



Franciscanum. Revista de las ciencias del
espíritu

ISSN: 0120-1468

franciscanum@usbog.edu.co

Universidad de San Buenaventura
Colombia

Gallo, Gloria

La vida activa: principio legitimador de la comunidad política

Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu, vol. L, núm. 150, septiembre-diciembre, 2008, pp.
33-57

Universidad de San Buenaventura
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=343529806003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La vida activa: principio legitimador de la comunidad política

Gloria Gallo*

Sólo es feliz y grande aquél que para llegar a ser algo no necesita mandar ni obedecer. Gethe.

Resumen

En el presente artículo se analiza el concepto de acción expuesto por Hanna Arendt, con el fin de establecer la importancia de su aplicación en la reinterpretación política de la autoridad y el poder. El objetivo es explicar de qué manera el tratamiento dado por Arendt a estos conocidos temas de la reflexión política moderna, rebasan, no sólo por su novedad sino también por su particularidad, los límites inherentes a las concepciones liberales y conservadoras sobre el origen y la organización de la comunidad política. Si bien, el pensamiento de Arendt se encuentra ubicado en el conflictivo contexto político de la segunda posguerra y la Guerra fría, apuntan de una manera clara al fenómeno de la racional participación política de todos los hombres, tan escasa y mal entendida en este momento. Inicialmente se presenta una breve exposición de la idea del contractualismo como el principio originario de la comunidad política; para introducir el

* Licenciada en Filosofía y Letras por la Universidad de Santo Tomás, aspirante a magíster en filosofía por la Universidad del Rosario. Actualmente es docente de filosofía general, en la Fundación Gimnasio Los Portales. Contacto: akribeia07@yahoo.com.

concepto de acción arendtiano como garante de la comunidad frente al de un contrato que no logra establecer los límites existentes entre la autoridad y la libertad. Posteriormente, se expone el particular tratamiento que hace Arendt sobre el concepto de autoridad en relación con la acción, para determinar los límites necesarios entre *la autoridad, el poder y la violencia*. Para finalizar, este artículo explica parte del contexto en el que surge la confusión de dichos conceptos a la luz de los principales planteamiento de Thomas Hobbes y Carl Schmitt, contrastando particularmente el de este último con la visión de Arendt.

Palabras clave

Contrato político, comunidad política, acción, habla, autoridad, poder, violencia.

Abstract

In the present article, the concept of action exposed by Hanna Arendt is analyzed in order to establish the importance of her application to the political reinterpretation of authority and power. The aim is to explain how the original treatments given by Arendt to these topics related to modern political reflection exceed the limits inherent to the liberal and conservative conceptions about the origin and organization of the political community. Arendt's thought is located in the troubled political context of the Second Postwar period and during the Cold War. However, her ideas clearly point at the phenomenon of the rational political participation of all men, which at this moment are so scantily and badly understood. Initially, a brief exposition of the idea of "contractualism" as the original principle of the political community is presented. Thus, the concept of "Arendtian" action is shared as a guarantee for the community, which opposes the idea of a contract that does not manage to establish limits between authority and freedom. This article also presents the particular way in

which Arendt deals with the concept of authority in relation to action, the determines the necessary limits between authority, power, and violence. To conclude, this article explains part of the confusion of the above-mentioned concepts which arise in lieu of the main approaches by Thomas Hobbes and Carl Schmitt, particularly contrasting this last one with Arendt's vision.

Key words

Political contract, political community, action, speech, authority, power, violence.

Introducción

Dar cuenta de la formación de la comunidad política se ha considerado como uno de los principios originarios explicativos de la organización política de los individuos. Para las teorías contractualistas modernas, dicha comunidad surge en el momento en que los hombres, haciendo uso de su libertad y racionalidad, deciden organizarse en torno a una autoridad que dirima los conflictos y establezca los principios básicos de la convivencia a través, incluso, del ejercicio de la violencia.¹ La comunidad política, así entendida, aparece en la reflexión política moderna como una realidad contraria y/o aneja a la naturaleza humana; esto es, una realidad construida convencionalmente, un artificio producto del acuerdo entre voluntades interesadas. En lo que concierne al problema de la legitimidad del poder, se ha tratado a partir del supuesto consenso de dichas voluntades autónomas, entendidas desde la perspectiva del individualismo cartesiano.

.....

1 Es bien sabido que tras la clásica triada contractualistas (*estado de naturaleza-Contrato-estado social*) pensadores tan divergentes como Hobbes, Locke, Kant, entre otros, encubrían -consciente o inconscientemente- su propia posición política. Por ende, sus propios "prejuicios" en relación con los límites del poder estatal frente al "derecho" de los particulares. Por esta razón, no resulta extraño que entre los autores contractualistas se encuentren tanto declarados defensores del absolutismo monárquico, como Hobbes o Pufendorf, como partidarios del parlamentarismo, al modo de Locke, o incluso de ciertas formas de constitucionalismo ilustrado -más o menos democrático- como Rousseau, Kant o Spinoza.

Desde esta perspectiva, el contractualismo moderno logra proveer al poder político de un instrumento de legitimación en un mundo burgués que ha perdido ya la visión orgánica, teísta y teleológica propia del mundo premoderno.²

No es posible desconocer, por otra parte, que en la tradición griega ya existía una cierta forma de contractualismo, aun cuando la misma guarda tanta distancia con su par moderna, como la que existe entre la *libertad de los antiguos* y la *libertad de los modernos*.³ Sería inoficioso, por ende, intentar hallar en Protágoras, Gorgias o Aristóteles un paralelo con la idea de *voluntad del yo* que fundase la legitimidad de la comunidad política al modo de los modernos. Pues, para el pensamiento clásico griego la condición social del hombre se

2 Sobre la pérdida del sentido de unidad en el nacimiento de la mentalidad burguesa y en la ilustración, véase en particular: Mac Intyre, Alasdair. *Tras la Virtud*. Barcelona: Editorial Crítica, 2001. p. 75 y ss. Jaramillo, Rubén. "La Actitud Premoderna y Moderna Ante la Naturaleza", *Revista Argumentos*, n° 30, (1993), p. 33 y ss.

3 La idea del *pacto* como mecanismo de legitimación política, cualesquiera fuera el orden que este salvaguardara, es desarrollada en el contexto griego, primero por los sofistas y después por la *stoa* tardía, para de allí pasar al derecho Romano. Es así como ya en Protágoras se advierte esa idea, característica del contractualismo moderno, de que la aparición de la sociedad política es contraria a la naturaleza -tesis que, como bien se sabe, no comparten ni Platón ni Aristóteles. A este respecto, Platón, en el Critón, refiere los argumentos expuestos por Sócrates ante la negativa de eludir la condena a la que se encontraba sometido, se pregunta que si evadiendo su condena, sin el consentimiento de los atenienses, no hará mal a los mismos quienes no lo merecen. Aquí la negativa de Sócrates para admitir un rescate, se traduce en la aceptación de lo que por consenso fue admitido y que por ende se debe considerar como justo. No asumir la condena sería tanto como proceder con injusticia. Protágoras, referido por Platón en el diálogo del mismo nombre 320c y ss., hace énfasis sobre este último punto cuando afirma, empleando metafóricamente el mito, que "los hombres vivieron en un principio dispersos, sin que existiera la sociedad. [...] Trataron entonces de reunirse y de proveer su conservación mediante la fundación de grupos sociales, pero, una vez reunidos se dañaban recíprocamente, por carecer del arte de la Política [...] Zeus, entonces, envió a Hermes para que trajese a los hombres el sentido del respeto y de la justicia". Esto es, los criterios básicos para que los hombres pudiesen respetar los términos del pacto social, y en este sentido, establecer la norma básica sobre la cual se mediría lo justo o injusto en una sociedad. Así mismo Protágoras, en otro lugar, referido esta vez por Sexto Empírico: Hipotiposis Pirrónicas, i 216 y ss., presenta las consecuencias de la idea del artificio político con respecto a la convencionalidad de la justicia. En sus palabras: "sobre lo justo y lo injusto, lo santo y lo no santo, estoy dispuesto a sostener con toda firmeza que, por naturaleza, no hay nada que lo sea esencialmente, sino que es parecer de la colectividad el que se hace verdadero cuando se formula [pactadamente] y durante todo el tiempo que dura ese parecer". Al respecto: Protágoras y Gorgias. *Fragmentos y Testimonios*. Argentina: Aguilar, 1980, p. 51 y ss. Respecto de la recepción romana de la idea del pacto social y político: García del Corral. I. Cuerpo del Derecho Romano. Vol. I., en particular sobre el *Corpus Iuris Civiles* de Justiniano. *Digesto*. I. III, 1. Respecto de la diferencia entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos el clásico ensayo de Benjamin Constant y los Cuatro Ensayos sobre la Libertad de Berlin, Isaiah. Alianza Editorial: Madrid, 1998. p. 12-43.

encuentra adherida a los principios naturales de la esencia humana. El *zoom politikon* aristotélico, en ese contexto, solamente viene a condensar una línea de pensamiento que, pese a sus fluctuaciones, intenta aunar orgánicamente aquello que, en el hombre proviene de la naturaleza (*physis*) con aquello que surge de la convención (*nomos*). No es pues, una cuestión relevante para el pensamiento griego, como lo es para el contractualismo moderno, explicar cómo voluntades diversas, con catálogos de virtudes opuestos y hasta irreconciliables, pueden llegar a constituir una comunidad política.

En este contexto de dualidad explicativa sobre los principios de la comunidad política, Hannah Arendt se aparta del tratamiento que la modernidad ha dado a la idea de la conformación de dicha comunidad y retorna, en parte, a cierto pensamiento griego. En tanto considera que la vida social de los hombres es un elemento inherente a su naturaleza; dicha naturaleza social, sin embargo, no está supeditada -desde su perspectiva- ni por los fines ni por la necesidad, tal y como lo plantearon los griegos, sino por la *acción*. De allí que Arendt, para insertar la idea de una *condición humana* (y no una naturaleza) que posibilite y haga indispensable la comunidad política, trata particularmente el concepto de *acción* y su realización por medio del *discurso*. Dicho tratamiento particular trae aparejado como consecuencia, una revaloración de los tradicionales conceptos de poder y autoridad en torno de los cuales se ha constituido el ideario del *Estado liberal*. Con el objetivo de dilucidar el proceder arendtiano frente a este tema, en el presente trabajo describiré inicialmente las características de la acción y el discurso para comprender por qué estos son los principios que dan origen -desde la perspectiva de Arendt- a la comunidad política (*i*); posteriormente, analizaré las consecuencias que se derivan del tratamiento que realiza Arendt de la naturaleza de la acción, en lo que concierne a los conceptos de poder y autoridad; y por último (*ii*), contrastaré los resultados obtenidos por Arendt con respecto a la resignificación de los dos conceptos anteriores con las ideas que de los mismos se desprenden de las posturas de Hobbes y Schmitt sobre el origen de la comunidad política y de la legitimidad del poder del gobernante (*iii*).

I. La Acción y el Discurso

El pensamiento político suele sustentar sus tesis sobre la organización política a partir de la postulación teórica de respuestas a la cuestión sobre lo *que es el hombre*, llegando incluso a presuponer la existencia de una naturaleza o esencia trascendente como fundamento de este o aquél modelo político particular. En otras palabras, comúnmente debajo de "cualquier" modelo de organización política subyace una determinada antropología filosófica.⁴ En oposición a esta tradicional manera de comprender el hombre como un presupuesto para la organización política, Arendt se dirige a la experiencia misma de los hombres, es por ello que en lugar de pretender dar una descripción de dicha naturaleza humana se dirige a la cimiento de las interrelaciones humanas: la acción y el discurso. Con este tratamiento al problema de la acción, Arendt pretende describir la *condición humana* que hace viable e ineludible la vida política.

No obstante, la acción que constituye la base de las relaciones entre los hombres debe diferenciarse de otras actividades que se realizan en el contexto del mundo. Dentro de las actividades que el hombre ejecuta, Arendt distingue dos tipos: aquellas por las cuales los hombres se enfrentan a la naturaleza tales como el fabricar y el laborar, actividades que se cometen con el fin de solucionar las necesidades inmediatas o producir bienes para el consumo, o como

4 Ulrich Schroth ha resumido la anterior tesis así: "la imagen que se tenga del hombre es siempre decisiva para dar respuesta a las cuestiones que cada época histórica plantea. Así, la idea del derecho natural de Hobbes está marcada por su concepción del hombre: si el hombre es malo por naturaleza [...] de ahí se deduce que el pacto estatal no sea un pacto social sino un pacto de sumisión y dominación [...]. Junto a esta tradición de pensamiento antropológico se encuentra otra que destaca, principalmente, el impulso positivo hacia la humanidad y la realización del hombre [de Locke, Spinoza o Rousseau]. Así, el elemento que conduce a la sociedad, ya no sería el *homo homini lupus* sino el *homo homini homo*. En este mundo mejor, al situar en orden las relaciones interhumanas, tendrá lugar también la conciliación de la naturaleza. En el hombre mismo reside la posibilidad de conseguir la humanidad. En ese sentido, la sociedad y la existencia deben llegar a ser radicales, es decir, deben tomarse por la raíz. [Así las cosas] la cuestión de la naturaleza del hombre, de su ser persona, es decisiva para comprender la esencia del derecho [y del poder político]". Al respecto Schroth, U. *Hermenéutica Filosófica y Jurídica*, en Kaufmann, A (Comp.): *Introducción al Pensamiento Jurídico Contemporáneo*. Debate: Madrid, 1999, p. 387-89.

elementos que faciliten la supervivencia humana(i). Junto a estas actividades que relacionan a los hombres con los objetos del mundo, se encuentra la *acción*, esa actividad por medio de la cual los hombres se dirigen a otros, y que unida al discurso, posibilitan el hecho de que los hombres se revelan unos a otros. Esto es, que se reconozcan mutuamente como *un otro* distinto(ii).

Arendt afirma, empero, que la constitución de ese *otro* no parte exclusivamente de la facticidad de la acción pues desde su nacimiento el hombre se encuentra instalado en unas circunstancias ya preestablecidas; sino, que es con la iniciativa realizada a través de la acción, que éste se inserta en estas circunstancias y actúa sobre ellas. Por el simple acontecimiento de nacer no se inscribe en el mundo el nuevo hombre que ha emergido. De tal forma que es la acción del individuo la que lo inserta en éste; pero esto no sólo lo afecta a sí mismo, sino que simultáneamente le posibilita transformar el mundo en el que se inscribe. Dicha transformación y revelación, no es propiciada de forma automática por la *acción*, sino más bien gracias a la intermediación del discurso, el cual revela al agente que la realiza. Pues, únicamente en la medida en que los hombres pueden revelar a otros lo que hacen, realizan su inserción en una comunidad.

La acción y el discurso se realizan así exclusivamente en la *contigüidad* de un hombre con otro, revelando un *quién* y no un *qué*. Desde esta perspectiva, adquieren una particular importancia la esfera de lo público y la experiencia misma de los hombres en ella; no para hallar una respuesta a la esencia humana sino para encontrar el criterio que posibilite y justifique la vida de los hombres dentro de la comunidad. Para Arendt, entonces, no cabe preguntarse *qué* es el hombre (pregunta que recaería en la búsqueda de un cierto tipo de naturaleza humana), pues esta interrogación sólo remite a unas cualidades que no dan cuenta de la particularidad ni de la importancia de la acción. La pregunta debe hacerse por el *quién* de la acción y del discurso. Este *quién* revela un agente, es decir que nos muestra al hombre que se revela a través de sus acciones, de allí que sólo por sus acciones podemos conocer quiénes son los hombres.

El agente devela un sujeto que se inserta en el mundo y deja una historia particular, al margen de la interpretación esencialista del hombre que hace de todo individuo una realidad anodina para con el todo de la historia humana.

Con esta forma de comprender a los hombres a partir de sus acciones, Arendt deja entrever la razón por la cual no es adecuado deliberar sobre una naturaleza humana que unifique y trascienda a la totalidad de los hombres. La multiplicidad de agentes conlleva a la pluralidad de acciones, por medio de las cuales se interrelacionan los hombres, de allí que logremos pensar la comunidad política como una pluralidad que no es sólo la suma de individuos particulares sino un plexo de discursos que manifiestan y/o revelan acciones.⁵

Ahora bien, sustentar el origen y la organización de la comunidad política a partir de la tesis de la acción, podría implicar que dicha comunidad se ha establecido sobre un criterio en principio irreconciliable, la pluralidad de los agentes y de las acciones. Pero es precisamente el carácter contingente de la acción, el que lleva implícito una necesidad de poner límites a la misma. Límites que surgen en el momento en el que los hombres, bajo el libre ejercicio de sus acciones, establecen un pacto de vivir en comunidad. El poder de realizar dicho pacto y la organización estructural que de allí surge son, para Arendt, criterios suficientes para legitimar la comunidad política y por ende la autoridad que desde el pacto político se establece. Lo cual no quiere significar, empero, que en principio el pacto sea entendido a la manera del contractualismo clásico, es decir, como mero acuerdo de voluntades independientes y autónomas, habida cuenta de las características propias de la revelación individual, y de la propia voluntad y autonomía, a través de la acción.

.....

5 Esta peculiaridad de la interpretación arendtiana de la acción le permite distanciarse de la concepción aristotélica que conduce la realización del hombre, por naturaleza, a la comunidad y que, por ende, orienta la pluralidad (el *pletos*) al acomodo con la unidad política (la unidad natural de la *polis*).

La contingencia, la primera y fundamental de las características de la acción, se observa en el hecho de que ésta conlleva una doble connotación para quien la realiza. Toda acción es ilimitada e imprevisible, corresponde a la iniciativa⁶ de un agente que, no puede predecir ni controlar las consecuencias de sus acciones, pues al realizar la acción en la trama de las relaciones con otros, el agente nunca sabe qué consecuencias pueden acarrear sus acciones. "Puesto que la acción actúa sobre seres que son capaces de sus propias acciones, la reacción, aparte de ser una respuesta, siempre es una nueva acción que toma su propia resolución y afecta a los demás"⁷. Al mismo tiempo, cada hombre sufre las consecuencias de su acción. Es decir, que en la contingencia se revelan simultáneamente, el agente y el paciente encarnados en una unidad.

A este respecto, la contingencia de la acción se relaciona con la libertad, de acuerdo con la interpretación que hace Enrique Serrano, "Arendt retoma esta idea y afirma que la contingencia es el modo de ser de la voluntad libre. La libertad implica la contingencia; se dice que un sujeto actúa libremente cuando puede elegir entre diferentes cursos de acción posibles."⁸ De ahí que los hombres no actúen determinados por condicionamientos sociales o biológicos, sino que estos condicionamientos dan a los individuos la posibilidad de elegir entre actuar de una particular manera o de otra.

La contingencia hace necesaria la conformación de una comunidad política regida por unas normas que pongan límites a este doble carácter ilimitado e imprevisible de toda acción, pues, "para que exista una sociedad es necesario que se restrinja la contingencia; si toda acción fuera posible, no existiría un orden social y sin éste

6 Iniciativa que se puede interpretar como la libertad para actuar e insertarse en la comunidad política a través de los actos, lo que no significa, que se esté transformando una cualquiera de las categorías ontológicas que apoyan la esencialidad del hombre por otra, la del ser-hacer.

7 Arendt, Hanna. *La condición humana*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1996, p. 252.

8 Serrano, Enrique. *Consenso y Conflicto. Schmitt y Arendt: la Definición de lo Político*. Antioquia: Instituto de Estudios Políticos de la Universidad de Antioquia, 2002, p. 101.

no podrían sobrevivir los hombres."⁹ La contingencia de la acción expresa en sí misma la pluralidad humana, lo que conlleva también una connotación de incertidumbre que no haría posible la vida dentro de una comunidad política si no se la restringe.

En este sentido, la polis ofrece a los hombres un marco normativo común que hace posible convivir, a pesar de las individualidades y diferencias. Esto es, la polis permite la libre convivencia en torno a unas normas comunes. De ahí que el origen de la comunidad política sea la libertad, entendida como la facultad de actuar y no la dominación.

En el terreno político, esta interpretación acarrea que las instituciones políticas y la ley tengan como finalidad poner los límites y dar cierta estabilidad a la comunidad política frente al carácter ilimitado de la acción. Lo que quiere significar que, de origen, el poder político es más un instrumento de limitación de la acción, pese a su contingencia, que un coto a ciertos *derechos naturales* (*el derecho de todos a todo*), como lo entendía Hobbes. No obstante, Arendt nos advierte que a pesar de los límites que la ley puede imponer, por ejemplo, a las conductas -a partir de la permisividad o punibilidad de las mismas- las consecuencias de una acción no se pueden predecir, pues cada una afecta a otros individuos con igual capacidad para actuar y libertad, generando una serie de reacciones en cadena que no se pueden prever. De ahí que la historia sólo puede develarse una vez ha terminado una acción.

II. Poder y Autoridad

El hecho de que la acción sea ilimitada e imprevisible da a los asuntos humanos una cierta fragilidad, por lo cual, la historia de la filosofía, en busca de valores absolutos de verdad ha llevado a relegar y malentender el concepto de acción. La acción, desde el punto

.....

9 Ibid., p. 101.

de vista político se redujo a la noción de gobernar, la cual supone la separación entre los que gobiernan, guían o inician una actividad, y los que obedecen, los que realizan o acaban esa misma actividad. En contra de esa caracterización, que presume en el plano político la clásica díada de *soberano-súbdito*, propia de todo el pensamiento liberal, Arendt propone reconsiderar el término mismo de acción. Para ello, Arendt inicia por considerar las diferencias entre las dos palabras que existían en griego para designar la acción: "*archein* (comenzar, guiar y gobernar) y *prattein* (atravesar, realizar, acabar)".¹⁰ La primera de las cuales significaba que parte de la acción correspondería a un individuo que comenzaba, y la segunda, que existían otro u otros que concluían, es decir que se encargaban de terminar dicha acción.

Empero, los significantes griegos originales fueron trastocados, según Arendt, por el uso político -del poder en últimas- de los mismos, de modo que el primer significado se redujo a la acción de gobernar y el segundo a la acción de obedecer. Con tal división, la comunidad política se fragmentó igualmente en dos funciones y dos agentes diferentes; el gobernante y el pueblo. Lo que derivó en una separación entre la soberanía -que es expresión del poder- y la sumisión -que es expresión de la obediencia-. Así las cosas, la historia de la filosofía distanció estas dos connotaciones (gobernar y acabar) que se consideraban originalmente vinculadas.

Reconducir, por otra parte, los significados originales de la acción como lo propone Arendt, implica que podemos concluir lo siguiente: si la acción de un individuo encarna esos dos momentos (inicio o gobierno y realización o finalización); este individuo encarna en sí mismo el poder y la fuerza. Un poder que, en el conjunto de todos los individuos dentro de una comunidad política, establece las condiciones de posibilidad por las cuales están juntos y que evidentemente relaciona la acción y el discurso; puesto que: "El poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de

.....

10 Arendt, Hanna, Op. cit., p. 250.

aparición entre los hombres que actúan y hablan."¹¹ Y una fuerza, que se manifiesta como la condición necesaria (pero no suficiente) para el ejercicio del poder en el marco de la acción.

Así entendidas las relaciones entre discurso y acción, resulta que para Arendt el poder, que se comprendió en la modernidad como la fuerza (expresada a través incluso de la violencia o de formas más sutiles de coacción) de un individuo sobre los otros, no es un poder real. Ya que la comunidad surge por la acción y esta comunidad adquiere y conserva su poder, precisamente, a través del control de la fuerza que posibilita la acción. No es posible considerar, por ende, que el poder sea susceptible de un tratamiento igual al de las mercancías, en el mercado, y por lo mismo no se puede transar o legar aquél a otro, como erróneamente se interpretó en la tradición de la filosofía política moderna. De igual manera no es la fuerza la que instaura el Estado, es la acción de todos los hombres la que posibilita, mediante su poder de realización, la organización de la comunidad política. Si la fuerza y el poder estuvieran en manos de un solo hombre esto sólo sería posible si éste viviera fuera de la comunidad política, porque: "El único factor indispensable para la generación de poder es el vivir unido al pueblo."¹²

La confusión que las teorías políticas modernas suelen tener entre los conceptos de poder, fuerza y violencia, surgen de una mala interpretación del concepto de autoridad. En el ensayo "*¿Qué es autoridad?*" Arendt arguye que la crisis política del mundo contemporáneo radica en una crisis de la autoridad, pues no existen experiencias comunes a todos que contribuyan a aclarar este concepto contradictorio. Comprender el verdadero sentido de la autoridad contribuirá a explicar por qué el poder, la fuerza y la violencia han sido mal interpretados por la tradición de la filosofía política.

11 Ibid., p. 264.

12 Ibid., p. 265.

En la práctica y en la teoría, la autoridad se encuentra en crisis; no obstante, lo que se ha perdido no es *la forma general de la autoridad* sino que se le ha malinterpretado. Por tal razón, Arendt pretende definir lo que fue la autoridad históricamente y diferenciarla en primer lugar de lo que nunca fue. La autoridad se diferencia de la coacción y la fuerza; pues, aunque la autoridad necesita de la aceptación de todos, como agentes que actúan dentro de la comunidad política, esto no implica que cuando no hay consenso deba usarse la fuerza.¹³

La pérdida de autoridad es la etapa final de un desarrollo que se inició con la crisis de la religión y la tradición. La época moderna se ha caracterizado por la duda tanto en lo que atañe a lo religioso como a la tradición, finalmente esta duda entró en el campo político con la pérdida de autoridad. La pérdida de la tradición no implica una pérdida del pasado, pasado y tradición no son lo mismo. La pérdida de la tradición implica el peligro de romper los hilos del pasado que nos guían hacia el futuro, con ello perderíamos la profundidad de la existencia humana en tanto profundidad y existencia son lo mismo. De igual manera ocurre con la religión. La época moderna se ha caracterizado por la duda sobre la verdad religiosa con la crítica que viene desde Pascal y Kierkegaard, pérdida de credibilidad en los dogmas de la religión que no es lo mismo que pérdida de fe. Aunque la fe ha entrado en peligro por la pérdida de credibilidad en la religión institucional.

En cuanto a la pérdida de la autoridad ocurre algo semejante. La autoridad está inscrita en el pasado:

La autoridad da al mundo la permanencia y la estabilidad que los humanos necesitan justamente porque son seres mortales, los seres más inestables y triviales que conocemos. Si se pierde la autoridad se pierde el fundamento del mundo, que sin duda desde entonces empezó a variar, a cambiar y a pasar con una rapidez cada día mayor de una forma a otra, como si estuviéramos viviendo en un mundo proteico y lucháramos con

13 Arendt, Hanna. "¿Qué es autoridad?" En *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: ediciones Península, 1996, p. 103.

él, un universo en el que todo, en todo momento, se puede convertir en cualquier cosa.¹⁴

Ahora bien, la manera como la tradición filosófica moderna ha tratado el problema de la autoridad ha estado determinada por dos tendencias, el liberalismo y el conservadurismo; los cuales, aunque han sido incapaces de comprender adecuadamente la realidad política moderna, Arendt les reconoce cierta veracidad teórica. El liberalismo condena la pérdida de la libertad y el conservadurismo la pérdida de autoridad, para los dos, esta respectiva pérdida puede acarrear la caída en un modelo totalitario. Los dos se documentan en los hechos acaecidos antes de la Segunda Guerra Mundial, donde tanto la pérdida de libertad como de autoridad llevan a un modelo autoritario. Según Arendt, la verdad está repartida equitativamente en estas dos posturas. "Nos enfrentamos con un retroceso simultáneo de la pérdida de la libertad y de la autoridad en el mundo moderno."¹⁵ Las oscilaciones que durante mucho tiempo estuvieron entre estas dos actitudes, unas veces defendiendo la autoridad y otras la libertad, terminaron por debilitarlas y borrar los límites entre ellas.¹⁶

La autoridad fue entonces confundida con el poder de un gobierno, poder que podía ejercerse usando la fuerza puesto que la finalidad del Estado, en el pensamiento moderno, es mantener el orden haciendo que el pueblo acate la "autoridad"; "si la violencia cumple con la misma función de la autoridad -es decir, hacer que la gente obedezca-, la violencia es autoridad."¹⁷ El problema de la autoridad es que se busca como sucedánea la violencia, pues si ésta cumple la misma función, es decir, hacer que la gente obedezca, no hay por qué ocuparse de establecer las diferencias entre autoridad y violencia.

14 Ibid., p. 105.

15 Ibid., p. 110.

16 Ibid., p. 111.

17 Ibid., p. 113.

Si el poder no reside en los hombres libres que por su acción aceptan y pactan vivir de acuerdo a unas normas, entonces no debe confundirse la autoridad con el poder. Ante esto cabe preguntar: ¿Con cuál experiencia política nació el concepto de autoridad? ¿A qué experiencias políticas correspondía este concepto de autoridad? ¿Cómo perdió validez el concepto de autoridad después de la época moderna?

El concepto de autoridad es de origen romano. Los griegos no conocieron este tipo de autoridad, aunque Platón y Aristóteles intentaron introducir algo parecido en la polis griega. La filosofía política de Platón, sustentada en el gobierno utópico del rey filósofo, introduce la razón como autoridad en el campo político. El filósofo por su cercanía al mundo de las ideas y la experiencia que tiene de éstas, puede ejercer la autoridad. Con ello Platón tenía la intención de proteger al filósofo de la polis con la razón, no de usar la razón para defender a la polis. Por otro lado Platón tenía la certeza de que la razón era suficiente para poner límites a la acción política; sin embargo, esta experiencia de la razón sólo le corresponde a una minoría, con lo cual ¿Qué recurso le queda para lograr la obediencia si no es por la persuasión? Los ejemplos expuestos por Platón (matizados, principalmente por la dicotomía especialista y lego; además de pertenecer al ámbito prepolítico) muestran que no puede concebir una solución diferente a la violencia. Pues relaciona la acción del gobernante con algún tipo de *τέχνη* y el tirano es el que estaría mejor capacitado para lograr la fundación de una nueva polis; por lo tanto, relaciona la razón del gobernante con algún cariz tiránico o dictatorial. Por su parte, Arendt relaciona toda actividad por la cual se acerca el hombre a la naturaleza con una violencia. Actividades como hacer, fabricar y producir están en este orden. Mientras que la acción y el discurso, por medio de los cuales los hombres se acercan a otros no tiene esta connotación de violencia.¹⁸

.....

18 Ibid., p. 114 -122.

Otro aporte de Aristóteles está en la definición misma de polis, la cual es, para el estagirita, una comunidad de iguales que buscan una vida potencialmente mejor. Por otra parte, Aristóteles también definió el gobierno de la polis como el gobierno de muchos y no de uno sólo, esto se comprende desde el ámbito privado o doméstico, donde los hombres libres son los gobernantes de su casa y entran en el ámbito político como monarcas de su hogar. Esta distinción establece el principio de igualdad sobre el que se constituye la comunidad política en Aristóteles y no el de gobernante – gobernados.

Arendt interpreta el pensamiento político de Aristóteles como aquél que establece la distinción entre los dos tipos de vida, pero también el que instaura la idea de que antes de entrar en la vida pública, el hombre debe superar sus necesidades en el ámbito de la vida privada. Esto es que, una vez resueltas las necesidades, el hombre puede entrar a participar de la vida política y formar parte de ella. Las necesidades coaccionan al hombre, pero una vez resueltas estas necesidades mediante la coacción a otros hombres, es decir a los esclavos, el hombre se vuelve libre y adquiere la ciudadanía. En este sentido: "La libertad en el campo político empieza cuando todas las necesidades elementales de la vida están superadas por el gobierno, de modo que dominación y sujeción, mando y obediencia, gobernar y ser gobernado son condiciones previas para establecer el campo político, precisamente porque no son su contenido."¹⁹ A lo político no le corresponde la dominación y la obediencia; sino la aceptación libre de unos mínimos que permitan la vida pública.

Según Arendt, la experiencia política que, por excelencia, es el modelo de la forma general de la autoridad que debe retomarse está en la antigüedad romana. Para los romanos la fundación tenía un carácter sagrado. El ejercicio político apaleaba a la protección de la fundación y repetirla en la anexión de nuevos territorios. Los dioses más importantes eran Jano, dios del comienzo y Minerva, diosa de

.....

19 Ibid., p. 128 – 129.

la memoria. La fundación y la santidad del hogar formaban parte esencial de la religión romana, en el sentido original de *re-ligare*, es decir, volver a ser atado al comienzo. La actividad religiosa y la política eran casi idénticas. Los dioses no se encontraban fuera de la ciudad, sino que ésta misma se podía considerar como un hogar tanto para los dioses como para los hombres.²⁰

En este contexto aparecieron la palabra y el concepto de autoridad. Los que tenían autoridad debían *aumentar permanentemente la fundación*. La autoridad de los ancianos, del senado y de los padres provenía de su ascendencia y de haber recibido de la tradición su autoridad. Su autoridad derivaba de los muertos, de los fundadores. Los vivos tenían el poder y la fuerza, pero la autoridad aún se encontraba presente por haber sido recibida de los antepasados. La autoridad proviene del vocablo *auctor*, que significa lo mismo que autor. Aunque los hombres son los actores políticos, ellos no son los autores de sus acciones políticas, porque la autoridad viene de aquellos que iniciaron la fundación y que es transmitida por la tradición. Este vocablo se diferencia del *artifex*, quien construye. No obstante, esta diferencia de vocablos no posee el mismo carácter diferencial que en Platón, quien diferencia al que da las órdenes de aquél que las obedece.²¹

La característica esencial del senado romano era que tenía autoridad, mas no poder, pues éste lo poseía el pueblo. El poder se entiende entonces, como una opinión que no necesita la fuerza ni el apuro exterior para hacerse sentir. La autoridad tiene la doble función de aumentar y confirmar las acciones humanas, pero no hacer que los hombres obedezcan; pues ésta no tiene el poder, ya que éste reside en los hombres como una potencia para insertarse en la comunidad política mediante sus acciones.

20 Ibid., p. 132.

21 Ibid., p. 133.

En este sentido, se comprende porqué el poder fue confundido con la coacción y la violencia; ya que "en su sentido habitual, el concepto de poder hace referencia a la capacidad de algo o alguien para producir determinados efectos. Ahora bien, cuando hablamos de poder social o político, que es el situs del poder propiamente dicho, nos referimos a la posibilidad del hombre de actuar en lo público, y, casi siempre, esta posibilidad de acción pública se entiende como poder del hombre sobre el hombre: poder como dominación, determinación, coacción."²² Frente a esta opinión generalizada en el pensamiento político moderno, Arendt afirma que el poder se opone a la violencia, en tanto está en las manos de los hombres libres; por lo tanto, ejercer la violencia en nombre de la autoridad para lograr la obediencia de los hombres, no sólo puede abolir la libertad humana, sino el poder que le compete a cada uno.

A partir de estos argumentos podemos comprender que la evidente crisis de autoridad a que hoy se asiste hunde sus raíces en la confusión y la incapacidad para establecer los límites entre los conceptos de poder, fuerza y violencia.²³ De manera que para vislumbrar parte del contexto en el que se da esta confusión en el pensamiento político moderno, expondré sucintamente las teorías de Thomas Hobbes y Carl Schmitt para luego explicitar lo que Arendt rebate de ellas en relación con los conceptos en mención.

III. Decisión y Soberanía

Ni Hobbes ni Schmitt pueden ser catalogados de liberales; empero, en ambos autores se informa, la peculiar comprensión que el liberalismo tiene de los conceptos de autoridad y soberanía. Términos que, referidos por uno de los más eminentes constitucionalistas

22 Esqurol, J. M. *En la encrucijada de la política: poder frente a violencia y dominio. En torno a Hannah Arendt*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994, p. 41 – 42.

23 Crisis que se observa tanto en el nivel prepolítico como en el político, tesis planteada en: Arendt, H., "¿Qué es autoridad?" Op. Cit.

contemporáneos, se reducen a considerar que: "Soberano es aquel que está legalmente autorizado en la sociedad para ejercer el poder político, o aquel que en último término lo ejerce".²⁴ En otras palabras esto significa, que la soberanía es la expresión material del control social entendido, en sentido weberiano, como "la dominación mediante una constelación de intereses -especialmente mediante situaciones de monopolio- y mediante la autoridad... [Apoyada] en el hecho de que el poder de mandar fáctico suele exigir un orden normativo legal, y opera así forzosamente en relación con el sistema de nociones jurídicas".²⁵ Las que, a su vez, proveen de legitimidad a las relaciones de subordinación y/o "dominación" y al ejercicio de la "autoridad" mediante el uso de la violencia, entendida ésta en sentido amplio. Con estas máximas se confirman, entonces, la *fe en la legalidad* que subyace al ejercicio del poder y la adscripción de la comunidad política a la reverencia de dicha *fe*.

Este fenómeno, característico por demás de la moderna institucionalidad a través de la juridicidad, ha adquirido en nuestros días una gran complejidad, desconocida por cierto por Hobbes y denunciada por Schmitt, requerida por una serie elaborada de estrategias. Una de estas estrategias supone la puesta en entredicho de la supremacía interna del poder, que lejos de ser un poder absoluto de *decisión-manifiesto* tan sólo en los casos de excepción (entendido por Schmitt como expondré más adelante), aparece más bien como un poder de coordinación del poder, ejercitado en el control social y los "grupos de presión" que buscan determinadas "*decisiones políticas*" según sus intereses. Otra estrategia busca granjearse la legitimación a través de la puesta en marcha de procesos ideológicos, los que pretenden explicarse como signos determinantes del *sollen*, de las expectativas y esperanzas sociales, y de la necesidad del orden político para su satisfacción. Esto, a su vez, implica un perfeccionamiento selectivo

24 Lowenstein. K. *Teoría de la Constitución*. Barcelona: Ariel, 1976, p. 24 y ss.

25 Weber. M. *Economía y sociedad*. México: Fondo de cultura económica, 1994, pp. 696-700.

de los signos de maniobrabilidad política, tales como: la selección de la información pública, la constitución de una opinión pública, la elaboración de apologías políticas y la predisposición a circunscribir esas apologías a ideologías dadas de antemano, como es del caso en los partidos políticos modernos. Así las cosas, el orden legal obra a la manera de un instrumento operacional para la correcta maniobrabilidad política y como una garantía, a un tiempo, del marco ideológico para la coacción.

Este panorama pone de manifiesto la dudosa *naturaleza* del orden legal, en el marco de la comunidad política: legitimadora del poder, la autoridad, la soberanía y la sumisión; la cual vendría a ser también límite de ese poder y autoridad. Precisamente por ello, para Schmitt “la legitimidad de la legalidad se basa en la autoridad, en su capacidad de generar y mantener las condiciones “normales” que hacen posible la vigencia del derecho. [De manera que] el control monopólico de los medios de coacción es, por tanto, una condición necesaria (no suficiente) para adquirir el monopolio de la decisión última.”²⁶ No obstante, esta idea no proviene originalmente del propio Schmitt sino de Hobbes.

En efecto, con la hipótesis del estado natural, Hobbes construye la idea “racional” de soberanía legítima, esto es, la idea por la cual el ejercicio del poder político y la coacción provienen del pacto político originario.²⁷ En esos términos, la autoridad del Soberano radica en el ejercicio absoluto de la libertad, de la decisión política y legal al mismo tiempo, entendida como una prolongación de la idea

26 Serrano, Enrique. Op. Cit. p. 5.

27 Hobbes, como se recordará, entiende el pacto político que constituye la comunidad política como una necesidad racional. Esto es, si en la naturaleza del hombre está inscrito el *homo homini lupus* (Lev., VI y XIII, y De Cive. I, VII) y no existe poder alguno que regule la violencia, entonces, la conclusión no puede ser otra que la permanente guerra de *todos contra todos*. Y si a esto se le agrega que la igualdad natural de los hombres involucra el que *la naturaleza ha dado todo a todos* resulta, entonces, que la libertad sólo se ejercita a través de la fuerza y, en consecuencia, en el conflicto (De Cive. III). Por ello, entonces, se hace indispensable la aparición del Leviatán, Soberano absoluto que asegure los términos del pacto y dirima, fuera de toda discusión, los conflictos originados ya en la comunidad política.

de libertad natural de los hombres consistente en la “ausencia de oposición”.²⁸ El poder político del Soberano, por ende, no puede ser cuestionado, ha de ser absoluto, pues de otro modo el Leviatán no podría asegurar su cometido, esto es, asegurar la administración de la libertad que los particulares le han cedido con vistas a asegurar la paz y la justicia, de otro modo, imposibles de conseguir.²⁹ Con este argumento, Hobbes enlaza de forma estrecha el ejercicio de la fuerza y la coacción con la capacidad de decidir, en términos políticos, lo conveniente o no para la comunidad política.

A este respecto, Arendt comparte con Hobbes la idea que la violencia y la guerra se dan por fuera de la comunidad política; no obstante, para ella, la coacción como uso de la violencia para ejercer autoridad, no logra mantener a los hombres dentro de la comunidad política; sino que por el contrario elimina el poder que le compete a cada uno, en tanto hombres que tienen la posibilidad de realizar sus acciones dentro de ésta.

Respecto a lo conveniente para la comunidad política, Schmitt parte de la tesis según la cual, la autoridad debe volver al lugar del soberano. Puesto que todos los modelos de gobierno correspondientes al llamado Estado de derecho, al buscar la representación adecuada de la voluntad general, han legado el poder y la soberanía que le correspondían al gobernante (el leviatán) a un cuerpo de leyes que se ponen por fuera o sobre el poder del soberano. Entendido de esta manera, Schmitt también cree que existe una crisis de la autoridad

28 Equipara, de hecho, Hobbes la libertad del soberano con la libertad de los individuos en el estado natural, de suerte que “de acuerdo con este significado, un hombre libre es aquel que, en aquellas cosas que puede hacer en virtud de su propia fuerza e ingenio, no se ve impedido en la realización de lo que tiene voluntad de llevar a cabo.” (Lev., XII.)

29 La subordinación de la libertad individual a la *autoritas potestas* (al Leviatán), sin embargo, no se realiza sino sólo bajo los presupuestos que determinan de antemano las leyes naturales, límite y fin de la creación del Leviatán. Hobbes, en los capítulos II y III del *De Cive* y en los XIV y XV del *Leviatán*, presenta los *jus* que se han visto determinados efectivamente en *lex*, colocando particular énfasis en las dos leyes naturales básicas, así: la 1ª, “cada hombre debe procurar la paz hasta donde tenga esperanza de lograrla; y cuando no pueda conseguirla, entonces puede buscar y usar todas las ventajas y ayudas de la guerra” y 2ª, “un hombre debe estar deseoso de no hacer su uso de su derecho a todo, y de contentarse con tanta libertad en su relación con los otros hombres, como la que él permitiría a los otros en su trato con él.”

en el contexto político moderno al igual que Arendt, pero a diferencia de ella esta autoridad, ligada al poder, viene a estar en la capacidad del gobernante de representar los intereses de la comunidad política.

Esta comunidad política tiene su origen, igual que Arendt, en un contexto real de las relaciones humanas. Pero mientras ella circunscribe estas relaciones a la forma como los hombres se insertan en la comunidad política mediante la acción, para Schmitt la comunidad política parte de un criterio anterior a la conformación del Estado, este es el de la dualidad *amigo-enemigo*. En este contexto, la comunidad política permanecerá como un lugar de inestabilidad, puesto que la comunidad de amigos se verá siempre expuesta al conflicto, esto es, a condiciones excepcionales. Por ello, la autoridad del soberano radica en la fuerza que éste posea para decidir en estos casos de excepción política.

Ante el constante peligro de la excepcionalidad, no son las leyes las que pueden orientar al gobernante sobre la toma de decisiones, sino que es el soberano quien decide qué y cómo debe procederse para proteger los intereses de la comunidad política; por sobre el ordenamiento jurídico existente. Ya que "toda norma general requiere una organización normal de las condiciones de vida a las que debe aplicarse de forma concreta y a las que se somete a su reglamentación normativa. La norma necesita de un medio homogéneo."³⁰ No obstante, esta normalidad en la organización no siempre se mantiene, puesto que, toda organización política y por ende todo Estado se ve constantemente abocado a los conflictos, los cuales pueden adquirir en cualquier momento un alto grado de intensidad (debido al principio dualista amigo-enemigo que agrupa los hombres). De ahí que, el valor supremo y la autoridad de las normas no sea absoluto para Schmitt, pues: "no existe una norma que pueda aplicarse al caos. Debe establecerse el orden para que el orden jurídico tenga sentido.

30 Schmitt, C. "Teología política". En: *Carl Schmitt, Teólogo de la Política*. México: Fondo de cultura económica, 2002, p. 28.

Hay que crear una situación normal, y es soberano quien decide de manera definitiva si este estado normal está realmente dado.”³¹

Desde esta perspectiva, es incluso el mismo gobernante quien decide qué circunstancias pueden llamarse un Estado de excepción. En este sentido es fácil colegir la oposición de Schmitt a la tradición del pensamiento político del siglo XIX, en particular a la concepción del Estado de derecho, que ponía sobre la autoridad del Estado y del gobernante que representa la voluntad general, un orden jurídico como garante de la voluntad y los derechos naturales.

Conclusiones

De acuerdo con Serrano podemos concluir que, tanto la postura de Arendt como la de Schmitt, parten no del presupuesto de una *naturaleza humana*, como una especie de principio que determine las relaciones entre los individuos y por ende la constitución de una comunidad política. Los dos pensadores dan por sentado una concepción no optimista del hombre. Las concepciones optimistas referían las dificultades de toda organización política a una cierta irracionalidad en el actuar, irracionalidad que si era superada posibilitaría una convivencia armónica y pacífica entre los hombres. Aunque ambos tratan de dilucidar lo que caracteriza las relaciones entre los hombres, lo hacen partiendo de la realidad en la que establecen sus vínculos; Arendt, desde la acción y Schmitt desde el conflicto surgido por la antinomia amigo y enemigo.³²

Empero, a pesar de este principio común, la concepción de Arendt sobre el poder, como potencia de la acción, es más acorde a la constitución de la comunidad política, en consecuencia con el mito de un pacto originario entre los hombres. Las circunstancias políticas actuales y la pérdida del interés por lo político por parte de

31 Ibid., p.28.

32 Serrano, Enrique. Op. Cit., p. xii – xiv.

las masas, tal y como lo exponen Daniel Bell, Lipovetsky o el mismo Baudrillard, son una cuestión ineludible en el contexto de las sociedades actuales. A este respecto, una postura como la de Arendt, que rescata la importancia de la acción y el poder que posee cada hombre en el contexto de la comunidad política, pueden darnos los argumentos, sobre la necesidad de superar la indiferencia política que caracteriza al hombre contemporáneo. Siguen existiendo unos intereses comunes que necesitan de la participación y de la responsabilidad de todos en la vida pública.

Bibliografía

- Arendt, H. "¿Qué es autoridad?" En *entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: ediciones Península, 1996.
- Arendt, H. *La condición humana*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1996.
- Esqurol, J. M. *En la encrucijada de la política: poder frente a violencia y dominio. En torno a Hannah Arendt*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994.
- Hobbes, T. *Leviatán*. Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- Jaramillo, Rubén. "La Actitud Premoderna y Moderna Ante la Naturaleza", *Revista Argumentos*, n° 30, (1993).
- Lowenstein, K. *Teoría de la Constitución*. Barcelona: Ariel, 1976.
- Mac Intyre, Alasdair. *Tras la Virtud*. Barcelona: Editorial Crítica, 2001.
- Protágoras y Gorgias. *Fragmentos y Testimonios*. Argentina: Aguilar, 1980
- Schmitt, C. "Teología política". En: Carl Schmitt, *Teólogo de la Política*. México: Fondo de cultura económica, 2002.
- Schroth, U. "Hermenéutica Filosófica y Jurídica". En: Kaufmann, A (Comp.), *Introducción al Pensamiento Jurídico Contemporáneo*. Madrid: Debate, 1999.

Serrano, Enrique. *Consenso y Conflicto. Schmitt y Arendt: la Definición de lo Político*. Antioquia: Instituto de Estudios Políticos de la Universidad de Antioquia, 2002.

Weber, M. *Economía y sociedad*. México: Fondo de cultura económica, 1994.

Recibido: Agosto de 2008
Arbitrado: Octubre de 2008

