diccionarios. Al referirse a acciones relativas al poder se utilizan verbos como “tener”, “ejercer”, “ostentar” o “llegar a”. Esto denota que el poder se concibe como un elemento que puede ser poseído, perdido o ganado, o como un instrumento para imponer la propia voluntad en otros,

como la capacidad de dominar a otros, o un lugar de superioridad al que arribar, o del cual ser derrocado.

En el segundo apartado de este capítulo se presentarán elementos que aporta Arendt a las teorías del poder comunicacional. Estas son las que ponen en el centro de la esfera política a la comunicación, para construir significados, trasladarlos e influir a otros. Si bien Arendt no conceptualiza al poder centrándose en la comunicación, este es un elemento de especial relevancia en su construcción de procesos políticos en la esfera pública.

Esta idea se vincula con el tercer y último apartado, que refiere a la idea arendtiana del poder como acción colectiva, una de las principales innovaciones de su teoría. Este elemento está estrechamente vinculado a su diferenciación con la violencia, ya que no sólo el poder no puede ser poseído por un individuo concreto o un grupo reducido de individuos, sino que sólo existe en el marco de la pluralidad.

Los conceptos presentados en este capítulo final permiten una visión global de la construcción que realiza Arendt, a lo largo de su obra, de la idea de poder. El mismo se plantea como una antesala de las conclusiones del trabajo de tesis, y gira en torno a la lectura de teóricos que han estudiado a la autora, y que realizaron un análisis crítico de su teoría.

La ruptura con la tradición

Al comienzo de este trabajo se abordaron dos teóricos que fueron fundamentales en la construcción del sentido común sobre el poder: Hobbes y Weber. Si bien la tesis se ha centrado en las diferencias entre estos y Arendt, cabe afirmar que, a pesar de la oposición de la autora a sus postulados, esta los reconoce como teóricos de fuste, cuyos aportes contribuyeron enormemente al desarrollo de la filosofía política moderna.

En Hobbes, Arendt destaca el rompimiento con la concepción aristotélica del ser humano como *zoon politikon*, o animal político, que atribuía a la esencia

humana la capacidad política. La autora entiende que “[l]a política surge en el *entre* y se establece como relación. Así lo entendió Hobbes”¹⁶² (Arendt, H., 1997, p.46). Sin embargo, este punto de partida que comparten, llevó a los autores por carriles opuestos.

Mientras que para Hobbes la política surge entre los individuos, su teoría limita el espacio político al pacto fundacional del estado mancomunado, en el que los súbditos renuncian a su capacidad de decisión para entregarla por entero al soberano, en cuya voluntad funden la propia. Entonces, aunque “el Hobbes de Arendt había comprendido el carácter interactivo del poder, no había sabido apreciar este momento dinámico de la política”¹⁶³ (Keedus, L., 2012, p.334). Para Arendt no es la incapacidad de Hobbes de descubrir la esencia de lo político lo que lo lleva a eliminar su espacio de realización, sino que, en el fondo, es el miedo a que este espacio pudiera ser una amenaza para la seguridad del estado. El temor es un elemento fundamental en la teoría hobbesiana, ya que es lo que motiva la creación del pacto social, el establecimiento del soberano absoluto y la sumisión total al mismo.

Arendt considera a la política como la actividad fundamental, por sobre todas las actividades humanas, siendo la única en que la libertad se despliega plenamente. Para Hobbes, sin embargo, la política es una actividad subsidiaria de la paz y el orden, y, por lo tanto, es un medio para alcanzarlos o no es útil. La primacía de estos elementos es establecida, según la teoría hobbesiana, inmediatamente después del pacto fundacional, y deben considerarse como los más relevantes asuntos de estado. “Desde una perspectiva arendtiana, el modelo contractualista tiene un valor hermenéutico particular [ya que para ella en este se separan] dos órdenes de vida activa (...): la dimensión pre-política relacionada con la conservación de la vida y la fabricación y la dimensión política relativa a las cosas en común” (Fuentes, C., 2009, p.248).

¹⁶² Las cursivas son de la autora.

¹⁶³ Texto original: “Arendt’s Hobbes had understood the interactive character of power, he had failed to appreciate this dynamical moment of politics”. La traducción es propia.

La fundación del estado, que permite que se establezca o anule el espacio político, es un momento teórico muy significativo para Arendt. Por este motivo la autora otorga relevancia a los fenómenos revolucionarios. En el esquema hobbesiano, sin embargo, dejar librada la obediencia a la voluntad libre es un peligro para la estabilidad y seguridad, y por ello “Hobbes debe basar la soberanía en otros factores como el miedo, el poder y, si es necesario, la violencia. Desde el punto de vista de Arendt, Hobbes paradójicamente fundamenta su proyecto político sobre una base apolítica o antipolítica”¹⁶⁴ (Straehle, E., 2019, p.90). La base antipolítica es la violencia, que como se ha desarrollado en apartados anteriores, Arendt considera opuesta al poder.

Arendt comparte con Hobbes la importancia que otorga al lenguaje en el intercambio político.

Al igual que Hobbes, aunque con claras diferencias sustantivas, Arendt insiste en que para actuar con éxito en política [...] necesitamos estar poseídos por un lenguaje político que afirme simultáneamente el valor de la actividad política como esfuerzo humano y nos orienta adecuadamente hacia él¹⁶⁵ (Heather, G. P., y Stolz, M., 1979, p.19).

En el caso de Arendt, el discurso es fundamental para la construcción del poder, y en el de Hobbes es un elemento fundamental para la creación del contrato social, y de toda la estructura soberana que se erige a partir de este.

En relación a Weber

[las] concepciones [de este y las de Arendt] de la política no eran del todo idénticas en la medida en que Weber enfatiza el carácter conflictivo de la política, mientras que Arendt se centraba en su dimensión creativa como un potencial nuevo comienzo¹⁶⁶ (Parvikko, T., 2004, p.237).

¹⁶⁴ Texto original: “Hobbes must base sovereignty on other factors such as fear, power and, if necessary, violence. From Arendt 's point of view, Hobbes paradoxically founds his political project on a non-political or anti-political base”. La traducción es propia.

¹⁶⁵ Texto original: “Like Hobbes, although with clear substantive differences, Arendt insists that in order to act successfully in politics, perhaps to know that we are acting politically at all, we require to be possessed by a political language that simultaneously affirms the worthiness of political activity as a human endeavor, and orients us appropriately to it”. La traducción es propia.

¹⁶⁶ Texto original: “their conceptions of politics that were not entirely identical as far as Weber emphasized the conflictual character of politics, while Arendt focused on its creative dimension as a potential new beginning”. La traducción es propia.

Desde la propia definición de política Weber establece un vínculo entre esta y el poder, es decir, para él “hacer política” es lo mismo que “ejercer el poder”; y ejercer el poder del estado es lo mismo que tener el monopolio de la violencia, por lo cual, es posible visualizar cómo en su teoría ‘poder’ y ‘violencia’ se encuentran íntimamente ligados, al punto de ser prácticamente sinónimos.

Para Weber, la política se define en términos de liderazgo, especialmente liderazgo del estado. Dado que el estado se basa en el monopolio de la violencia, se deduce que la política tiene una estrecha afinidad con la coerción física. Para Arendt, la política es el espacio público de igualdad formal, que debe distinguirse de los ámbitos "privado" y "social". La condición vital de la política no es una "masa" sobre la cual gobernar, sino las oportunidades que brindan la ciudadanía y la "pluralidad": "el hecho de que los hombres, no el hombre, viven en la tierra y habitan el mundo"¹⁶⁷ (Baehr, P., 2005, p.129).

Los dos autores tienen en común la búsqueda de construcción de espacios políticos trascendentes, que preserven la libertad y contrarresten los procesos deshumanizantes, ya que “tanto Weber como Arendt intentan caracterizar lo político por un tipo de acción que tiene que ser capaz de crear sentido y establecer libertad contra el proceso de autonomización de la racionalidad formal (en el caso de Weber), y contra el “funcionamiento automático” de la sociedad de trabajo (en el caso de Arendt)” (Thaa, W., 2013, p.36).

Ambos establecen una distinción clara entre el ámbito político y el social, ya que “[s]i bien Arendt, a diferencia de Weber, sostiene ideales genuinamente democráticos y participativos, muestra tan poca preocupación por la “cuestión social” como [él]”¹⁶⁸ (Heins, V., 2007, p.723). Esta separación presenta, por un lado, cierta despreocupación por el abordaje de las necesidades económicas y sociales de los individuos, pero por otro, posibilita el tratamiento de elementos

¹⁶⁷ Texto original: “For Weber, politics is defined in terms of leadership, especially leadership of the state. Since the state is based on a monopoly of violence, it follows that politics has a close affinity to physical coercion. For Arendt, politics is the public space of formal equality, to be distinguished from the 'private' and the 'social' realms. The vital condition of politics is not a 'mass' to rule over, but the opportunities afforded by citizenship and 'plurality': 'the fact that men, not Man, live on the earth and inhabit the world’”. La traducción es propia.

¹⁶⁸ Texto original: “While Arendt, unlike Weber, holds genuinely democratic and participatory ideals, she shows as little concern for the “social question” as Weber, who on this point feels once more in tune with the ancient prophets”. La traducción es propia.

teóricos de corte político, que permiten una delimitación más clara del ámbito específico.

En otro orden, la libertad para Arendt es una facultad exclusiva del ámbito político. Esta se realiza plenamente cuando los individuos pueden expresar su singularidad y participar activamente de la creación de la realidad política, a través de la acción colectiva, en el espacio público. “En lo que respecta a la comprensión de la libertad en los tiempos modernos, Arendt afirma que algunos filósofos como [...] Hobbes también han considerado la noción de libertad como algo que puede ejercerse más allá del ámbito político”¹⁶⁹ (Kanatli, M, 2017, p.106), en tal caso se habla de una especie de libertad individual, que Arendt no considera tal. “Además, el hecho de que estos filósofos apuntan a igualar la libertad con la seguridad es otro argumento crítico que plantea Arendt”¹⁷⁰ (Ibid.). Para Hobbes, el ser humano en estado de naturaleza no es libre, no porque no tenga ámbito político, sino porque vive en constante peligro, está sometido al miedo y a la violencia. “Para Arendt, tal comprensión de la libertad durante el proceso de la modernidad temprana no pretende describir la libertad en la esfera pública. Más bien, apunta a proteger la vida privada y biológica en la que la libertad no puede ejercerse”¹⁷¹ (Ibid.).

Dado que “temen la pérdida de la libertad total, los individuos renuncian a esta por completo, sólo para recuperarla bajo la regencia de la soberanía estatal – ciertamente con limitaciones, pero también con el respaldo del monopolio estatal sobre el uso legítimo de la fuerza”¹⁷² (Salzborn, S., 2015, p.32). La libertad total del estado de naturaleza es para Hobbes una libertad negativa, porque está condicionada por elementos externos. La liberación final para él es la que se obtiene al deshacerse

¹⁶⁹ Texto original: “As far as the understanding of freedom in the modern times is concerned, Arendt claims that some philosophers such as Spinoza and Hobbes have also regarded the notion of freedom as something which can be exercised beyond political area”. La traducción es propia.

¹⁷⁰ Texto original: “Moreover, that these philosophers aim at equalizing freedom with security is another critical argument that Arendt raises”. La traducción es propia.

¹⁷¹ Texto original: “Such an understanding of freedom during the early modernity process, for Arendt, does not aim at describing freedom in public sphere. Rather, it aims at protecting the private and biological life in which freedom cannot be exercised”. La traducción es propia.

¹⁷² Texto original: “they fear the loss of total freedom, individuals will relinquish it entirely, only in order to get it back under the regency of state sovereignty – certainly with limitations, but also with the backing of the state’s monopoly on the legitimate use of force”. La traducción es propia.

del miedo, y sólo puede darse a través de la renuncia a la voluntad individual para obedecer completamente al soberano.

Hobbes identifica libertad con seguridad. La propia Arendt afirma: “en Hobbes (donde la condición de toda libertad es estar libre de miedo)”¹⁷³ (Arendt, H., 2006 [2], p.150). Lo opuesto al miedo es el control absoluto del soberano, que establece el orden y permite el no retorno al estado de naturaleza y, con esto, la extinción del miedo. Como contraparte, se anula el espacio público, porque si hubiera personas en estado constante de debate, se corre el riesgo, para Hobbes, de perder el control y de retornar al estado salvaje. En la concepción arendtiana esta sofocación del ámbito político anula la libertad.

A pesar del estado de naturaleza que plantea la teoría hobbesiana, para la autora “si fuera cierto que el hombre es el ser que Hobbes quisiera que fuera, no podría fundar ningún organismo político. Hobbes, de hecho, no consigue y ni siquiera quiere conseguir incorporar definitivamente a este ser en ninguna comunidad política”¹⁷⁴ (Arendt, H., 1946, p.610). Arendt sugiere que todo el modelo de la teoría de Hobbes sobre el poder está pensado en función de los elementos que se necesitan para fundamentarla. Esto es así porque la concepción antropológica del autor es contradictoria con la capacidad de generar comunidades estables, dado que su única motivación para escapar del estado de naturaleza es el miedo, y no una inclinación política. Hobbes teoriza sobre el ser humano, tanto en el plano moral como en el psicológico, en función de los elementos que necesita para la construcción del Leviatán.

La obtención de poder en términos absolutos es, para Hobbes, un fin en sí mismo, en tanto dominar todo lo que existe sería el objetivo último y final. Pero mientras exista algo por conquistar, sigue siendo un medio. Introducido en la lógica

¹⁷³ Texto original: “as in Hobbes (where the condition of all liberty is freedom from fear)”. La traducción es propia.

¹⁷⁴ Texto original: “For if it were true that man is such a being as Hobbes would like him to be, he would be unable to found any body politic at all. Hobbes, indeed, does not succeed and does not even want to succeed in incorporating this being definitely into any political community”. La traducción es propia.

de mercado “[e]l poder, según Hobbes, es el control acumulado que permite el individuo fijar precios y regular la oferta y la demanda en tal forma que contribuyen a su propia ventaja” (Arendt, H., 2004, p.199). Entre todas las pasiones del ser humano la búsqueda de poder es la fundamental para este autor, “si un hombre sólo es impulsado por sus intereses individuales, el deseo de poder debe ser la pasión fundamental de ese hombre” (Ibid.). Esta idea de poder y el modo en que es presentada se oponen frontalmente con el concepto que Arendt tiene del mismo.

Al desarrollar su crítica, Arendt sostiene que Hobbes introduce la idolatría del poder en el centro del pensamiento político moderno. Al concebir el poder como un fin en sí mismo, sugiere Arendt, Hobbes reduce el significado de toda acción política a la búsqueda de este fin, al tiempo que convierte en objetivo primordial de toda organización política garantizar los medios para la acumulación ilimitada de poder¹⁷⁵ (Klusmeyer, D. B., 2015, p.314).

La construcción de soberanía del Leviatán, para Arendt, no crea una división clara entre la sociedad y el estado. “De hecho, como hemos visto, según Arendt, la línea entre ambos se desdibuja. La subordinación de cada individuo a la autoridad del representante común no es otra cosa que la renuncia a sus derechos políticos, es decir, de participación”¹⁷⁶ (Degryse, A., 2008, p.255). Por lo cual, la construcción de autoridad hobbesiana, para la filósofa, no es otra cosa que la demostración de la dominación absoluta que se ejerce sobre los ciudadanos y la imposibilidad que estos tienen de generar un contrapeso al poder político absoluto.

Del mismo modo, Arendt se distancia de Weber en la construcción del vínculo entre autoridad y poder, ya que “[m]ientras que para Weber el poder es una acción estratégica en la que el actor pretende utilizar, de la manera más eficiente posible, los medios a su alcance para lograr un fin previamente definido”¹⁷⁷

¹⁷⁵ Texto original: “In developing her critique, Arendt argues that Hobbes introduces the idolatry of power into the center of modern political thought. Conceiving power as an end in itself, Arendt suggests, Hobbes reduces the meaning of all political action to the pursuit of this end, while making it the overriding goal of all political organization to guarantee the means for the limitless accumulation of power”. La traducción es propia.

¹⁷⁶ Texto original: “In fact, as we have seen, according to Arendt, it blurs the line between the two. The subordination of each individual to the authority of the common representative is nothing other than the surrender of one 's political, that is, participation rights”. La traducción es propia.

¹⁷⁷ Texto original: “Enquanto para Weber o poder é uma ação estratégica em que o ator visa utilizar, da forma mais eficiente possível, os meios à sua disposição para atingir um fim previamente definido”. La traducción es propia.

(Perissinotto, R. M., 2004, p.120), esto es la imposición de la voluntad propia sobre la de otro, “para Arendt el poder (y la acción política) es un fin en sí mismo y [su] sentido último es siempre la interacción entre hombres, el poder no puede ser evaluado por su resultado final, sino valorado por sí mismo”¹⁷⁸ (Ibid.). Para Weber, el poder es la capacidad que tiene una persona en una “relación social de prevalecer sobre otro individuo. Para Arendt, el poder nunca es posesión de un individuo; es una forma de agencia colectiva en pos de un proyecto común, y debe distinguirse claramente de la ‘fuerza’ y la ‘violencia’”¹⁷⁹ (Baehr, P., 2005, p.129). Tanto en esta idea, como en la hobbesiana sobre la búsqueda de acumular poder ilimitado, es posible visualizar la idea clásica del poder en su equiparación con la dominación y en la utilización de la violencia como elemento fundamental para su desarrollo. La acumulación de poder es posible, en este esquema, porque este es mensurable, en tanto se equipara con la cantidad de personas sometidas a la voluntad de un individuo, o al territorio, o a los elementos sobre los cuales se ejerza el dominio.

Para Arendt la concepción tradicional de la política desestima las interacciones genuinas entre los individuos, porque se entiende lo político como una vinculación interpersonal, en que la dominación y la subordinación son elementos necesariamente presentes. “Arendt afirma que la instrumentalidad inherente a todo ‘gobierno’ excluye que estas formas de comportamiento coordinado cuenten como interacción genuina. Claramente, ella tiene una concepción mucho más exigente de lo que esto implica que la que tiene Weber”¹⁸⁰ (Harloe, K., 2010, p.25). En el caso de Weber, la igualación entre gobernar y tener poder es lo que hace que estas interacciones queden instrumentalizadas y que no se

¹⁷⁸ Texto original: “para Arendt o poder (e a ação política) é um fim em si mesmo e, dessa forma, não pode ser instrumentalizado em nome de qualquer outro fim; sendo uma ação política, cujo sentido último é sempre a interação entre os homens, o poder não pode ser avaliado pelo seu resultado final, mas valorizado por si mesmo”. La traducción es propia.

¹⁷⁹ Texto original: [‘power’ is the ability of a person in a] social relationship to prevail over another individual. For Arendt, power is never an individual’s possession; it is a form of collective agency in pursuit of a common project, and is to be sharply distinguished from ‘strength’ and ‘violence’”. La traducción es propia.

¹⁸⁰ Texto original: “Arendt claims that the instrumentality inherent in all “rule” excludes these forms of coordinated behavior from counting as genuine interaction. Clearly, she has a much more demanding conception of what this involves than does Weber”. La traducción es propia.

dé lugar a su desarrollo genuino. En “*Sobre la violencia*”, Arendt “discute explícitamente el concepto weberiano de poder, [y la autora afirma que la] capacidad basada en la violencia, que puede imponer los fines propios incluso contra la resistencia de los otros, elimina el espacio de la política y consiguientemente el poder surgido en ese espacio” (Thaa, W., 2013, p.21), ya que ella entiende que este poder debería basarse en el consentimiento de los individuos.

Arendt comparte con Hobbes un elemento teórico fundamental, ya que ambos concebían al poder como epicentro de su filosofía política. Para este autor, como se mencionó, la voluntad de poder es la que moviliza a las personas en el estado de naturaleza, y la que genera la organización social a partir del contrato social. “Aunque la posición de Arendt es diametralmente contraria a la de Hobbes, ella reconoce en él al más grande filósofo político, solamente por el hecho de haber descubierto que el poder ocupa el lugar cardinal de la política” (Porrás, E. S., 2015, p.126). Sin embargo, esta voluntad de poder, para el autor, se encuentra estrictamente ligada al concepto de violencia; una violencia que en principio es la amenaza que sienten los seres humanos en el estado de naturaleza, y que genera la guerra de todos contra todos. Hobbes la resuelve a partir del establecimiento del soberano, a quien otorga el monopolio de la violencia. “En contraste con la posición de Arendt, la justificación hobbesiana convencional para el empleo monopolístico de la violencia por parte del estado se basa en la premisa de que la violencia es una característica inerradicable de la condición humana”¹⁸¹ (Klusmeyer. D. B., 2015, p.313).

Arendt no desconoce que el fenómeno de la violencia muchas veces ha operado en paralelo a la construcción del poder, y que es un elemento propio de los seres humanos, cuya versión primigenia se presenta en la vinculación de estos con la naturaleza, para transformarla. La violencia anula la capacidad de generar poder y tiende a la disolución del espacio de la política. “Para Arendt, la cuestión relevante

¹⁸¹ Texto original: “In contrast to Arendt’s position, the conventional Hobbesian justification for the state’s monopolistic employment of violence rests on the premise that violence is an ineradicable feature of the human condition”. La traducción es propia.

no es la de justificar racionalmente la génesis del poder constituido recurriendo a la ficción del contrato, [...] el poder existe [...] siempre que los ciudadanos convivan en la modalidad de la acción y de la palabra no violent[as]” (Duarte, A, 2015, p.7). A pesar de esta idea ella estudia especialmente los episodios revolucionarios como hitos fundacionales que siempre tienen su contraparte violenta. Sin embargo, por más relevancia que les otorgue, insiste en la formulación de que el poder es una construcción permanente y no se agota en estos momentos históricos.

En la teoría weberiana, el poder también es el centro del pensamiento político, porque se lo presenta como la motivación última para hacer política, ya que aglutina y ordena conforme se desarrolla. “Quien hace política aspira al poder; al poder como medio para la consecución de otros fines (idealistas o egoístas) o al poder «por el poder», para gozar del sentimiento de prestigio que él confiere” (Weber, M., 2005, p.85). Esta individualización de la idea de poder, lo presenta por un lado como un medio, elemento con el que Arendt difiere; siendo un medio específico para la dominación de otros. Por otro lado, lo posiciona como un medio para el goce de ciertos beneficios dentro del entramado político.

En palabras de la propia autora, esta caracterización individualista es lo que vincula intrínsecamente al poder con la violencia, porque

[s]i pasamos a las discusiones sobre el fenómeno del poder, pronto encontramos que existe un consenso entre los teóricos políticos de izquierda y derecha en el sentido de que la violencia no es más que la manifestación más flagrante del poder. "Toda política es una lucha por el poder; el tipo último de poder es la violencia", dijo C. Wright Mills, haciéndose eco, por así decirlo, de la definición de estado de Max Weber como "el gobierno de los hombres sobre los hombres basado en los medios de soberanía legítima, violencia supuestamente legítima"¹⁸² (Arendt, H., 1970, pp.35-36).

Pero, además, en el caso de Weber esta vinculación de la violencia con el poder se ve mediada por la construcción de la autoridad a partir del liderazgo

¹⁸² Texto original: “If we turn to discussions of the phenomenon of power, we soon find that there exists a consensus among political theorists from Left to Right to the effect that violence is nothing more than the most flagrant manifestation of power. "All politics is a struggle for power; the ultimate kind of power is violence," said C. Wright Mills, echoing, as it were, Max Weber's definition of the state as "the rule of men over men based on the means of legitimate, that is allegedly legitimate violence". La traducción es propia.

carismático. “La solución weberiana de la decisión arbitraria del individuo, mejor dicho, del líder carismático a favor de valores últimos, excluye cualquier tipo de racionalización de las decisiones éticas en el espacio político” (Thaa, W., 2013, p.33). Esto implica un escenario peligroso para Arendt, porque vuelca la política hacia la emocionalidad, que conlleva la posibilidad de decisiones irracionales, mediadas por una visión individualista.

Arendt probablemente diría que la narrativa maestra weberiana oculta más de lo que revela, no sólo con respecto a los factores que hicieron posible el totalitarismo, sino también con respecto a su pura contingencia histórica, así como a la modernidad específica de los propios movimientos totalitarios¹⁸³ (Villa, D., 2020, p.156).

En este sentido, las conceptualizaciones arendtiana y weberiana de burocracia cobran una relevancia fundamental en el análisis de los totalitarismos, porque además se presentan con características muy diversas entre sí. Para Arendt la burocracia es despolitización, desdibujamiento de las responsabilidades y automatización. Para Weber, hasta cierto punto, es eficiencia, neutralidad y especialización, elementos a los cuales a priori no les atribuye una connotación negativa.

En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt amplía la crítica de Weber a la racionalidad burocrática y la historia de Kafka sobre la tensión entre la ley y el hombre existencial, mostrando cómo la violencia implícita en sus exploraciones de la burocracia se volvió explícita y plenamente realizada en el totalitarismo nazi y soviético¹⁸⁴ (Featherstone, M., 2020, p.107).

En la teoría hobbesiana el estado mancomunado funciona en una especie de estado de naturaleza en relación con los demás estados, “[l]a filosofía política de Hobbes constituye, en el análisis de Arendt, una de las vertientes intelectuales que contribuyen al imperialismo y con él a la configuración del totalitarismo” (Di Pego,

¹⁸³ Texto original: “Arendt would probably say that the Weberian master narrative conceals more than it reveals—not only with respect to the factors that made totalitarianism possible, but also with respect to its sheer historical contingency as well as the specific modernity of the totalitarian movements themselves”. La traducción es propia.

¹⁸⁴ Texto original: “In the *Origins of Totalitarianism* Arendt expands upon Weber’s critique of bureaucratic rationality and Kafka’s story of the tension between the law and existential man by showing how the violence implicit in their explorations of bureaucracy became explicit and fully realized in Nazi and Soviet totalitarianism”. La traducción es propia.

A, 2015, p.75), porque su sed de expansión es ilimitada (de allí su vinculación con el imperialismo). Hacia adentro de la comunidad las decisiones del soberano calan hasta en la conciencia de los individuos (por eso su relación con el totalitarismo).

Hobbes señala que, en la lucha por el poder, así como en sus capacidades originarias para el poder, todos los hombres son iguales; porque la igualdad de los hombres está basada en el hecho de que cada uno tiene por naturaleza poder suficiente para matar a otro (Arendt, H., 2004, p.199).

En todo caso, es posible ver cómo la autora rastrea en estos dos pensadores algunos elementos que pueden funcionar como génesis de ideas que posteriormente desembocaron en la fundamentación de los totalitarismos. Si bien Arendt no atribuye ninguna de estas ideas directamente a los autores, sí los identifica como antecedentes lejanos, que con las diversas reformulaciones teóricas que se generaron a lo largo de la historia, pudieron servir como base para el pensamiento totalitario.

La pluralidad es un elemento central en la construcción de la teoría del poder arendtiana y uno de los que más la distingue de la teoría tradicional. Cuando el poder se concibe como dominación no es posible no pensar la realidad organizada en una estructura piramidal, en la cual el poder se concentra conforme nos acercamos al vértice superior.

Arendt no duda en elogiar a Hobbes, y a la moderna teoría contractualista en general, por rechazar el origen adámico [de los seres humanos] y sustituirlo por el estado de naturaleza, preparando así el camino para pensar lo político a partir de la pluralidad¹⁸⁵ (Vatter, M., 2006, p.148).

A pesar de su ruptura con la tradición Arendt valora e incorpora algunos elementos de esta, sobre todo en lo metodológico. “Arendt se basó en Weber tanto metodológica como conceptualmente. Por un lado, Arendt adoptó el método ideal-típico de Weber y lo utilizó como una de sus herramientas analíticas más

¹⁸⁵ Texto original: “Arendt has no hesitation in praising Hobbes, and modern contractarian theory in general, for rejecting the Adamic origin of men and replacing it by the state of nature, thus preparing the way for thinking about the political from the originary plurality”. La traducción es propia.

importantes, especialmente en sus escritos [...] del totalitarismo”¹⁸⁶ (Parvikko, T., 2004, p.237). Esto es así, aunque “Arendt era anti weberiana en todos los ejes políticos vitales de su pensamiento”¹⁸⁷ (Baehr, P., 2005, p.125). Estos autores no sólo difieren en el concepto de poder, que se ha analizado a lo largo de esta tesis, sino también en el de libertad, el de acción, su visión sobre la pluralidad y sobre la burocracia, que son todos conceptos colindantes con el de poder en ambas teorías políticas.

La pluralidad, para Arendt, implica una base sobre la cual se construyen todas las interacciones políticas. Esto es, el vínculo entre seres humanos distintos, lo que aporta diversas perspectivas, y permite construir síntesis a partir del intercambio en el espacio público. Sin embargo, “el Hobbes de Arendt había convertido la pluralidad de los hombres en una mera multiplicidad en número, en la que la igualdad de todos los hombres caracterizaba no sólo el estado de naturaleza prepolítico, sino también la condición política”¹⁸⁸ (Keedus, L., 2012, p.330). Pero la multiplicidad no es pluralidad, porque justamente la autora destaca que esta última es un antídoto para la uniformidad y el conformismo, y permite generar escenarios nuevos de acción política, todos elementos que la teoría hobbesiana busca conscientemente imponer, en el caso de la uniformidad y el conformismo, o eliminar, en el caso del espacio público.

En suma, la teoría arendtiana se opone a las formulaciones clásicas en tanto el poder en esta no es un elemento de dominación ni de imposición, sino uno de construcción colectiva. Además, esta construcción *parte de y fomenta la pluralidad*, en lugar de negarla o buscar eliminarla. El poder, para Arendt, es la capacidad de iniciar algo nuevo en el mundo, porque tiene a la acción y al discurso como

¹⁸⁶ Texto original: “Arendt adopted Weber's ideal-typical method and used it as one of her most important analytical tools especially in her writings on Jewish pariahdom and analysis of totalitarianism”. La traducción es propia.

¹⁸⁷ Texto original: “Arendt was anti-Weberian on all vital political axes of her thought”. La traducción es propia.

¹⁸⁸ Texto original: “Arendt's Hobbes had turned the plurality of men into a mere multiplicity in number, wherein the sameness of all men characterized not only the pre-political state of nature, but also the political condition”. La traducción es propia.

elementos centrales. No se puede poseer ni extrapolar, no se puede arrebatarse ni pasar de uno a otro. Es un poder que no sólo no puede imponerse mediante la violencia, sino que la mera existencia de esta tiende a aniquilarlo. A pesar de haber tomado algunas formas de análisis de los teóricos que la antecedieron en la construcción de una idea de poder, la autora presenta una teoría del poder que rompe con los conceptos fundamentales de la tradición. Buena parte de esta ruptura se da en la dimensión comunicativa que se la atribuye al mismo.

El poder comunicativo

En la concepción tradicional del poder este se considera algo a lo que aspirar y que poseer de manera individual, por lo que se plantea como un elemento que se cierra sobre sí mismo, porque al dividirse se debilita. La concepción arendtiana del poder introduce una dimensión distinta para su construcción, que es la comunicación. Esta, además, es imprescindible para su desarrollo porque la autora entiende al poder como plural y participativo, siendo la acción y el discurso las dimensiones que lo conforman. “Max Weber define poder como posibilidad de imponer la propia voluntad sobre el comportamiento de los demás. Hannah Arendt, por el contrario, entiende el poder como la capacidad de acordar un curso de acción común en una comunicación sin restricciones”¹⁸⁹ (Habermas, J., 1977, p.3). Como para Arendt “el poder nunca es propiedad de un individuo; este pertenece a un grupo y permanece en existencia mientras que el grupo se mantenga unido”¹⁹⁰ (Arendt, H., 1970, p.44), tiene que generarse mediante una serie de acuerdos, que requieren de una comunicación constante para ser sostenidos.

Esto no implica la imposición de una voluntad sobre la otra, sino la creación de una voluntad común, a partir de la construcción y persecución de objetivos

¹⁸⁹ Texto original: “Max Weber defined *macht* as the possibility of forcing one's own will on the behavior of others. Hannah Arendt, on the contrary, understands power as the ability to agree upon a common course of action in unconstrained communication”. La traducción es propia.

¹⁹⁰ Texto original: “Power is never the property of an individual; it belongs to a group and remains in existence only so long as the group keeps together”. La traducción es propia.

colectivos. Dichos objetivos no pueden ser creados si sólo existen disputas constantes entre los individuos, por lo tanto, para Arendt el poder debe estar orientado hacia la persecución de acuerdos y debe desarrollar estrategias comunicacionales para lograr consensos. Para la autora, además, la voluntad general se diferencia de la individual porque no implica la suma aritmética de voluntades, ni la supremacía de algunas, sino que significa la creación de acuerdos nuevos a partir de las voluntades preexistentes.

[L]a voluntad general es la articulación de un interés general, el interés del pueblo o de la nación en su conjunto, y como el interés o la voluntad es general, su existencia misma depende de que se oponga a cada interés o voluntad en particular¹⁹¹ (Arendt, H., 2006, p.68).

De aquí se derivan dos elementos. El primero es que en este contexto no puede primar el éxito individual sobre el colectivo, porque no hay nada del individuo que esté completamente representado dentro de esta idea de poder, y, por lo tanto, se mitiga profundamente el riesgo de los personalismos y las épicas individuales. Por otro lado, esto también disminuye el riesgo de la intervención violenta porque no se establece la lógica binaria de ganadores y perdedores, sino que la síntesis es el fin en sí mismo, y una vez lograda se sustenta, se profundiza e incluso se modifica en la práctica cotidiana.

Pero el carácter discursivo de la formación y la voluntad en el espacio público político y en los órganos parlamentarios tiene también el sentido práctico de establecer relaciones de entendimiento que vengán «exentas de violencia» en el sentido de H. Arendt y desencadenen la fuerza productiva que la libertad comunicativa representa. Sólo de las estructuras de una intersubjetividad no menoscabada puede surgir el poder comunicativo que tienen las convicciones comunes (Habermas, J., 2005, p.218).

Esto puede darse porque el nivel discursivo, que va atado al actuar, se manifiesta de manera constante y recorre todas las etapas de los procesos de acción política. A partir de esto se genera una cierta normatividad en el discurso, que proviene del acuerdo establecido entre los individuos para el funcionamiento político. En el largo plazo esta forma de generar poder se ve reflejada en las

¹⁹¹ Texto original: “the general will is the articulation of a general interest, the interest of the people or the nation as a whole, and because the interest or will is general, its very existence hinges on its being opposed to each interest or will in particular”. La traducción es propia.

instituciones que construyen y aseguran cierto modo de vida en comunidad, que para que se sostengan en el tiempo deben sustentarse en el reconocimiento intersubjetivo, basado en el discurso y la acción; o como denominan algunos teóricos: la praxis.

Estos fenómenos de adquisición y mantenimiento del poder han inducido a error a los teóricos políticos, desde Hobbes hasta Schumpeter, a identificar el poder con un potencial para una acción estratégica exitosa. En contra de esta tradición (en la que también se encuentra Max Weber), Arendt insta con razón a que las luchas estratégicas por el poder político no susciten ni mantengan aquellas instituciones en las que ese poder está anclado. Las instituciones políticas viven no de la fuerza sino del reconocimiento¹⁹² (Habermas, J., 1977, p.18).

Tal reconocimiento puede jerarquizarse por la importancia que tiene para la autora el lenguaje en la vida de las personas, “con palabra y acto nos insertamos en el mundo humano, y esa inserción es como un segundo nacimiento, en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra original apariencia física” (Arendt, H., 2011, p.201). Esa inserción en el mundo humano no se da solamente por la presentación física frente a los demás sino, y, sobre todo, por la aparición que se genera ante los otros, que sólo puede manifestarse mediante la acción y el discurso -como expresión de ilocución, esto es, mediante el establecimiento de relaciones intersubjetivas no coercitivas-. El espacio de aparición expresa y paralelamente crea a los individuos. Por un lado, permite transmitir las consideraciones del fuero íntimo de cada uno, esto es, presentarse ante los demás. Por otro lado, ya que se reciben incidencias externas en el intercambio, y que en las prácticas comunicativas los seres humanos se influyen mutuamente sobre cuestiones diversas, también genera un proceso de modificación de los individuos que ingresan en el espacio de aparición.

Las actividades mentales, invisibles ellas mismas y dedicadas a lo invisible, sólo se manifiestan a través del lenguaje. Del mismo modo que los seres que aparecen sienten el impulso de mostrarse por el hecho de evitar un mundo de apariencias, los seres pensantes como todavía pertenecen al mundo de las

¹⁹² Texto original: “These phenomena of power acquisition and maintenance have misled political theorists from Hobbes to Schumpeter to identify power with a potential for successful strategic action. Against this tradition (in which Max Weber also stands), Arendt rightly urges that strategic contests for political power neither call forth nor maintain those institutions in which that power is anchored. Political institutions live not from force but from recognition”. La traducción es propia.

apariencias incluso después de haberse retirado mentalmente de él, sienten la *necesidad de hablar* y así manifestar lo que, de otra manera nunca hubiera formado parte del mundo de las apariencias¹⁹³ (Arendt, H., 2002, p.120).

Para la autora *es el espíritu y no el alma* el que requiere el lenguaje, y la diferencia entre ambos sería que el primero está vinculado a la capacidad de generar acciones a partir de las características individuales de cada ser humano, es decir, la capacidad de innovar que tienen las personas y que aportan al espacio público; mientras que el segundo refiere al espacio interior, personal, privado, es decir, a la vida interna de las personas. “Lo que está en juego es el carácter revelador sin el que la acción y el discurso perderían toda pertenencia humana” (Arendt, H., 2011, p.206). Esto implica que el lenguaje no es sólo una forma de comunicarse, sino que es el modo en que se expresa la singularidad humana, y esto posibilita que se genere el espacio público, y que se forjen significados compartidos, desde los cuales se concretan acuerdos conjuntos.

La autora establece que en los sistemas de democracia modernos quienes ocupan lugares de gobierno no son los que producen el poder. Habermas lo llama la “impotencia de los poderosos”, porque el poder es algo por lo que rivalizan los distintos grupos políticos, o lo que administran quienes ocupan ciertos lugares, pero para Arendt, estos no pueden producirlo ni almacenarlo. Sin embargo, Habermas plantea una crítica al modo en que Arendt entiende la legitimación de las estructuras del poder en sistemas establecidos a lo largo del tiempo. La misma se compone de varios niveles de análisis.

Por un lado, el autor está de acuerdo con la separación que realiza Arendt del poder y la violencia, pero entiende que hay una dimensión que ella no considera en su análisis que es la violencia sistémica, que se manifiesta de manera más sutil que la violencia física o verbal. Esta violencia genera principalmente interferencia en los canales de comunicación, que son los que posibilitan el establecimiento del poder. Habermas sostiene que en “las comunicaciones distorsionadas por barreras sistémicas los interesados forman sus convicciones sin sentirse subjetivamente

¹⁹³ Las cursivas son de la autora.

coaccionados; pero esas convicciones no son más que ilusiones; y así generan un poder que cuando se institucionaliza puede volverse contra los mismos interesados” (Habermas, J., 2000, p.221). Según esta puntualización sería necesario distinguir entre convicciones que pueden tener categoría de verdad y las que no. Pero para Arendt la política se basa en la praxis, la mezcla de acción y discurso, y a su vez, esta se apoya en opiniones y convicciones, a los que no son aplicables criterios de verdad porque lo más relevante es la búsqueda de consensos y no la veracidad.

En último término, la autora basa su idea de poder en un contrato que es suscripto por personas que son libres e iguales para aceptarlo, lo cual posiciona en el centro del problema político la relación entre poder y libertad, y establece como núcleo de ese intercambio político a la praxis comunicativa. “El remedio de la imposibilidad de predecir, de la caótica inseguridad del futuro, se halla en la facultad de hacer y mantener las promesas” (Arendt, H., 2011, p.256). Para Habermas esto empobrece el potencial innovador del planteo del poder comunicativo arendtiano, ya que este no considera todas las dimensiones de la realidad.

Otro elemento innovador que la autora introduce en esta forma de visualizar el poder tiene que ver con la relación entre las personas que ocupan lugares de gobierno y el poder de estos espacios. Como el poder para Arendt se construye de manera colectiva, este en sí mismo conlleva un componente legitimador que se extrapola a las personas que lo administran.

El poder de un líder para exigir obediencia depende en última instancia de la capacidad de acción de sus seguidores. Si su capacidad para actuar en concierto disminuye (ya sea a través de divisiones internas, un colapso de la disciplina o una incapacidad para comunicarse), el poder del líder también disminuye¹⁹⁴ (Arendt, D., 2019, p.173)

El poder analizado desde el punto de vista comunicacional se diferencia entre poder *sobre otros* (power over) de *poder para hacer* (power to do). La

¹⁹⁴ Texto original: “A leader’s power to command obedience ultimately depends on her followers’ capacity to act. If their ability to act in concert is diminished (whether through internal divisions, a collapse of discipline, or an incapacity to communicate) the leader’s power is diminished as well”. La traducción es propia.

capacidad de tener poder sobre otros es una de las posibilidades que surgen del *poder para hacer*, que es creado cuando las personas construyen el espacio público para actuar en conjunto. Se puede tener *poder sobre otros* en circunstancias concretas, pero este no se sostiene en el tiempo sin un colectivo que respalde la construcción del *poder para hacer*.

Arendt entiende que la capacidad de generar poder para ejercer acciones de manera conjunta sólo puede darse entre iguales; pero esta igualdad no tiene que ver con la naturaleza humana, en el sentido de la mera existencia, sino con la creación del espacio político que es el que genera la verdadera igualdad entre los seres humanos.

La igualdad, en contraste con todo lo que está implicado en la simple existencia, no nos es otorgada, sino que es el resultado de la organización humana, en tanto que resulta guiada por el principio de la justicia. No nacemos iguales; llegamos a ser iguales como miembros de un grupo por la fuerza de nuestra decisión de concedernos mutuamente derechos iguales (Arendt, H., 2004, p.380).

Esta definición de igualdad encierra en sí misma un potencial profundo, y genera la necesidad de recurrir a la comunicación como medio para trabajar sobre las diferencias, a través de las cuales se construye el entramado de igualdad política, y se generan síntesis que permiten la gobernabilidad y el sostenimiento de la vida.

Para la autora

[q]ue todos los hombres sean creados iguales no es evidente ni puede demostrarse. Sostenemos esta opinión porque la libertad sólo es posible entre iguales, y creemos que las alegrías y gratificaciones de la libre compañía deben preferirse a los dudosos placeres de ejercer el dominio (...). Su validez depende del libre acuerdo y consentimiento; a ellos se llega mediante el pensamiento discursivo y representativo; y se comunican mediante la persuasión y la disuasión¹⁹⁵ (Arendt, H., 2006 [2], p.212).

En la centralidad que se le otorga a la comunicación entre los individuos, como base de la construcción del poder, es posible visualizar cómo catalizan todos

¹⁹⁵ Texto original: "That all men are created equal is not self-evident nor can it be proved. We hold this opinion because freedom is possible only among equals, and we believe that the joys and gratifications of free company are to be preferred to the doubtful pleasures of holding dominion (...) Their validity depends upon free agreement and consent; they are arrived at by discursive, representative thinking; and they are communicated by means of persuasion and dissuasion". La traducción es propia.

los postulados arendtianos fundamentales respecto a este concepto. “Las personas son iguales y diferentes (...). Sin igualdad no habría entendimiento entre los seres humanos, sin diferencia no habría necesidad del lenguaje ni de la acción para comunicarse”¹⁹⁶ (Meints-Stender, W., 2015, p.3). La diferencia se constata en la pluralidad, es decir, en la existencia de una multiplicidad de individuos que son distintos entre sí, pero no en tanto tipos o grupos de individuos, sino el hecho de que todos son distintos entre sí, con todos los individuos que han existido y con todos los que existirán. “El discurso y la acción revelan esta cualidad única de ser distintos” (Arendt, H., 2011, p.200). El hecho de que decidamos identificarnos como iguales, es decir, darnos los mismos derechos, posibilita el intercambio en el espacio público a través de la palabra. Pero a su vez, los acuerdos políticos son lo que propicia la existencia del espacio público en el tiempo, y en este se sostiene la igualdad. Para Arendt, sólo entre iguales podemos ser libres y por ello es necesario que exista el ámbito público, para que las personas participando de la acción política, que se explica y se construye mediante el discurso, puedan edificar y desarrollar su libertad.

La comunicación no es, para la autora, simplemente un modo de expresar la realidad, sino que es un elemento que influye en la realidad, que la moldea y contribuye a la creación de nuevas realidades políticas. “La búsqueda de significado y no necesariamente la búsqueda de la verdad está implícita en el impulso a hablar” (Arendt, H., 2010, p.121). Ese significado es compartido si puede ser expresado mediante el lenguaje, que como se mencionó, refiere al espíritu y no al alma. La propia pensadora afirma que los sonidos básicos podrían constituir elementos de comunicación suficientes para la supervivencia humana, y hasta la expresión de sentimientos, pero el lenguaje se construye a partir de la necesidad de expresar el pensamiento y dar sentido a las ideas.

¹⁹⁶ Texto original: “People are both equal and different (...). Without equality there would be no understanding among human beings, without difference there would be no need for language or action to communicate”. La traducción es propia.

La dimensión performativa del lenguaje en Arendt, es decir, su potencial creador, es central en su idea de conformación del espacio público, que como se ha mencionado, es lo que permite el surgimiento del poder, pero con una influencia recíproca porque es a la vez sostenido en su existencia por este.

Habría que resaltar de Arendt la idea de que la polis está construida a partir de la discursividad. No podemos pensar que por un lado exista el poder o lo político y que, por el otro, haya discursos que lo atraviesan, sino que los discursos construyen el ámbito de lo público y -como la misma acción-, tienen la capacidad de iniciar algo nuevo (Jerade, M., 2021, p.53).

El último elemento que se expresa en el potencial comunicativo del poder arendtiano es su oposición a la violencia. El vínculo entre la palabra y la acción para la construcción política es lo que, según Arendt, posibilita el reconocimiento de quienes ingresan al espacio de aparición. La palabra sin contraparte de acción sería palabrerío, y la acción sin su contraparte discursiva sería voluntarismo. De allí lo íntimamente ligadas que aparecen estas dos dimensiones en el ámbito público.

El pensamiento era secundario al discurso, pero discurso y acción se consideraban coexistentes e iguales, del mismo rango y de la misma clase, lo que originalmente significó no solo que la mayor parte de la acción política, hasta donde permanece al margen de la violencia, es realizada con palabras, sino algo más fundamental, o sea, que encontrar las palabras oportunas, en el momento oportuno es acción, dejando aparte la información o comunicación que lleven (Arendt, H., 2011, pp.39-40)

El discurso es lo que posibilita el desarrollo de la pluralidad y arribar a consensos, lo que a su vez tiene como consecuencia el desarrollo de una vida política pacífica. Contrario al discurso, “solo la pura violencia es muda, razón por la que nunca puede ser grande” (Ibid., p.40). Para la autora “violencia [es] -actuar sin argumentos ni palabras y sin contar las consecuencias-”¹⁹⁷ (Arendt, H., 1970, p.64). La instauración de la violencia es un síntoma del fracaso de la política y la destrucción de toda posibilidad de convivencia, ya que mientras que el poder construye, la violencia destruye.

¹⁹⁷ Texto original: “violence-acting without argument or speech and without counting the consequences-”. La traducción es propia.

De este modo, es posible afirmar que la dimensión comunicativa del poder arendtiano no es un detalle accesorio ni secundario en su teoría, sino que es un elemento central, que permite visualizar todos los postulados fundamentales en la construcción del concepto de la autora. Este elemento también contribuye a su ruptura con la tradición, pero como no sólo basta la dimensión comunicativa para generar el espacio público, es necesario abordar el último elemento novedoso de la autora: el poder como acción colectiva.

El poder como acción colectiva

La definición arendtiana del poder más comentada es la que lo presenta como *lo que surge cuando un colectivo actúa en concierto*. Como se ha explicado en el apartado anterior el poder tiene una dimensión activa y otra discursiva, en su dimensión performativa y como elemento para la comunicación interpersonal. La acción es la base fundamental del poder en esta concepción porque sin la misma no existiría ni la novedad, ni la pluralidad ni la libertad. Para la autora “[a]ctuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar [...], poner algo en movimiento” (Arendt, H., 2011, p.201).

Esta idea de comienzo se reproduce una y otra vez en el ámbito público, y tiene una dimensión reveladora de los individuos, que exponen su interioridad a través del discurso, pero también una transformadora, a partir del intercambio con otros. “El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperarse de lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable” (Arendt, H., 2011, p.202). Para la autora el concepto de acción está íntimamente relacionado con el de natalidad, que significa que cada persona que ingresa en el mundo trae consigo la posibilidad de lo nuevo. La renovación implica responsabilidad a nivel político, porque cada persona que llega al mundo genera la modificación del espacio público y trae la promesa de cambio.

Esta capacidad [el poder] surge cuando los agentes constituyen cooperativamente una forma de vida compartida a través de reglas e instituciones. Si bien el discurso y la acción no son lo mismo, la acción colectiva se basa en el

discurso: quienes participan en la acción colectiva tienen que comunicarse entre sí para discutir sus ideas y problemas, persuadirse unos a otros, hacer planes en conjunto, acordar las normas que rigen sus actividades conjuntas e interpretan dichas normas¹⁹⁸ (Menge, T., 2019, p.4).

Como para la autora la libertad sólo es posible en el espacio público porque sólo se da entre pares, esto hace “que la libertad de acción signifique lo mismo que establecer un comienzo y empezar algo, nada la ilustra mejor en el ámbito político griego que el hecho de que la palabra *archain* se refiere tanto a comenzar como a dominar”¹⁹⁹ (Arendt, H., 2008, p.160). De aquí surge la idea de que un *dirigente* es alguien que busca a los demás para poder comenzar otra realidad a partir de la acción.

El concepto de libertad se identifica con el de espacio público, “[e]l individuo en su aislamiento nunca es libre, sólo puede serlo cuando pisa y actúa sobre el suelo de la polis” (Ibid., p.198), y es justamente el aislamiento de los individuos lo que la autora identifica como una de las características principales de los regímenes totalitarios, que fueron, según su análisis, los más violentos y los menos políticos que han existido.

Mientras que el aislamiento corresponde solo al terreno político de la vida, la soledad corresponde a la vida humana en conjunto. Los Gobiernos²⁰⁰ totalitarios, como toda tiranía, no podrían ciertamente existir sin destruir el terreno público de la vida, es decir, sin destruir, aislando a los hombres, sus capacidades políticas. Pero la dominación totalitaria como forma de gobierno resulta nueva en cuanto que no se contenta con este aislamiento y destruye también la vida privada. Se basa ella misma en la soledad, en la experiencia de no pertenecer en absoluto al mundo, que figura entre las experiencias más radicales y desesperadas del hombre” (Arendt, H., 2004, p.576).

Esta construcción de individuos, que están aislados y en soledad, anula el espacio político porque no permite el intercambio entre las personas, no habilita el ámbito en que la novedad pueda surgir, y como consecuencia, anula la libertad

¹⁹⁸ Texto original: “This ability emerges when agents cooperatively constitute a shared form of life through rules and institutions. While speech and action are not the same thing, collective action relies on speech: Those who engage in collective action have to communicate with one another in order to discuss their ideas and problems, persuade one another, jointly make plans, agree on the norms that govern their joint activities, and interpret those norms”. La traducción es propia.

¹⁹⁹ Las cursivas son de la autora.

²⁰⁰ La mayúscula de la palabra se encuentra en el texto original.

política. La “cualidad reveladora del discurso y de la acción pasan a primer plano cuando las personas están con otras, ni a favor ni en contra, es decir, en pura contigüidad humana” (Arendt, H., 2011, p.204). En el espacio público no se confronta, sino que, por el contrario, las más de las veces es una arena que permite que los individuos se revelen por fuera de las dicotomías conflictivas del debate. Para la autora la construcción del espacio público es un fin en sí mismo, más allá de las decisiones que puedan tomarse en este, porque el sentido último es la construcción del mundo humano en que los individuos puedan desarrollarse plenamente.

Aunque una acción política que no está bajo el signo de la violencia no alcance sus metas —y propiamente no las alcanza nunca— no puede decirse que no tenga ningún fin o ningún sentido. En cuanto a los fines no era lo que perseguía, sino que se atenía con más o menos éxito a metas; y sí tiene un sentido, ya que sólo mediante el hablar y el replicar —entre hombres, pueblos, estados y naciones— surge y se mantiene en la realidad el espacio en que todo lo demás ocurre (Arendt, H., 1997, p.133).

Algunos críticos afirman que Arendt desconoce la existencia de la violencia atravesando gran parte de las interrelaciones humanas porque la excluye de los espacios políticos, en los que consideran que ha estado históricamente presente. Sin embargo, es justamente lo contrario lo que motiva a la autora a plantear su teoría desde esta óptica, dado que la mayor parte de su producción surge después de los episodios más violentos que la humanidad ha experimentado. A partir de estos ella vio la necesidad de teorizar sobre un espacio político que pudiese construirse sobre otras bases que no fueran la dominación y la coacción.

Para ella “[e]l espacio libre de lo político aparece, pues, como una isla, el único lugar en el que el principio de la violencia y la coacción es excluido de las relaciones entre los hombres” (Arendt, H., 2008, p.199). En este espacio no es posible la introducción de la violencia, se genera y se mantiene a partir de la acción y el discurso y por un entramado de promesas mutuas que realizan los individuos que lo habitan. De este modo se genera el poder, se instituye como tal, y posibilita que el espacio perdure en el tiempo, más allá del instante concreto. No sólo su idea de poder es algo nuevo, sino que “es precisamente la presencia del poder la que,

lejos de obstaculizar futuras acciones o consolidar acciones pasadas, mantiene abierta la posibilidad de nuevas acciones y las promueve”²⁰¹ (Penta, L., 2006, p.213). Es a partir de esta relación social, es decir, de las acciones conjuntas, que se pueden establecer espacios de poder.

Si hablar y actuar juntos contiene implícitamente un revestimiento promisorio, que crea un espacio de apariencia imbuido de poder dondequiera que los individuos se congregan con el fin de hablar y actuar juntos, entonces, a la inversa, la promesa mutua en sí misma es la explicitación de ese contenido implícito- la institución del poder. El acto de fundación es la institución del poder, la creación de un vínculo social particular que se produce a través de un esfuerzo explícito de promesa mutua²⁰² (Gandeha, S. y Rensmann, L. (ed.), 2012, p.67).

Si bien la autora reconoce que puede haber en la historia de las comunidades políticas momentos fundacionales, como presenta en su análisis de las revoluciones, también es verdad que la sostenibilidad del espacio público a lo largo del tiempo se da a partir de una renovación constante de los pactos fundacionales, sobre acuerdos que se construyen y para los que cada ser humano aporta su novedad. “El poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan” (Arendt, H., 2011, p.223). En esto existe una circularidad en el pensamiento arendtiano porque el espacio público funciona como escenario de creación del poder, pero es el poder lo que garantiza su durabilidad en el tiempo.

Hay quienes afirman que la teoría arendtiana del poder, si bien es admirable como constructo teórico, es imposible que se aplique en la realidad, ya que la creación de espacios de discusión política sostenidos en el tiempo con participación activa de todos los miembros y respeto a la pluralidad resulta un desafío organizativo titánico que no entienden realista. Esta crítica va acompañada de la

²⁰¹ Texto original: “it is precisely the presence of power, that, far from hindering further action, or consolidating past action, holds open the possibility of new action and promotes it”. La traducción es propia.

²⁰² Texto original: “If speaking and acting together implicitly contains a promissory lining, which creates a power-imbued space of appearance. wherever individuals congregate for the sake of speaking and acting together, then, conversely, mutual promising itself is the making explicit of that implicit content -the institution of power. The act of foundation is the institution of power, the creation of a particular social bond that occurs through an explicit effort of mutual promising”. La traducción es propia.

idea de que durante su obra la autora presenta algunos conceptos, como el de espacio público, de una manera más armónica y en otros momentos de su obra enfatiza más su dimensión confrontativa.

Otra tensión que es integral a la política arendtiana divide su idea central de “acción” misma: su noción de acción política, o acción pública, a veces aparece como esencialmente conflictiva o agónica, mientras que en otras ocasiones retrata la forma verdaderamente política de acción como poder o consenso para actuar juntos. [...] La política arendtiana ciertamente no puede entenderse únicamente en términos de fines, pero tampoco los fines de la política están totalmente excluidos de la acción política, al menos en la medida en que las formas políticas deben buscar perpetuarse de manera plausible o proteger su existencia en el futuro, especialmente contra las amenazas impuestas por ciertas formas de antipolítica²⁰³ (Ashcroft, C., 2021, p.203)

La concepción del poder que la autora plantea no puede entenderse por fuera del colectivo que lo genera y lo sostiene a lo largo del tiempo. “En el momento en que desaparece el grupo, de donde inicialmente se originó el poder (“potestas in populo”, sin pueblo o grupo no hay poder), “su poder” también se desvanece”²⁰⁴ (Arendt, H., 1970, p.44). Esto implica un desafío en relación al espacio político, porque todo lo que está por fuera de la política, incluso las relaciones sociales, la producción y consumo, la dimensión económica, familiar, cultural, y la sociedad en general, constituyen una amenaza al ámbito político. De hecho, la autora plantea que uno de los principales problemas del mundo contemporáneo es la retirada de los individuos del espacio público, en contraposición a la extensión del ámbito privado, lo cual dificulta el ejercicio de la libertad. Como “[e]l poder no puede almacenarse y mantenerse en reserva para hacer frente a las emergencias, como los instrumentos de la violencia, sino que sólo existe en su realidad” (Arendt, H., 2011,

²⁰³ Texto original: “Another tension that is integral to Arendtian politics splits her central idea of “action” itself: her notion of political action, or public action, appears at times as essentially conflicted or agonic, while at other times she portrays the truly political form of action as power, or consensus in acting together. [...] Arendtian politics certainly cannot be understood in terms of ends alone, but neither are the ends of politics wholly excluded from political action, at least to the extent that political forms must seek to plausibly perpetuate themselves or protect their existence into the future, especially against the threats imposed by certain forms of anti-politics”. La traducción es propia.

²⁰⁴ Texto original: “The moment the group, from which the power originated to begin with (‘potestas in populo’, without a people or group there is no power), disappears, “his power” also vanishes”. La traducción es propia.

p.222), la intromisión de la violencia y la consecuente disolución de los espacios de poder, es también una amenaza siempre presente en el espacio público.

El poder solo es realidad donde palabra y acto no sean separados, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades (Arendt, H., 2011, p.223).

La acción conjunta implica la creación de un significado dentro del ámbito político que puede y debe ser transmitido mediante el discurso. “La acción y el discurso políticos, en términos arendtianos, son un principio que inicia o inaugura un sentido nuevo que no se esperaba, un sentido improbable e impredecible que rompe con el lógico devenir de los sucesos” (Mundo, D., 2003, p.37). Este sentido, así como todos los acuerdos a los que se arriba en la esfera pública, son el reflejo de que en el mundo no existe el ser humano, sino *los seres humanos*, que son todos distintos y que en esa diferencia tienen su valor, y es esa diferencia lo que llama a generar mecanismos para la igualdad. Para Arendt el ser humano no es un ser para la muerte, sino un ser cuya característica distintiva es el nacimiento, y con él, la introducción de lo novedoso en el mundo, por eso la relevancia de la natalidad.

El poder y la acción se pueden desarrollar en colectivo porque la existencia de diversos seres humanos es una evidencia incuestionable en la realidad; y sólo mediante la interacción con los distintos es que se puede transformar la realidad. “Es en *La Condición Humana* donde se articula la nueva categoría de “pluralidad”, que reúne esta dimensión. Los humanos habitan un espacio con otros ante quienes son iguales y distintos. La pluralidad se expresa a través del habla”²⁰⁵ (Gandeha, S. y Rensmann, L, 2012, p.47). El habla es un elemento fundamental para la autora porque, como es contextualizada y efímera, permite que los individuos puedan realizar acuerdos e intercambios y construir significados a partir del diálogo. Además, esta es el medio por el cual pueden expresar su singularidad y aparecer frente a los otros, con todo lo que tienen para ofrecer, siendo que, en este

²⁰⁵ Texto original: “It is in *The Human Condition* that the new category of ‘plurality’, which brings this dimension together, is articulated. Humans inhabit a space with others to whom they are both equal and distinct. Plurality is expressed through speech”. La traducción es propia.

intercambio dialógico, ninguno de los participantes termina yéndose del mismo modo en que llegó.

Como para Arendt la pluralidad es una característica esencial de la condición humana y en la construcción política, el mal puede ser equiparable a su eliminación. Después del juicio de Eichmann la autora opina “que el mal no es nunca «radical», [sino] que sólo es extremo, y que carece de toda profundidad y cualquier dimensión demoníaca. Puede crecer desmesuradamente y reducir todo el mundo escombros precisamente porque se extiende como un hongo por la superficie” (Arendt, H., 2005, p.150). La profundidad del sistema burocrático de los totalitarismos y la persecución de homogeneización y aislamiento absolutos de la población, generaron las condiciones de deshumanización que habilitaron las atrocidades cometidas. Pero en el fondo lo que sucedió fue la eliminación de la pluralidad humana, porque el diferente era considerado una amenaza, y como tal, un elemento a destruir.

De este modo, en su opinión, no cabe entender el totalitarismo como un régimen suplementario que añadir a los ya conocidos, pues, al eliminar en los seres humanos la dimensión de impredecibilidad y espontaneidad, propia de la acción libre, se caracteriza por la total suspensión de lo político, por convertir a los hombres en superfluos (Birulés, F. et. al., 2008, p.169).

Es por esto que Arendt caracteriza a estos regímenes como los más violentos y a la vez los más impotentes, porque eliminan todo lo humano y con esto, no permiten que se generen espacios de poder. Lo inhumano es aquello que no responde a lo esencial de la condición humana y esto es a la necesidad de encontrar un sentido a la realidad a partir del mundo compartido, construido con otros.

Toda verdad fuera de este ámbito, ya sea que traiga bien o mal a los hombres, es inhumana en el sentido literal de la palabra; pero no porque pudiera levantar a los hombres unos contra otros y separarlos. Al contrario, es porque podría tener como resultado que todos los hombres se unieran de repente en una sola opinión, de modo que de muchas opiniones surgiera una, como si no los hombres en su infinita pluralidad, pero el hombre en singular, una especie y sus ejemplares, habitaran la tierra. Si esto sucediera, el mundo, que sólo puede

formarse en los espacios intermedios entre los hombres en toda su variedad, desaparecería por completo²⁰⁶ (Arendt, H., 1968, p.31).

Para la autora, entonces, recuperar el sentido colectivo de la política implica también una empresa para reconquistar la dimensión que entiende como la más humana de todas. El ser humano nace para romper con los procesos cíclicos de la naturaleza, para trascender mediante la acción, a pesar de estar sujeto a estos para el sostenimiento de la vida. Para ella,

desde el punto de vista de la naturaleza, el movimiento rectilíneo del lapso del tiempo del hombre comprendido entre el nacimiento y la muerte parece una peculiar desviación de la común y natural norma del movimiento cíclico, también la acción, considerada desde el punto de vista de los procesos automáticos que parecen determinar el curso del mundo, semeja un milagro (Arendt, H., 2011, pp.265-266)

La política es el milagro del quehacer colectivo, que por sus propias características es inabarcable en su totalidad por los seres humanos, que la impulsan y construyen, y es impredecible en sus consecuencias para estos en particular y para el mundo en general.

Toda relación establecida por la acción, al involucrar a hombres que a su vez actúan en una red de relaciones y referencias, desencadena nuevas relaciones, transforma decisivamente la constelación de referencias ya existentes y siempre llega más lejos y pone en relación y movimiento más de lo que la gente en cuestión había podido prever (Arendt, H., 2008, p.212).

La invitación de la autora es a la creación de un mundo compartido, que no puede comprenderse ni experimentarse en toda su dimensión, pero que trasciende como un legado intergeneracional para quienes nazcan y habiten este mundo en el futuro, para seguirlo transformando. “La imprevisibilidad no se debe solamente a la imposibilidad de predecir las consecuencias, sino también, y sobre todo, aquel sentido de la acción no se revela nada más que al final del proceso [...] sino a los espectadores, al narrador, al historiador” (Amiel, A., 2000, p.70). La empresa

²⁰⁶ Texto original: “Every truth outside this area, no matter whether it brings men good or ill, is inhuman in the literal sense of the word; but not because it might rouse men against one another and separate them. Quite the contrary, it is because it might have the result that all men would suddenly unite in a single opinion, so that out of many opinions one would emerge, as though not men in their infinite plurality but man in the singular, one species and its exemplars, were to inhabit the earth. Should that happen, the world, which can form only in the interspaces between men in all their variety, would vanish altogether”. La traducción es propia.

filosófica de la construcción de espacios de poder implica la búsqueda del milagro de la trascendencia compartida, que sólo podrá ser analizado por otros que vendrán después, una vez que la etapa que habitamos haya llegado a su conclusión.

Conclusiones

La organización de la vida humana genera situaciones inéditas que obligan a los filósofos políticos a pensar desde escenarios que no existían ni habían sido concebidos previamente. Si bien el concepto de poder siempre ha sido central para la filosofía política, su formulación determina el modo en que se piensan las relaciones interpersonales en una comunidad política determinada, la organización de las estructuras sociales y políticas, el rol que ocupan los individuos en estas, y la forma en que se erigen y configuran los derechos y obligaciones y se ejercen las libertades. Esto nunca puede ser pensado desde una perspectiva ácrona.

El siglo XX constituyó un escenario en que los acontecimientos novedosos en la historia de la humanidad se fueron sucediendo continuamente, y presentando nuevos contextos para la reflexión teórica. Es por ello que muchos intelectuales del período se volcaron al pensamiento filosófico político, generando una biblioteca sobre el tema del poder inédita en la tradición. Todo lo sucedido, sobre todo en la primera mitad del siglo pasado, provocó algunos quiebres en la historia humana que obligaron a plantear cuestionamientos, ante escenarios como la destrucción masiva, la globalización y las fábricas de muerte. Actualmente es imposible pensar políticamente desde un lugar que deje de lado los hitos del siglo XX, porque estos torcieron de tal modo los vínculos humanos que no pueden ser ignorados.

Cuando comencé a estudiar para esta tesis los principales elementos que consideré estaban relacionados, principalmente, con la idea de violencia, más que con la de poder. La motivación última de toda esta reflexión surge de una intuición teórica en relación a que violencia y política, si bien la mayoría de las veces son presentadas como fenómenos interrelacionados, en el fondo no pueden convivir. La lectura de la obra de Hannah Arendt me significó una visión inédita sobre el tema, que me llevó a cuestionar algunos elementos ampliamente aceptados. La hipótesis

de esta tesis fue, por tanto, que existe una concepción de poder instalada en el sentido común de la gran mayoría de las personas y en la tradición filosófica, que conlleva la idea de dominio y el usufructo de la violencia como medio para ejercerlo; y que el modo en que Arendt plantea sus ideas desafía estas nociones instaladas en el imaginario colectivo y presenta una forma diferente de comprender las relaciones de poder.

En el desarrollo de esta tesis se han presentado diversos elementos de la obra de Hannah Arendt que permitieron estructurar su comprensión del poder. Si bien sus definiciones no siempre fueron explicadas en detalle, es posible rastrear a lo largo de sus escritos las características con las que la autora delimita y da forma a este concepto. En paralelo, se expusieron los elementos centrales de la concepción clásica del poder, para lo que se abordó como exponentes paradigmáticos a Thomas Hobbes y Max Weber.

En este sentido, los tres principales elementos hallados en el desarrollo del trabajo fueron los presentados en el último capítulo, y para sistematizarlos los resumiré brevemente a continuación:

1. El pensamiento de Arendt sobre el poder implica una ruptura con la tradición, porque lo presenta por fuera del esquema de dominación. Este elemento se profundiza en la oposición que realiza la autora entre poder y violencia, a la cual no sólo descarta como medio para obtener y/o conservar el poder, sino que lo postula en una relación de inversión proporcional, ya que cuando uno comienza a instalarse el otro tiende a desaparecer.
2. La concepción arendtiana del poder jerarquiza su dimensión comunicativa, ya que establece como base la acción política, cuya contracara es el discurso que la fundamenta y explica. Ambos son manifestaciones de intención y elementos de comunicación entre los individuos en la esfera pública. El ámbito público es principalmente un espacio de expresión; incluso la autora lo asemeja a la puesta

escénica teatral. En el intercambio se construyen los sujetos, que expresan su interioridad y la moldean con lo que proviene de los otros durante la interacción y sólo mediante este proceso pueden ejercer su libertad. El poder comunicativo no conlleva elementos de coerción, ni de manipulación, ni implica jerarquías entre los individuos.

3. Esta concepción del poder tiene a la pluralidad como condición fundamental para su desarrollo, porque se construye a partir de la diversidad de perspectivas y experiencias, y es siempre colectivo. La pluralidad se manifiesta a través de la acción política en el ámbito público y se sostiene mediante la participación de los individuos en este. El fundamento último de la pluralidad, según la autora, es la natalidad, que genera la existencia de individuos diferentes, que aportan la novedad al mundo.

Mi investigación sobre el poder en la filosofía política de Hannah Arendt buscó contribuir al desarrollo de este campo en nuestro país. Como las reflexiones arendtianas refieren a acontecimientos relevantes para la humanidad, es significativo que desde el Uruguay se realicen contribuciones para pensar dichos temas. Si bien esta tesis se centra en el concepto de poder, es posible afirmar que la autora deja planteadas muchas otras líneas de investigación, como sus reflexiones sobre filosofía de la educación, planteos que deben realizarse los sistemas democráticos, o postulados éticos sobre el mal.

Quienes decidan estudiar a esta autora encontrarán muchos elementos para el desarrollo de un pensamiento propio, y por fuera de las estructuras ideológicas clásicas. Existen numerosas perspectivas críticas que pueden surgir del análisis de su obra, sobre todo aplicada a nuevas realidades sociales y políticas, conforme se desarrollan los acontecimientos históricos. Mi recomendación es la de seguir profundizando en el estudio de esta teórica, que hace relativamente poco tiempo comenzó a ser considerada dentro del canon de autores significativos de filosofía

política. Sus escritos presentan desafíos a nivel teórico, pero también práctico. Y este legado es, como la propia autora lo denomina, *la promesa de la política*.

La promesa de la política

El enfoque fenomenológico en la construcción del pensamiento arendtiano hace que muchas de las ideas que la autora edifica a lo largo de su obra presenten algunos desafíos de aplicabilidad en la realidad política. Sin embargo, esa dimensión, que podría ser excesivo que se le solicite a una formulación filosófica política, no opaca en ningún sentido la brillantez de algunos planteos, intuiciones y observaciones novedosas que propone la autora. Gran parte de las realidades que motivaron sus escritos siguen plenamente vigentes en la actualidad y es por ello que su obra sigue invitando a pensar políticamente a las generaciones venideras.

Ante una humanidad que se ha retirado consecuentemente de los ámbitos políticos de cercanía, que ha hecho de la política un oficio de un grupo minoritario de la sociedad, y que se ve superada por el exceso de información, con la que es bombardeada cotidianamente, que en muchos casos carece de tiempos e instrumentos para procesar, Arendt invita a sus lectores a construir espacios de intercambio y acción colectivos que puedan modificar la realidad. La construcción del poder desde la acción y el discurso colectivos implica un empoderamiento literal y metafórico del individuo común, que deja de ser parte de una masa uniforme, y participa activamente en la creación de un mundo común, inserto en una comunidad.

La sucesión de teorías y regímenes políticos que pusieron en el centro de su acción la opresión de otros ha llevado a siglos de sistemas políticos deshumanizantes, que han cercenado las potencialidades de los individuos y que han catalizado en sucesos de violencia extrema, cuyo pináculo ha sido el exterminio masivo, industrial y sistemático de individuos de nuestra propia especie. Ante esto, la filósofa invita a construir un espacio de participación colectiva, en clave de igualdad, que se sostenga en el tiempo con la implicación ininterrumpida de los

individuos, generando un poder compartido que posibilita oponer resistencia a las estructuras opresivas. En este punto es clave la distinción entre la concepción arendtiana planteada como una utopía, en la que la construcción del poder tendería a la eliminación de la violencia, o planteada como un imposible en el que se genera una contradicción entre su concepto de poder y la constatación en la realidad de su fragilidad, en tanto existe permanentemente amenazado por la violencia externa. Por tanto, se puede interpretar su teoría como un ideal normativo o como una descripción empírica en que la contradicción forma parte de la realidad misma.

En una entrevista televisiva que le realizaron en 1964, Arendt manifestó que lo que ella quería era *comprender*, y este eje es el que motiva la escritura de toda su obra. La autora se propuso *pensar sin barandillas*, es decir, sin apoyarse en teorías, ismos o preconceptos que pudieran condicionar su pensamiento. Esto le generó muchos detractores en su carrera académica, pero también le brindó la posibilidad de presentar planteos innovadores, frescos y difíciles de encasillar. Esta autora buscó siempre pensar a partir de la realidad, lo cual hizo que sus reflexiones se dieran desde hechos que seguían plenamente vigentes en la opinión pública mientras eran pensados, por lo que numerosas veces fue objeto de polémicas.

Si bien en su teoría nunca defendió que los pensadores se alejaran de la sociedad para analizar los hechos que en ella acontecen, sí atribuyó el rol de espectadores a quienes construyen una narración a partir del análisis de la realidad, y con esta le dan sentido. Su vida es un ejemplo de esta construcción narrativa de la realidad, a través de la cual se busca otorgar un sentido a lo que ocurre. Su compromiso político principal es posibilitar una reflexión que vaya contra la mecanización de la política, que la convierta en una herramienta para obtener fines determinados y que sirva para salir de la comodidad y de la pasividad de no participar en las situaciones políticas que acontecen.

La comprensión profunda de los eventos está necesariamente vinculada a la comprensión de sus causas y de todas las implicancias que conlleva su desarrollo. Esto permite no solamente generar teorías a partir de los hechos, sino también

trabajar para que estas teorías influyan en la realidad, generen debates e intercambios, y en último caso, a partir del ámbito público, transformen la realidad. Lo profundo de esta teoría es el hecho de que su motivación no es únicamente analítica, sino que su propia formulación es transformadora, porque dialoga con la realidad, conforme esta se va desarrollando, y permite influir en ella

La política es, para la autora, el medio para la transformación del mundo, para que los seres humanos intervengan en los procesos naturales y creen historia. Sólo en este sentido, según plantea, el ser humano puede realizarse en su potencialidad absoluta y crear espacios de libertad y de resistencia. La promesa de la política es la búsqueda de estos nuevos horizontes, frente a las realidades de destrucción y de muerte, la persecución del empoderamiento colectivo y la construcción de un discurso respaldado en la acción conjunta. Es esta búsqueda lo que motivó el abordaje de esta temática en mi tesis y es con este desafío que elijo culminarla.

Bibliografía

- Abizadeh, A. (2023). The Grammar of Social Power: Power-to, Power-with, Power-despite and Power-over. *Political Studies*, 71 (1), pp.3–19. <https://doi.org/10.1177/0032321721996941>.
- Abosch, Y. (2013). An Exceptional Power: Equity in Thomas Hobbes's Dialogue on the Common Law. *Political Research Quarterly*, 66 (1), pp.18-31. <https://doi.org/10.1177/1065912911434160>.
- Aguiar, O. A. (2011). A dimensão constituinte do poder em Hannah Arendt. *Trans/Form/Ação: Revista De Filosofia*, 34(1), pp.115–130. <https://doi.org/10.1590/S0101-31732011000100007>.
- Alici, L. (2013). La tradizione dell'autorità. Un confronto tra Paul Ricoeur e Hannah Arendt. *Cosmopolis. Rivista di filosofia e teoria politica*. VIII, 1. Recuperado el 15 de septiembre de 2022 de <https://www.cosmopolisonline.it/articolo.php?numero=V22010&id=17>.
- Allen, A. (2002). Power, Subjectivity, and Agency: Between Arendt and Foucault. *International Journal of Philosophical Studies*, 10:2, pp.131-149. Recuperado el 02 de septiembre de 2022 de <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09672550210121432->
- Amiel, A. (2000). *Hannah Arendt. Política y acontecimiento*. Ediciones Nueva Visión.
- Anter, A. (2020). Power and Rulership in Max Weber. Context and Effect of a Conceptual Pair. *Scienza & Politica*, 32 (63), pp.9–20. <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/12063>.
- Anter, A. (2020). Power and Rulership in Max Weber. Context and Effect of a Conceptual Pair. *Scienza & Politica*, 32(63), 9–20.
- Antonini, E. (2020). For Love of the World. Hannah Arendt's political Legacy in an Age of Populism. *Open Journal of Humanities*, 4: 127-156.
- Arendt, H. (1946). Expansion and the Philosophy of Power. *The Sewanee Review*, 54 (4), 601–616.
- (1956). Authority in the Twentieth Century. *The Review of Politics*, 18(4), 403–417.
- (1957). *Labor, work action, a conference*. Recupeado el 02 de marzo de 2023 de <https://cristianorodriguesdotcom.files.wordpress.com/2013/05/arendt-labor.pdf>.
- (1960). Freedom and politics: A Lecture. *Chicago Review*, 14 (1), 28–46.
- (1968). *Men in dark times*. Harcourt, Brace & World.
- (1970). *On violence*. Harvest Book.
- (1995). *De la historia a la acción*. Paidós.
- (1997). *¿Qué es la política?* Paidós.
- (2002). *Tiempos presentes*. Gedisa.
- (2004). *Los orígenes del totalitarismo*. Santillana.
- (2004) [2]. *La tradición oculta*. Paidós.
- (2005). *The promise of politics*. Schocken books.
- (2005) [2]. *Una revisión de la historia y otros ensayos*. Paidós.
- (2006). *On revolution*. Penguin books.

- (2006) [2]. *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. Penguin books.
- (2009). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Paidós.
- (2010). *La vida del espíritu*. Paidós.
- (2010) [2] *Crises da República*. Editora Perspectiva.
- (2011). *La condición humana*. Paidós.
- (2012). *Sobre la revolución*. Alianza Editorial.
- Arendt, H. y Benedict, H. J. (2009). Revolution, violence, and power: A correspondence. *Constellations*. Vol. 16, Issue 2. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8675.2009.00543.x>.
- Arendt, H., y Martin, R. (2017). Nation-State and Democracy. *Arendt Studies*, 1, pp.7–12.
- Arndt, D. (2019). *Arendt on the political*. University Printing House, Cambridge.
- Aristóteles (1988). *Política*. Gredos.
- Ashcroft, C. (2021). *Violence and Power in the Thought of Hannah Arendt*. University of Pennsylvania Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv18dvv7g>.
- Ávila Fuenmayor, F. J. (2005). Algunas ideas del pensamiento político de Hannah Arendt: su impacto actual. *Revista de Ciencias Sociales*, 11 (1), pp.181-191. Recuperado en 27 de agosto de 2023, de http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1315-95182005000100012&lng=es&tlng=es.
- Bassi, D. (2018). Verso una politica del limite? Note sul potere e l'azione nel lessico politico di Hannah Arendt. *Jura Gentium: Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale*, Vol. 15, N°. 1, págs. pp.76-91. Recuperado el 03 de mayo de 2023 de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6897104>.
- Bassok, O. (2017). The Arendtian Dread: Courts with Power. *Ratio Juris*, 30, pp.417-432. <https://doi.org/10.1111/raju.12186>.
- Bazzicalupo, L. (1996). Hannah Arendt on Hobbes. *Hobbes Studies*, 9 (1), pp.51-54. <https://doi.org/10.1163/187502596X00070>.
- Baehr, P. (2005). Personal Dilemma or Intellectual Influence? The Relationship between Hannah Arendt and Max Weber. *Max Weber Studies*, 5 (1), 125–130. <https://doi.org/10.1353/max.2005.a808964>.
- y Botstein, L. (2010). Leon Botstein on Hannah Arendt and Max Weber. *Max Weber Studies*, 10(1), 95–100. <http://doi.org/10.1353/max.2010.a808826>.
- Belcher, O., y Schmidt, J. J. (2020). Being Earthbound: Arendt, Process, and Alienation in the Anthropocene. *Environment and Planning D: Society and Space*, 39(1), 103-120. <https://doi.org/10.1177/0263775820953855>.
- Benhabib, S. (1990). Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative. *Social Research*, Vol. 57, No. 1, Philosophy and Politics II, 167-196. <https://doi.org/10.4324/9781315253657-13>.
- (2003). *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Berkowitz, R., Katz, J., y Keenan, T. (Eds.). (2010). *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on Ethics and Politics*. Fordham University Press.
- Berni, S (2021). Alchimia del potere. Le passioni di Hannah Arendt. Recuperado el 15 de septiembre de 2022 de <https://ilpensierostorico.com/alchimia-del-potere-le-passioni-di-hannah-arendt/>.
- Bianchi Zizzias, E. A. (2019). *Democracia: ¿realidad o ficción?* Librea.
- Birmingham, P. (2010). On Violence, Politics, and the Law. *The Journal of Speculative Philosophy*, 24(1), 1–20. <https://doi.org/10.5325/jspecphil.24.1.0001>.

----- (2011). Arendt and Hobbes: Glory, Sacrificial Violence, and the Political Imagination. *Research in Phenomenology*, 41 (1), 1–22. <http://doi.org/10.1163/156916411x558864>

Birulés, F. (comp.). (2006). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Editorial Gedisa.

----- et al. (2008). *Hannah Arendt: el legado de una mirada*. Sequitur.

Berni, S. (2021). *Alchimia del potere. Le passioni di Hannah Arendt*. Recuperado el 15 de septiembre de 2022 de <https://ilpensierostorico.com/alchimia-del-potere-le-passioni-di-hannah-arendt/>.

Blättler, S., Marti, I. M., y Saner, S. (2005). Rosa Luxemburg and Hannah Arendt: Against the Destruction of Political Spheres of Freedom. *Hypatia*, 20(2), 88–101.

Blommaert, J. (2008). Notes of power. Working papers in language diversity/Department of Languages. Recuperado el 02 de octubre de 2023 de <https://jyx.jyu.fi/bitstream/handle/123456789/20829/1/paper-7.pdf>.

Branstetter, J. (2017). The Leviathan's Conscience: Hobbesian Human Nature and Moral Judgment. *Political Research Quarterly*, 70(4), pp.778–789.

Breen, K. (2004). Negotiating the 'iron cage': Jürgen Habermas, Hannah Arendt, and Alasdair MacIntyre in response to Max Weber. Recuperado el 14 de abril de 2023 de <http://hdl.handle.net/1842/23765>.

----- (2007). Violence and power: a critique of Hannah Arendt on the 'political'. *Philosophy & Social Criticism*, 33(3), pp.343–372. <https://doi.org/10.1177/0191453707076143>.

Brunkhorst, H. (2000). Equality and elitism in Arendt. En D. Villa (Ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge Companions to Philosophy, pp.178-198. Cambridge University Press. <http://doi.org/10.1017/CCOL0521641985.010>.

----- (2006). The productivity of power: Hannah Arendt's renewal of the classical concept of politics. *Revista de ciencia política*, Vol. 26, N°, pp.125-136. Recuperado el 08 de octubre de 2023 de <https://scielo.conicyt.cl/pdf/revcipol/v26n2/art07.pdf>.

Buckler, S. (2011). *Hannah Arendt and Political Theory. Challenging the Tradition*. Edinburgh University Press.

Buschetein, H. y Speth, R. (1997). *Hannah Arendts Theorie intransitiver Macht*. En Gerhard Göhler et al. *Institution – Macht – Repräsentation. Wofür politische Institutionen stehen und wie sie wirken*. Nomos.

Canovan, M. (1978). The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought. *Political Theory*, 6(1), 5–26.

----- (1985). Politics as culture: Hannah Arendt and the public realm. *History of Political Thought*, 6(3), pp.617–642.

----- (2002). The People, the Masses, and the Mobilization of Power: The Paradox of Hannah Arendt's "Populism" *Social Research*, 69(2), 403–422.

Casadei, T. (2005). Il senso del 'limite': Montesquieu nella riflessione di Hannah Arendt. *ETS*. pp.805-838.

Castelo Branco, P. H. V. B. (2004). Poderes invisíveis versus poderes visíveis no Leviatã de Thomas Hobbes. *Revista de Sociologia e Política*, 23, 23–41. <https://doi.org/10.1590/S0104-44782004000200004>.

Cavarero, A. (2019). *Democracia sorgiva. Note sul pensiero politico di Hannah Arendt*. Raffaello Cortina Editore.

Choudary, M. (8 de junio de 2022). Hannah Arendt: The Philosophy of Totalitarianism. *The Collector*. Recuperado el 20 de setiembre de 2023 de <https://www.thecollector.com/hannah-arendt-totalitarianism/>.

Cirla, A. (10 de agosto de 2023). *Hannah Arendt – Power and Violence (1968 Lecture)*. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=EMUae5HXgOQ&ab_channel=AndreaCirla.

Correia, A. (2015). Arendt on Hobbes as the true philosopher of the bourgeoisie. *INTERthesis*, 12 (1), 147–156. <https://doi.org/10.5007/1807-1384.2015v12n1p147>.

Costa, P. G. (31 de julio de 2020). *Características do poder político em Hobbes*. Repositório Institucional da UFPB. Recuperado el 21 de marzo de 2023 de <https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/123456789/20331>.

Cozzaglio, I., y Greene, A. R. (2019). Can power be self-legitimizing? Political realism in Hobbes, Weber, and Williams. *European Journal of Philosophy*, 27(4), 1016-1036. <https://doi.org/10.1111/ejop.12476>.

Crease, R. P. (2017). Arendt and the Authority of Science in Politics. *Arendt Studies*, 1, 43–60.

Cruz Rodríguez, M (coord.). (2006)- *El siglo de Hannah Arendt*. Paidós Ibérica.

De Oliveira Filho, J. F. G. (2021). Política e origem: abordagens sobre poder, resistência e direito em Michel Foucault e Hannah Arendt. *Dossiê*, 25. <https://doi.org/10.1590/Interface.190847>.

Degryse, A. (2008). The Sovereign and the Social: Arendt's Understanding of Hobbes. *Ethical Perspectives*, 15 (2), pp.239–258. <https://doi.org/10.2143/ep.15.2.2032369>.

Delgado Parra, C. (2021). Poder sin autoridad, marca de identidad del populismo. *Andamios*, 18(46), pp.71-94.

Di Giacomo, M. (2011). El poder comunicativo en Arendt y en Habermas. *Revista de Filosofía*, (69), pp.52-74.

Di Pego, A. (2006). Poder, violencia y revolución en los escritos de Hannah Arendt: Algunas notas para repensar la política. *Argumentos*, 19 (52), pp.101-122. Recuperado en 05 de septiembre de 2022, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-57952006000300006&lng=es&tlng=es.

----- (2013). Del poder discursivo al poder de reunión: la política reconsiderada a partir de las revoluciones. Recuperado el 13 de agosto de 2023, de https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.15101/ev.15101.pdf.

----- (2015). La modernidad en cuestión: Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt. *Memoria Académica*. Recuperado el 13 de agosto de 2023 de <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.601/pm.601.pdf>.

Diniz, R. M. S. (2018). Direito como memória: tempo e violência às margens de Hannah Arendt. [Tesis de maestría]. Universidade de Brasília.

Disch, L. J. (1993). More Truth Than Fact: Storytelling as Critical Understanding in the Writings of Hannah Arendt. *Political Theory*, 21 (4), pp.665–694.

Domingo, R. (1997). El binomio auctoritas-potestas en el Derecho romano y moderno. *Persona y Derecho. Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, 37, pp.183-195

Donaires, P. (01 de enero de 2022). Visión panorámica del concepto de reificación. *Derecho y Cambio Social*. Recuperado el 28 de junio de 2023 de https://www.derechoycambiosocial.com/anexos/MISCELANEA/2022/Vision_panoramica_del_concepto_de_reificacion.pdf.

Dorosz, S. (2020). This Is Our World: Arendt's Notion of Storytelling and Its Place in Education. *Philosophy of Education: A Peer-Reviewed Journal of the Philosophy of Education Society*. Issue 2. Phil of Ed Journal. En <https://www.philofed.org/issue-2>.

- Dossa, S. (1989). *The public realm and the public self. The political theory of Hannah Arendt*. Wilfrid Laurier University Press.
- Dossa, S. (1989). *The public realm and the public self: The political theory of Hannah Arendt*. Wilfrid Laurier Univ. Press.
- Duarte, A (2015). *Violencia y Revolución en la filosofía de Hannah Arendt. Reflexiones críticas*. Colegio de México. Recuperado en 05 de septiembre de 2022, de https://www.researchgate.net/publication/308995134_Violencia_y_Revolucion_en_la_filosofia_de_Hannah_Arendt_Reflexiones_criticas.
- (2016). Poder, violência e revolução no pensamento político de Hannah Arendt. *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, 21 (3), pp.13-27. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v21i3p13-27>.
- Estrada Mesa, D. A. (2012). La política como libertad y poder. Una aproximación a Hannah Arendt. *Revista Escritos*. Recuperado en 05 de septiembre de 2022 de http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-12632012000100003.
- Fabbrizi, V. (2017). On law, power and violence: from Christoph Menke to Hannah Arendt. A critical analysis. *Philosophy Kitchen*. pp.33-42. <http://doi.org/10.13135/2385-1945/3865>.
- Featherstone, M. (2020). Towards a Bureaucracy of the Body. *New Formations*, 100/101, 97–113.
- Ferraresi, F. (2021). Max Weber e le peripezie della democrazia. *Cambio*, 10 (20). Recuperado el 13 de agosto de 2023 de <http://hdl.handle.net/20.500.14087/5580>.
- Fiaschi, G. (2013). The Power of Words. *Political and Theological Science in Thomas Hobbes*. *Hobbes Studies*, 26 (1), 34-64. <http://doi.org/10.1163/18750257-02601006>.
- Field, S. (2014). Hobbes and the Question of Power. *Journal of the History of Philosophy*, 52 (1), 61-85. <http://doi.org/10.1353/hph.2014.0010>.
- Fitzgerald, G. (2009). Sovereignty, legality and democracy: Politics in the work of Max Weber. *Max Weber Studies*, 9 (1/2), 33–49. <http://doi.org/10.1353/max.2009.a808847>.
- Foisneau, L. (2019). Potere umano e mondo animale secondo Hobbes. *Scienza & Politica*, 31 (60), 79-90. <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/9614>.
- Forcina, M. (2019). Sulla rivoluzione arendtiana. *Segni e comprensione*, XXXIII n.s., n. 96. En <https://core.ac.uk/download/pdf/224969624.pdf>.
- Forsyth, M. (1981). Thomas Hobbes and the constituent power of the people. *Political Studies*, 29 (2), 191-203. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1981.tb00487.x>.
- Fuentes, C. (2009). La Política en La Hora Del Lobo Del Hombre: Propuesta Para Una Lectura Arendtiana De La Teoría Del Contrato Social De Hobbes. *Alpha: Revista de Artes, Letras y Filosofía*, 28, 245–256. <https://doi.org/10.4067/S0718-22012009000100017>.
- Furedi, F. (2011). The Authority of Public Opinion—why Weber declined to take part in the conversation. *Max Weber Studies*, 11 (1), 119–139. <http://doi.org/10.15543/MWS/2011/1/7>.
- Gandesha, S. y Rensmann, L. (2012). *Arendt y Adorno. Political and philosophical investigations*. Stanford University Press.
- Garrido Larreguy, F. (mayo de 2016). Trabajo hacker, síntesis de labor, trabajo y acción: dos perspectivas filosóficas del trabajo en la era de la información. *Revista iberoamericana de ciencia tecnología y sociedad*. Recuperado el 27 de junio de 2022 de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1850-

[00132016000200010#:~:text=4%20Arendt%20sostiene%20que%3A,labor%20es%20la%20misma%20vida.](#)

Gómez, N. (2016). A critical approach to Hannah Arendt's concept of worldliness and its applicability in the social sciences. *Human Affairs*, 26(2), 201-211. <https://doi.org/10.1515/humaff-2016-0019>.

Grcic, J. (2007). Hobbes and Rawls on political power. *Ethics & Politics*, IX (2), 371-392. <http://doi.org/10.5007/17444>.

Green, J. E. (2008). Max Weber and the Reinvention of Popular Power. *Max Weber Studies*, 8 (2), 187-224. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195372649.003.0005>.

Gregoratto, F. (2018). The Ambiguity of Love: Beauvoir, Honneth and Arendt on the Relation Between Recognition, Power and Violence. *Critical Horizons*, 19:1, 18-34. <https://doi.org/10.1080/14409917.2017.1376933>.

Gupta, D. (2019). Misreading Capital: The makings of Weber, Arendt, and Friedman. *Focaal*, 84, 91-108.

Gusfield, J. R. (1962). Mass Society and Extremist Politics. *American Sociological Review*, 27(1), 19-30. <https://doi.org/10.2307/208971>.

Habermas, J. (1977). Hannah Arendt's Communications Concept of Power. *Social Research*, 44 (1), 3-24.

----- (2000). *Perfiles filosófico-político*. Taurus.

----- (2005). *Facticidad y validez*. Trotta.

Harloe, K. (2010). Can Political Theory Provide a Model for Reception? Max Weber and Hannah Arendt. *Cultural Critique*, 74, 17-31.

Hayes, P. (1998). Hobbes's bourgeois moderation. *Polity*, 31 (1), 53-74. <https://doi.org/10.2307/3235367>.

Heather, G. P., y Stolz, M. (1979). Hannah Arendt and the Problem of Critical Theory. *The Journal of Politics*, 41 (1), 2-22. <https://doi.org/10.2307/2129592>.

Heins, V. (2007). Reasons of the Heart: Weber and Arendt on Emotion in Politics. *The European Legacy*, 12(6), pp.715-728. <https://doi.org/10.1080/10848770701565064>.

Helms, E. (1937). The Political Philosophy of Hobbes; Its Basis and Its Genesis. By Leo Strauss. (Oxford: The Clarendon Press. 1936. Pp.xviii, 172.). *American Political Science Review*, 31 (3), 536-537. <https://doi.org/10.2307/1948174>.

Herny, B. (2020). Habermas e Arendt a confronto con il paradigma oblativo del potere in Marco. *Quaderni di Teoria Sociale*, Volume XX, nr. 3, pp.149-161 10. En https://scienzepolitiche.unical.it/bacheca/archivio/materiale/3055/lettura%20di%20approfondimento%202020-2021/QTS_1-2_2020_protetto%20ok.pdf.

Herb, K. (2013). Além do bem e do mal: o poder em Maquiavel, Hobbes, Arendt e Foucault. *Revista Brasileira de Ciência Política*, 10, 267-284. <https://doi.org/10.1590/S0103-33522013000100008>.

Hill, A. M. (comp.). (1979). *Hannah Arendt: The recovery of the public world*. St. Martin's Press.

Hindess, B. (1996). *Discourses of power: from Hobbes to Foucault*. Wiley-Blackwell.

Hobbes, T. (1991). *Man and Citizen: De homine and De cive*. Hackett Publishing.

----- (1999). *De corpore*. Vrin.

----- (2000). *De cive*. Alianza Editorial.

----- (2018). *Leviatán*. Deusto.

----- (2019). *The elements of law: natural and politic*. Routledge.

Hobbes, T. y Holmes, S. (1990). *Behemoth or the long parliament*. University of Chicago Press.

- Hoekstra, K. (2004). Disarming the Prophets: Thomas Hobbes and Predictive Power. *Rivista Di Storia Della Filosofia* (1984-2017), 59(1), 97–153. Recuperado el 23 de noviembre de 2022 de <http://www.jstor.org/stable/44024686>.
- Höppner, U. (2011). *Power and Globalization. Patterns of order in a globalizing world*. Recuperado el 30 de agosto de 2023 de <https://d-nb.info/1056908181/34>.
- Hudson, A. (10 de agosto de 2023). Storytelling and the human condition: Lessons from Hannah Arendt. *Profectus Magazine*. Recuperado el 10 de noviembre de 2022 de <https://profectusmag.com/storytelling-and-the-human-condition/>.
- Huegel, V. (2022). From authority to authoritarianism and back again: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt. [Tesis de doctorado]. University of Brighton.
- Ibarra, E. (2022). Desobediencia civil y violencia en Hannah Arendt. *Revista Académica Iespyc*, N°12, Universidad San Pablo de Tucumán.
- James, J. A. (1987). *Hannah Arendt's theory of power as communication: a feminist critique*. Collection for Fordham University. Recuperado el 10 de junio de 2022 de <https://research.library.fordham.edu/dissertations/AAI8716208>.
- Jerade, M. (2021). Constitución y exclusión. Performatividad y espacio público en Hannah Arendt y Frantz Fanon. *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, 66(241), 45-66. <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2020.241.76034>.
- Jørgensen, K. M. (2020). Storytelling, space and power: An Arendtian account of subjectivity in organizations. *Organization*, 29 (1), 51–66.
- Kalyvas, A. (2002). Charismatic Politics and the Symbolic Foundations of Power in Max Weber. *New German Critique*, 85, 67–103. <https://doi.org/10.2307/3115177>.
- (2008). *In Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511755842>.
- Kanatli, M. (2017). The Concept of Freedom in Hannah Arendt's Political Thought. *Journal of Current Research on Social Sciences*, vol. 7, issue 2.
- Kateb, G. (1977). Freedom and Worldliness in the Thought of Hannah Arendt. *Political Theory*, 5(2), 141–182.
- Kauffmann, É. (2009). The political writings of Max Weber: The challenge of freedom. *Max Weber Studies*, 9 (1/2), 143–163. <http://doi.org/10.1353/max.2009.a808839>.
- Keedus, L. (2012). Liberalism and the Question of “The Proud”: Hannah Arendt and Leo Strauss as Readers of Hobbes. *Journal of the History of Ideas*, 73 (2), 319–341. <http://doi.org/10.1353/jhi.2012.0017>.
- Klein, A. (1971). *Dissent, Power, and Confrontation*. McGraw-Hill.
- Klusmeyer, D.B. en Hayden, P. (ed.). (2014). *Hannah Arendt: Key Concepts*. Routledge.
- (2015). Violence, Law, and Politics: Hannah Arendt and Robert M. Cover. *Comparative Perspective. Criminal Justice Ethics* 34 (3), pp.312-337.
- Kohn, W. C. (2009). La dicotomía violencia-poder: una defensa de la propuesta arendtiana. *En-claves del Pensamiento*, vol. III, núm. 6.
- Klassikeren, E. (1997). *Hannah Arendt: Communicative Power*. Norsk medietidsskrift, Vol.4, Iss.1, pp 124–126. <https://doi.org/10.18261/ISSN0805-9535-1997-01-07>.
- Klein, S. (2014). Fit to Enter the World: Hannah Arendt on Politics, Economics, and the Welfare State. *The American Political Science Review*, 108(4), 856–869.
- Kristeva, J. (2013). *El genio femenino. Hannah Arendt*. Paidós.
- Koyama, H. (2012). *Freedom and Power in the Thought of Hannah Arendt: Civil Disobedience and the Politics of Theatre*. Berghahn Books.

- Lebuffe, M. (2012). Review of Hobbes on Resistance: Defying the Leviathan, by S. Sreedhar. *Mind*, 121 (484), 1128–1131. Recuperado el 12 de febrero de 2023 de <http://www.jstor.org/stable/23407337>.
- Lederman, S. (2019). *Hannah Arendt and Participatory Democracy: A People's Utopia*. Springer International Publishing. <http://doi.org/10.1007/978-3-030-11692-7>.
- Lenz, C., y Postl, G. (2005). The End or the Apotheosis of “Labor”? Hannah Arendt’s Contribution to the Question of the Good Life in Times of Global Superfluity of Human Labor Power. *Hypatia*, 20(2), 135–154.
- Lilja, P. (2018). Defending a Common World: Hannah Arendt on the State, the Nation and Political Education. *Stud Philos Educ*, 37, pp.537–552. <https://doi.org/10.1007/s11217-018-9618-3>.
- Lobo, F. M (2012). *Hannah Arendt y la pregunta por la relación entre el pensamiento y la acción*. Editorial Biblos.
- Lokdam, H. A. (2019). “Living constituent power and law as a guideline in Walter Benjamin's “Critique of Violence”. *Constellations*. 26, 208– 224. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12404>.
- López, M.J. (2021). La desobediencia civil en H. Arendt: el derecho a disentir y la alianza de los muchos. *Hermenéutica intercultural*, N° 36, pp.179-206. <https://doi.org/10.29344/07196504.36.2849>.
- López López, M. (2017). El concepto de alienación política en Hannah Arendt. *Estudios políticos*, (40), 149-166. Recuperado en 06 de noviembre de 2023, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16162017000100149&lng=es&tlng=es.
- Lopes Pontes, A. (2012). Modernidade como crise: a ação em Hannah Arendt e Max Weber. *Intersecoes: Revista de Estudos Interdisciplinares*, 14(1), pp.105–119.
- Lukes, S. (2005). *Power A Radical View*. Macmillan.
- Lupoli, A. (2019). Thomas Hobbes, potere e teologia. *Scienza & Politica*, 31 (60). <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/9616>.
- MacPhee, G. (2011). Escape from Responsibility: Ideology and Storytelling in Arendt’s The Origins of “Totalitarianism” and Ishiguro’s “The Remains of the Day” *College Literature*, 38(1), 176–201. <http://dx.doi.org/10.1353/lit.2011.0010>.
- Madanes, L. (1997). Hobbes e o poder arbitrário. *Discurso*, (28), 89-126. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.1997.38020>.
- Magalhães, S. M. (2008). *Poder e violência: Hannah Arendt e a nova esquerda*. [Tesis de maestría]. Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista.
- Magun, A. (2007). The double bind: the ambivalent treatment of tragic passions in Hannah Arendt’s theory of revolution. *History of Political Thought*, 28(4), 719–746.
- Malcolm, N. (01 de septiembre de 2005). *What Hobbes Really Said*. The National Interest. Recuperado el 03 de marzo de 2023 de <https://nationalinterest.org/article/what-hobbes-really-said-851>.
- Mancini, R (2021). La nascita, evento di libertà tra dono e potere in. *Etica & Politica XXIII/2*, EUT Edizioni Università di Trieste, pp.587-593.
- Martínez Martínez, M. A. (2007). Del homo faber al animal laborans: la violencia de la racionalidad instrumental. *Revista En-claves de Pensamiento*. Recuperado el 20 de junio de 2022 de https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-879X2007000100003.

- Martínez Meucci, M. A. (2021). Carlos Kohn Wachter: Poder Ciudadano y Democracia Radical Hannah Arendt y los fundamentos de la política agonística. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, año 23, n° 46. Primer cuatrimestre de 2021. 699-707. <https://dx.doi.org/10.12795/araucaria.2021.i46.34>.
- Martinich, A. P. (2003). *The two gods of Leviathan: Thomas Hobbes on religion and politics*. Cambridge University Press.
- Meints-Stender, W. (28 de marzo de 2016). *On the concept of power. some remarks on the dialectic between lively and materialized power*. Biblioteka politicka Misao. recuperado el 20 de abril de 2022 de https://www.academia.edu/23732096/On_the_Concept_of_Power_Some_remarks_on_the_dialectic_between_lively_and_materialized_power.
- Menga, F. (2008). Legge della pluralità o armonia del potere? Annotazioni su una possibilità di pensare Arendt contro Arendt. *Etica & Politica*, X, 1, pp.116-139.
- Menge, T. (2019). Violence and the materiality of power. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Vol. 25, N°. 6, pp.761–786. <https://doi.org/10.1080/13698230.2019.1700344>.
- Mion Neto, O. (2007). *Poder, violência e mentira à luz do pensamento político de Hannah Arendt*. Recuperado el 13 de junio de 2022 de <https://tede.unioeste.br/bitstream/tede/2075/1/Octacilio%20Mion%20Neto.pdf>.
- Monfort Prades, J. M. (2016). La sociedad de masas en el pensamiento de Hannah Arendt. *Agora*, Vol. 35, n° 1: 49-76.
- Muldoon, J. (2016). Arendt's Revolutionary Constitutionalism: Between Constituent Power and Constitutional Form. *Constellations*. 23, 596-607. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12179>.
- Mundo, D. (2003). *Crítica apasionada. Una lectura introductoria a la obra de Hannah Arendt*. Prometeo Libros.
- Múnera Ruiz, L. (2005). Poder. (Trayectorias teóricas de un concepto). *Colombia Internacional*, (62), pp.32-49. Recuperado el 02 de octubre de 2023 de http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-56122005000200003&lng=en&tlng=es.
- Muñoz, M. T. (2020). *Hannah Arendt. Nuevas sendas para la política*. Bonilla Artigas Editores.
- Navarro, L. y Romero, M. (2016). Los conceptos de poder y violencia en Hannah Arendt: un análisis desde la comunicación. *Pensamiento Americano*, 9(17), pp.58-70. <http://dx.doi.org/10.21803%2Fpenamer.9.17.359>.
- Negura, L, Plante, N y Lévesque, M. (2020). The role of social representations in the construction of power relations. *J Theory Soc Behav.*, 50, 25– 41. <https://doi.org/10.1111/jtsb.12213>.
- Newey, G. (2008). *Routledge philosophy guidebook to Hobbes and Leviathan*. Routledge.
- Nieves-Loja, G. (2021). Hannah Arendt y Paul Ricoeur, diálogos sobre poder y violencia. *Pensando - Revista de Filosofía*, Vol. 12. N°25. Recuperado el 26 de septiembre de 2023 de <https://revistas.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/10788>.
- Nisbet, R. (1977). Hannah Arendt and the American Revolution. *Social Research*, 44(1), 63–79.
- Norberg, J. (2011). Arendt in Crisis: Political Thought in Between Past and Future. *College Literature*, 38(1), 131–149.
- Nosetto, L. (2016). Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt. Reflexiones críticas. *Revista de filosofía DIÁNOIA*, 61 (77), 153-160. Recuperado

el 15 de agosto de 2022 de <https://dianoia.filosoficas.unam.mx/index.php/dianoia/article/view/1479/1637>.

Odzuck, E. (2019). War by Other Means? Incentives for Power Seekers in Thomas Hobbes's Political Philosophy. *The Review of Politics*, 81 (1), pp.21-46. <https://doi.org/10.1017/S0034670518000931>.

Oliveira, D. C. (2015). Poder e dominação: Reflexões Sobre Hannah Arendt e Max Weber. *Perspectivas Contemporâneas*, 10 (1), 1–9. Recuperado el 04 de mayo de 2023 de <http://68.183.29.147/revista/index.php/perspectivascontemporaneas/article/view/698>.

Onyaghola, A. (2022). Hannah Arendt on Power and Its Implications for Nigeria. *Sapientia Journal of Philosophy*. Vol. 16.

Owens, J. (2015). Exploring the critiques of the social model of disability: the transformative possibility of Arendt's notion of power. *Sociol Health Illn*, 37, 385-403. <https://doi.org/10.1111/1467-9566.12199>.

Palacios Cruz, V. (2003). El concepto del poder político en Hannah Arendt. *Humanidades: Revista De La Universidad De Montevideo*, (Año 3), 51-74. Recuperado el 03 de septiembre de 2022 de <http://revistas.um.edu.uy/index.php/revistahumanidades/article/view/138>.

Palonen, K. (2008). Imagining Max Weber's Reply to Hannah Arendt: Remarks on the Arendtian Critique of Representative Democracy. *Constellations: An International Journal of Critical & Democratic Theory*, 15 (1), 56–71. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8675.2008.00474.x>.

Paredes Goicochea, D. (2021). Sobre la transición de la violencia a la política en el pensamiento de Hannah Arendt. *Tópicos, Revista de Filosofía*, (60), 269-292. <https://doi.org/10.21555/top.v0i60.1156>.

Parekh, B. C. (1981). *Hannah Arendt and the search for a new political philosophy*. Springer.

Parsons, T. (1942). Max Weber and the Contemporary Political Crisis: I. The Sociological Analysis of Power and Authority Structures. *The Review of Politics*, 4 (1), 61–76. <https://doi.org/10.1017/S0034670500003259>.

Parvikko, T. (2004). A Note on Max Weber's Impact on Hannah Arendt's Thought. *Max Weber Studies*, 4 (2), 235–252. <https://doi.org/10.15543/MWS/2004/2/8>.

Pavlović, T., y Petković, K. (2017). Totalitarizam između ideologije pokreta i fizike moći: Hannah Arendt i Michel Foucault. *Anali Hrvatskog Politološkog Društva: Časopis Za Politologiju*, 13(1), 103–130. <https://doi.org/10.20901/AN.13.07>.

Penta, L. J. (1996). Hannah Arendt: On Power. *The Journal of Speculative Philosophy*, 10(3), 210–229.

Perissinotto, R. M. (2004). Hannah Arendt, poder e a crítica da 'tradição'. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, 115-138.

Ponce de León, F. (2008). El concepto de autoridad en Hannah Arendt. *Revista de la Asociación de Alumnos de Postgrado de Filosofía TALEs*, N° 1.

Ponce Santos, R. (2017). Hobbes E a Filosofia Do Poder: Os "Princípios" Antipolíticos Do Leviatã Na Leitura De Hannah Arendt. *Kriterion*, 58 (136), 203–220. <https://doi.org/10.1590/0100-512X2017n1361lrps>.

Porras, E. S. (2015). Sentido común, poder y libertad. Una lectura de Hobbes desde la filosofía de Arendt. *Pensamiento y Cultura*, 18 (2), 111–135. <https://doi.org/10.5294/pecu.2015.18.2.6>.

Porter, A. (2015). *A Defense of Arendt's Theory of Power*. Sin publicar. Recuperado el 04 de septiembre de 2023 de https://www.academia.edu/15175349/A_Defense_of_Arendts_Theory_of_Power.

- Portinaro, P. P. (2021). Disonancias sobre el poder. ¿Reconstrucción o disolución de un concepto? En *Perspectivas, Revista de Ciencias Sociales*. Año 6 No. 12, pp.37-54.
- Perissinotto, R. M. (2004). Hannah Arendt, poder e a crítica da 'tradição'. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, 115-138.
- Read, J. H. (1991). Thomas Hobbes: Power in the State of Nature, Power in Civil Society. *Polity*, 23 (4), 505–525. <https://doi.org/10.2307/3235060>.
- Reato, E (2016). Alcune riflessioni su On Violence di Hannah Arendt. *SOPHIAPOL - Sociologie, philosophie et anthropologie politiques*, 8.
- Reed, I. A. (2019). Max Weber, Hannah Arendt, and the Question of Civil Power. *Sociología y Antropología*, 9(1). <https://doi.org/10.1590/2238-38752019v9i114>.
- Ricoeur, P. (1983). Action, Story and History: On Re-reading *The Human Condition*. *Salmagundi*, 60, 60–72.
- (2001). Potere e violenza. *Filosofia politica, Rivista fondata da Nicola Matteucci*, 2/2001, 181-198, <http://doi.org/10.1416/11108>.
- (2017). L'analisi. Ricoeur-Arendt, il potere è fragile. Recuperado el 12 de septiembre de 2022 en <https://www.avvenire.it/agora/pagine/ricoeur-arendt>.
- Ríos Ramírez, A. (26 de mayo de 2008). *Fuente de legitimidad del poder del Estado en la perspectiva hobbesiana*. Recuperado el 10 de mayo de 2023 de <https://publicaciones.eafit.edu.co/index.php/co-herencia/article/view/145>
- Robison, M. (2019). L'apparenza del potere nel Leviatano di Hobbes. *Scienza & Politica*, 31 (60), 133-155. <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/9617>
- (2021). From Expansionist Power to the Erosion of Bios in Arendt's Interpretation of Hobbes. *Arendt Studies*. <https://doi.org/10.5840/arendtstudies2021102742>
- Rubinelli, L. (2020). Arendt and the French Revolution. In *Constituent Power: A History. Ideas in Context*, pp.176-205, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108757119.006>.
- Salzborn, S. (2015). No Sovereignty without Freedom: Machiavelli, Hobbes and the Global Order in the Twenty-first Century. *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, 62(144), 19–39.
- Sanò, L (2016). Morfogenesi dell'Europa: guerra e potere. La violenza secondo Hannah Arendt. *Rivista di Filosofia e Culture In Circolo*, N°2. Recuperado el 08 de agosto de 2022 de [https://www.incircolorivistafilosofica.it/wp-content/uploads/2017/04/Laura-San% c3% b2- Morfogenesi- dellEuropa- guerra- e- potere. pdf](https://www.incircolorivistafilosofica.it/wp-content/uploads/2017/04/Laura-San%c3%b2-Morfogenesi-dellEuropa-guerra-e-potere.pdf).
- Santos, R. P. (2017). Hobbes e a filosofia do poder: os princípios anti políticos do Leviatã na leitura de Hannah Arendt. *Kriterion: Revista de Filosofia*, 58, 203-220. <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/9617>
- Schio, S. M. (Janeiro a Junho de 2017). *O estado teorizado por Hobbes, segundo a perspectiva de Hannah Arendt*. *Revista Reflexões*, Ano 6, N°10, 181-195. Recuperado el 11 de octubre de 2022 de <https://revistareflexoes.com.br/artigos/o-estado-teorizado-por-hobbes-segundo-a-perspectiva-de-hannah-arendt/>
- Skinner, Q. (2005). Hobbes on Representation. *European Journal of Philosophy*, 13, 155-184. <https://doi.org/10.1111/j.0966-8373.2005.00226.x>.
- Spector, H. (2010). Four Conceptions of Freedom. *Political Theory*, 38b(6), 780–808.
- Straehle Porras, E. (2016). *Hannah Arendt: Una lectura desde la autoridad*. Recuperado el 15 de octubre de 2023 de <https://diposit.ub.edu/dspace/handle/2445/106665>.

- (2019). The Problem of Sovereignty: Reading Hobbes through the Eyes of Hannah Arendt. *Hobbes Studies*, 32 (1), 71-91. <https://doi.org/10.1163/18750257-03201001>.
- Strauss, L. (1961). *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. University of Chicago Press.
- Suuronen, V. (2022). Carl Schmitt's confrontation with the work of Hannah Arendt: A debate on totalitarianism, power, and banality of evil. *Global Intellectual History*. <http://doi.org/10.1080/23801883.2022.2074866>.
- Sytynichenko, L. A. y Usov, D. V. (2020). To the Basics of Modern Political Anthropology: Freedom and Justice in the Social Contract Theory of T. Hobbes. *Antropologični Vimiri Filosofov'kih Doslidžen'*, 17, 76–87. <https://doi.org/10.15802/ampr.v0i17.206718>.
- Thaa, W. (octubre de 2013). Democracia y crítica de la civilización en Max Weber y Hannah Arendt. *Revista Española de Ciencia Política*, 19, 9–40. Recuperado el 18 de agosto de 2023 de <https://recyt.fecyt.es/index.php/recp/article/view/37466>.
- Thuma, A. (2011). Hannah Arendt, Agency, and the Public Space. *Modernities Revisited*, ed. M. Behrens, L. Lee and A. S. Tekelioglu, Vienna: IWM Junior Visiting Fellows' Conferences Proceedings, Vol. 29.
- Tillotson, M., y Mustafa, D. (2021). An Arendtian geopolitics: Action, power and the deferral of work. *Progress in Human Geography*, 45(3), 548–565. <https://doi.org/10.1177/0309132520964955>.
- Tofte, M. (2022). Arendt on the Political. *Essays in Philosophy*, 23 (1):120-124. Recuperado el 19 de septiembre de 2022 de <https://philpapers.org/rec/TOFAOT>.
- Topf, M. A. (2019). Foundation and Revolution: Hannah Arendt and the Problem of Legitimacy and Stability in Constitutional Consolidation. In R. Albert, M. Guruswamy & N. Basnyat (Eds.), *Founding Moments in Constitutionalism*. London: Bloomsbury.
- Toto, F. (2018). Individuo, potere e relazione in Thomas Hobbes. *History and Philosophy of the Life Sciences* 69, I, 143-158. <http://doi.org/10.3280/LAS2016-055011>.
- (2019). Vim suam in alium transferre naturali modo nemo potest. Potere e diritto, democrazia e anarchia nel De Cive di Hobbes. *Scienza & Politica*, 31 (60), 157-184. <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/9618>.
- Vatter, M. (2006). Natality And Biopolitics In Hannah Arendt. *Revista de ciencia política* 26(2), 137-159. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-090X2006000200008>.
- Villa, D. (2020). Hannah Arendt: Socratic Citizenship and Philosophical Critique. *Research in Phenomenology*, 50(2), pp.143–160.
- Volk, C. (2015). Towards a critical theory of the political. *Philosophy & Social Criticism*, 42(6), 549–575. <http://doi.org/10.1177/0191453715568921>.
- Weber, M. (1919). *El político y el científico*. Documento preparado por el Programa de Redes Informáticas y Productivas de la Universidad Nacional de General San Martín
- (1978). *Economy and Society*. University of California Press. (UNSAM). Recuperado el 03 de setiembre de 2022 de <http://www.bibliotecabasica.com.ar>.
- (2004). *The vocation lectures: "Science as a Vocation" and "Politics as a vocation"*. Hackett Publishing Company.
- (2005). *El político y el científico*. Alianza Editorial.
- (2019) (I). *Power, domination, and legitimacy*. En *Power in modern societies*, pp.37-47. Routledge.

- (2019) (II). *Economy and Society*. Harvard Press University, Massachusetts.
- Wellmer, A. (1999). Hannah Arendt On Revolution. *Revue Internationale de Philosophie*, 53 (208 (2)), 207–222. <https://doi.org/10.1525/9780520923669-004>.
- Wheare, K. C. (1948). Leviathan or the Matter, Force and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil. By Thomas Hobbes. *Philosophy*, 23(85), 176-177.
- Whimster, S. (2012). Charisma after Weber. *Max Weber Studies*, 12 (2), 155–158. <http://doi.org/103.121.240.207>.
- Wilkinson, M. A. (01 de noviembre de 2015). *Between Freedom and Law: Hannah Arendt on the Promise of Modern Revolution and the Burden of 'The Tradition'*. Law Explorer. Recuperado el 08 de agosto de 2022 de <https://lawexplores.com/between-freedom-and-law-hannah-arendt-on-the-promise-of-modern-revolution-and-the-burden-of-the-tradition/>.
- Wrong, D. H. (1996). Discourses of Power: From Hobbes to Foucault. *American Journal of Sociology*, 102(3), 869–872. <https://doi.org/10.1086/231003>.
- Young, I. M. (2002). Power, Violence, and Legitimacy: A Reading of Hannah Arendt in an Age of Police Brutality and Humanitarian Intervention. *Breaking the Cycles of Hatred*, pp.260–287. Princeton University Press.
- Young-Bruehl, E. (1977). Hannah Arendt's Storytelling. *Social Research*, 44(1), 183–190.
- (2004). *Hannah Arendt: For Love of the World*. Yale University Press.
- (2006). *Why Arendt matters*. Integrated Publishing Solutions.
- Zvarík, M. (2021). Svedomie, verejný priestor a ich hranice v myslení Hannah Arendtovej (Conscience, Public Space and Their Limits in the Thought of Hannah Arendt). *Pro-Fil* Vol.22, No.1, 28–38. <https://doi.org/10.5817/pf21-1-2283>.
- Zwarg, R. (2009). “Revolution, Violence, and Power: An Introduction to Arendt and Benedict's Correspondence” *Constellations*, 16: 295-301. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8675.2009.00542.x>