

---

Víctor Palacios Cruz

Licenciado en Filosofía. Profesor de  
Filosofía en la Universidad de Piura.

Ensayista

## El concepto de poder político en Hannah Arendt

### *Reflexiones desde el contexto actual*

El poder es uno de los elementos capitales de la política, aquejado por lugares comunes originados en la modernidad y el uso periodístico, y cuyo esclarecimiento es decisivo para entender no sólo la realidad política sino también sus raíces y su sentido originario. Hannah Arendt bosquejó una idea del poder en contradicción con

las tendencias dominantes en la práctica y el pensamiento contemporáneos, fundada en una viva conexión con la voluntad ciudadana y el ejercicio del discurso. Aparte su cuestionabilidad, el planteamiento arendtiano recuerda que la artificialidad y la verticalidad son cualidades históricas pero no necesariamente esenciales del poder.

**E**n este inicio de milenio, la palabra «poder» sigue produciendo en su uso el mismo efecto agresivo e intimidatorio de otros tiempos. El desfile de un arsenal portentoso –ya no sobre una gran plaza pública sino delante de la televisión–, o la extensión de un predominio económico –invisible y silencioso, pero todavía más eficaz–, o la capacidad de un mandatario –y su interesado círculo de adeptos– para perpetuarse en el gobierno, son imágenes que este mayestático vocablo suscita infaliblemente en el oído común. A menudo, la presencia contigua del adjetivo «político» no hace sino transferir esas orgullosas connotaciones al “correcto” ejercicio de una magistra-

tura. Sin embargo, «poder político» no siempre ha tenido el mismo significado. Especialmente estos tiempos de estrecha relación y conflicto a la vez entre Estados, de democracias en expansión y sobrevivientes residuos de despotismo, de una formidable globalización empresarial y un debilitamiento de las voluntades cívicas, exigen esclarecer el sentido de esta noción. Incluso la revisión de la venerable tradición que la sustenta y que, ciertamente, no siempre ha concebido la localización del poder tan lejos y tan por encima del ciudadano como muchos de los planteamientos contemporáneos y las prácticas políticas aún vigentes han dado a entender.

La obra de Hannah Arendt (1906-1975) representa, a juzgar por el debate político de las últimas décadas, una de las aportaciones más interesantes a propósito de esta difícil dilucidación. Pese a que su noción del poder político no constituye una formulación completa y exhaustiva, ni tampoco una articulada propuesta práctica, posee interés debido precisamente a su innegable carácter polémico y a su marcado contraste con las definiciones habituales de este capital elemento de la *praxis* política. Su comprensión exige, por ello mismo, una aproximación sumaria a lo sustancial de su teoría política.

### 1. *Lo público, lo político y la praxis política*

En Arendt, la meditación política comienza con la precisión conceptual y la distinción de los términos, rasgo que indica la influencia de Heidegger en su filosofía. Por ejemplo, la clara delimitación de las expresiones «lo público» y «lo político», que permitirá, de paso, el esclarecimiento del origen de lo político en sí mismo. Para la autora de *La condición humana*, la llamada esfera de lo público tiene un sentido menos restrictivo del que se le atribuye en el lenguaje corriente. En efecto, representa una realidad inmediata y primigenia, y por ello preexistente a la conformación de las instituciones políticas. «Lo público» viene a ser el ámbito compartido que surge espontáneamente cuando dos o más hombres se reúnen para tratar de algo en común, es decir, el espacio dentro del cual discurre y se deja contemplar el actuar humano con su inherente pluralidad; un espacio sostenido por la igualdad y la diferencia, al mismo tiempo, de sus habitantes. Ese intersticio que nos separa y nos une a la vez.

Contrariamente al ámbito de lo privado y al recinto familiar, en lo público “todo aparece a aquella luz que únicamente puede generar la publicidad [*publicity*],

es decir, la presencia de los demás”<sup>1</sup>. Lo público es también, por tanto, una realidad eventual y provisoria que de por sí no posee más duración que la de la propia acción. En consecuencia, según Arendt, un aparecer cuya estabilidad y persistencia sólo podría estar encomendada al surgimiento de una determinada organización del espacio común, esto es, a la política.

El espacio común que habitan los mortales no es por sí mismo una entidad política. El fenómeno de «lo político» comienza cuando los individuos que se tratan, o quienes los representan, demarcan libremente el espacio que habrá de dar concreción a su existencia como comunidad. La esfera política viene a ser el asentamiento y la permanencia de lo público que resulta de esta instauración, ejercicio institucional mediante el cual se asegura, asimismo, la vigencia de la libertad y la igualdad de los ciudadanos. Vigencia que en el mero nivel de lo público es apenas un presupuesto y una promesa, es decir, una realidad absolutamente incierta.

Lo público no tiene en esta pensadora, pues, el sentido que se le asigna por oposición a «lo privado» en el argot jurídico-político. Se diría que se asimila más bien al concepto genérico de «lo social» –término que ella evita, sin embargo–, y que el acto fundacional de la política sería, justamente, la generación de lo público en esta otra acepción más usual.

Por otra parte, se percibe tempranamente cierta familiaridad entre el planteamiento arendtiano y la importancia que pensadores modernos como Hobbes y Locke concedieron al pacto o contrato social como fundación de la sociedad y del Estado sucesivamente. Pero, también, cuentan diferencias ostensibles que se harán evidentes en el transcurso de esta disertación. Aunque puede anticiparse lo siguiente: la relación entre el ciudadano y el Estado resultante de estos contractualismos es más distante y vertical que la que Arendt esboza. Para ella, la actuación ciudadana no se limita a refrendar o no la existencia del Estado –y sus respectivas facultades–, y la del Estado tam-

<sup>1</sup> ARENDT, Hannah, *¿Qué es la política?*, traducción de Rosa Sala Carbó, Paidós e Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1997, p. 74. (Sobre los sentidos de lo público en Arendt, ver: KURT H. WOLFF, *Contribución a una sociología del conocimiento*, traducción de Alfredo Antognini y José Rosario Turiano, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1968, p. 168).

poco se limita a solucionar conflictos particulares y proteger intereses individuales.

Volviendo a lo anterior, en la definición arendtiana de la *polis* la «espacialidad» cumple un papel esencial. Se refiere, específicamente, a la necesidad de una delimitación territorial que haga visible y efectiva la *praxis* política, y no se limite a establecer la exterioridad de su perímetro. La concreción espacial particulariza, esto es, hace real el entorno político y diluye, por otra parte, la ensoñadora imagen del planeta o el cosmos como el hogar abierto e ilimitado de la universal comunidad del género humano. (Una representación abstracta a la que fue tan propenso el pensamiento ilustrado y el racionalismo liberal.) En otras palabras, no es viable una sociedad en general sino solamente una que exista de forma visible, no una sociedad universal que relaje o asfixie las obligaciones del ciudadano sino una sociedad parcial que dé forma precisa a la convivencia cívica. De hecho, la realización de un estado mundial, basado en la ausencia de linderos territoriales que contengan espacios definidos de interacción personal, traería consigo la difuminación de la ciudadanía misma<sup>2</sup>, lo que no está reñido, obviamente, con la legitimidad de las relaciones y asociaciones inter-estatales. La *polis*, aclara Hannah Arendt, “no es una mera localización física de un ámbito en que las acciones sean visibles sino algo vinculado a la necesidad de límites, delimitado por leyes. El *nomos* limita y, en el mismo gesto, permite la multiplicación de ocasiones para la acción y el discurso”<sup>3</sup>.

Para la escritora de *Los orígenes del totalitarismo*, lo político aparece en el mismo momento en que se trazan unas *vallas* para rodear un terreno. Vallas que circundan la efectividad de un conjunto de leyes. Como se sabe, los antiguos entendieron por *ley* un límite territorial, una línea circundante<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> “Un ciudadano es por definición un ciudadano entre ciudadanos de un país entre países. Sus derechos y deberes deben estar definidos y delimitados, no sólo por los de sus conciudadanos, sino también por los límites de un territorio.” ARENDT, H., *Hombres en tiempos de oscuridad*, traducción de Claudia Ferrari, Gedisa, Barcelona, 1992, p. 67.

<sup>3</sup> BIRULÉS, Fina, “¿Por qué debe haber alguien y no nadie?”, Introducción a Hannah ARENDT, *¿Qué es la...?*, p. 25.

<sup>4</sup> “La ley de la ciudad-estado no era el contenido de la acción política [...], ni un catálogo de prohibiciones [...]. Literalmente era una muralla, sin la que podría haber un conjunto de casas, una ciudad (*asty*), pero no una comunidad política.” ARENDT, H., *La condición humana*, traducción de Ramón Gil Novales, Paidós, Barcelona, 1993, p. 71.

*Nomos* –ley o norma– viene del verbo griego *nemein*, que significa distribuir y habitar<sup>5</sup>. La comunidad política, dentro de la cual se llega a ser ciudadano y fuera de la cual no se es más que individuo solitario cuya única libertad posible es la libertad interior –la libertad del espíritu– es, por tanto, “producida y preservada por las leyes; y estas leyes hechas por los hombres, pueden ser muy diferentes y pueden configurar diversas formas de gobierno, todas las cuales, de una u otra forma, limitarán la libre voluntad de los ciudadanos”<sup>6</sup>. De esta manera, le es posible a la política “tratar del estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*”<sup>7</sup>.

Sin embargo, para ser efectivas, tales “demarcaciones” necesitan ser afirmadas y confirmadas por el asentimiento colectivo, por la voluntad consensuada del acto fundacional repetidamente sostenida en la forma del cumplimiento de una promesa, como sugiere la característica expresión dramática de Arendt. De otro modo, la instauración política resultaría fútil, ficticia, es decir, se regresaría a la primariedad dudosa de lo meramente público.

Precisamente, el asentimiento que decide la transformación de una simple comunidad en una comunidad política, y que la mantiene en el tiempo como tal, es lo que Hannah Arendt entiende exactamente por *poder político* (*power*). A contracorriente del pensamiento liberal, para ella el poder acompaña el surgimiento de lo político, más aún, lo funda y lo preserva, de manera que no puede entenderse como una consecuencia o un efecto de lo político sino, por el contrario, como su propia génesis.

En tal sentido, esta definición de poder debe ser vista en relación con otra noción típicamente arendtiana: la de la «actividad cívica», en cuanto apoyada sobre el principio de la intersubjetividad. Esta propie-

<sup>5</sup> ARENDT, H., *La condición...*, p. 92. Cruz Prados asegura la coincidencia de Arendt con Carl Schmitt en señalar que “el significado primordial de *nomos* no era una relación entre personas, sino una demarcación de la tierra, un límite, una valla”. Cfr. CRUZ PRADOS, A., *Ethos y polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política*, EUNSA, Pamplona, 1999, p. 271.

<sup>6</sup> ARENDT, H., *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, traducción de Ricardo Montoro y Fernando Vallespín Oña, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984, p. 477.

<sup>7</sup> ARENDT, H., *¿Qué es la...?*, p. 45.

dad, extensiva al conjunto de la existencia humana, se define aquí como la pluralidad fruto del espacio común que, en vista de la igualdad y distinción de los sujetos, establece la configuración horizontal y no perpendicular de las relaciones recíprocas entre los miembros de una comunidad. Horizontalidad que repercute, necesariamente, en el modo en que ellos tratan lo común o lo público a que han dado lugar. Si fuéramos radicalmente diferentes no cabría la posibilidad de entendernos; si fuéramos absolutamente iguales no cabría la necesidad de comunicarnos. Ello separaría, por cierto, el obrar político respecto del dominio de los esclavos, así como del vínculo paterno-filial y la manipulación de la naturaleza por el artesano, pues presupone la supremacía de la comunicación sobre la mera transmisión o imposición de juicios, en orden a la toma de decisiones sobre un asunto compartido. Y presupone en la práctica, consecuentemente, el arte de la persuasión, que combina el convencimiento de la propia “verdad” con la admisión de la posibilidad del propio error y del acierto del contrario, en el camino hacia un acuerdo común<sup>8</sup>. Interpretación de la que se infiere, por último, la enorme relevancia política concedida al debate y la retórica, tan apreciada esta última entre los antiguos que le otorgaron incluso un elevado valor cívico, como queda reflejado en la obra de Aristóteles, por ejemplo<sup>9</sup>.

A la luz de lo anterior, esta autora delinea el poder como aquello que “corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino

<sup>8</sup> La verdad entre los hombres implica comunicabilidad y la comunicabilidad, a su vez, implica un espacio compartido, el espacio del vivir juntos: “Now communicability obviously implies a community of men who can be addressed and who are listening and can be listened to.” ARENDT, H., *Lectures on Kant's political philosophy*, edited by Ronald Beiner, The University of Chicago Press, Chicago, 1982, p. 40. No debe perderse de vista que la filosofía política de Arendt en su conjunto tiene el carácter de una contestación reflexiva a la destrucción de las voces individuales operada, según su análisis, por el verticalismo masificador de los regímenes totalitarios del siglo XX, que ella misma sufrió en carne propia en su condición de judía bajo la Alemania nazi.

<sup>9</sup> Si se trata de “persuadir”, es decir, de modo que a este arte pertenecen lo “creíble” y “lo que parece creíble”, la retórica, y con ella el discurso público, no tienen como objeto lo evidente o lo apodíctico al modo de los principios primeros del conocimiento teórico o los axiomas del saber matemático (cfr. ARISTÓTELES, *Retórica*, edición y traducción de Antonio Tovar, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999, I 1, 1355b, y I 4, 1359a-1359b). En el mismo documento, Aristóteles habla de la “excelencia de la oratoria política”, refiriéndose en particular a la oratoria deliberativa como la “más noble y más propia del ciudadano” (I 1, 1354b y I 2, 1356a).

para actuar concertadamente”, añadiendo aun que “la opinión y no la verdad está entre los prerrequisitos indispensables de todo poder”<sup>10</sup>. (Jürgen Habermas, como se sabe, describió esta noción como “concepto comunicativo de poder”<sup>11</sup>). No es inútil agregar que a menudo esta dimensión consensual es bastante reclamada en la gestión política internacional, cuyas bases jurídicas están igualmente en discusión. Jimmy Carter, expresidente de los Estados Unidos de América, advirtió, con ocasión de la obtención del Premio Nobel de la Paz de 2002, que temas delicados como la tensión palestino-israelí y la guerra con Irak son desgraciadamente tratados de manera unilateral por el gobierno de su propio país. En efecto, el abordaje plural de asuntos tan graves como estos es una invocación muy acorde con una sensibilidad como la europea, que ha experimentado en suelo propio los destrozos del anarquismo y del totalitarismo.

En cualquier caso, no sólo por el lado de la institución política sino también por el lado de su dinámica, el poder se presenta en la óptica arendtiana como fuente, soporte, canal, y no como producto ni finalidad ulterior. Dicho de otro modo, el poder es el mismo acontecer de lo político en su doble sentido de espacio y actividad. El poder mismo es una *praxis*, y no un objeto estático o un flujo descendente, mucho menos un privilegio apetecible, una altura escalable o una posición influyente.

En este punto asoman algunas de las debilidades que aquejan a esta interpretación, y que tienen que ver con cierta inclinación idealizante en la

<sup>10</sup> ARENDT, H., *Crisis de la república*, versión de Guillermo Solana, Taurus, Madrid, 1998, p. 146 (“power corresponds to the human ability not just to act, but to act in concert”, *Crisis of the republic*, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego, New York, London, 1972, p. 143); y *Entre el pasado y el futuro*, traducción de Ana Poljak, Península, Barcelona, 1996, p. 245.

<sup>11</sup> HABERMAS, Jürgen, “El concepto de poder en Hannah Arendt”, en: *Perfiles filosófico-políticos*, versión castellana de Manuel Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1975, p. 208. “El fenómeno fundamental del poder -en Hannah Arendt- no es la instrumentalización de una voluntad ajena para los propios fines, sino la formación de una voluntad común en una comunicación orientada al entendimiento” (ibid., p. 206). Roberto Espósito acota al respecto: “Es conocida la crítica que Habermas dirigió a tal concepción «comunicativa del poder»: ésta habría cometido el error de hipostasiar la imagen de la *polis* griega, asumiendo de modo irreflexivo la tradicional dicotomía entre público (política) y privado (economía). Reduciendo la política a la única dimensión de la praxis -y ni siquiera de la técnica- Arendt pagaría, según Habermas, el doble precio de proyectar fuera de ella todos los elementos estratégicos y de rescindir así sus relaciones con el ambiente económico y social” (*Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*, traducción de Pedro Luis Ladrón de Guevara, Editorial Trotta, Madrid, 1992, p. 134).

captación de la esencia de lo político. En buena cuenta, estas debilidades derivan del afán de pureza histórico-conceptual con que esta pensadora acomete su comprensión del tema, inspirada sin duda en la consagración de un modelo clásico –la democracia griega–, pero afectada por la omisión de ciertos componentes probablemente ingratos pero igualmente constitutivos del poder tal como éste existe y opera en la práctica, y que fueron señalados ya por Nicolás de Maquiavelo con una célebre crudeza no exenta de lucidez. Sin embargo, la nebulosa teórica en la que flota a veces la propuesta arendtiana responde, en mi opinión, más a su esfuerzo por detectar los *principios* y *fundamentos* de la condición política del hombre que a su lectura de la realidad presente, cuya confrontación es además difícil en una intelectual que se formó padeciendo en carne propia las secuelas violentas de la infame derivación totalitaria del Estado moderno, es decir, del uso despiadado del “poder”. Su abierto rechazo de lo moderno que, en concreto, comporta para ella la misma anulación de la política, incluso una institucionalización de lo anti-político, impulsa su mirada retrospectiva – una melancólica pero esperanzada búsqueda en el pasado– así como su particular elaboración teórica.

## 2. *Una perspectiva histórica*

Como algunos teóricos contemporáneos reconocen, la enorme importancia que el concepto de poder ha adquirido en la práctica y en el pensamiento político es, en último término, un legado de la modernidad<sup>12</sup>. Dicho papel central, señala Arendt, se remonta al momento en que empezó a entenderse como algo separado de la comunidad a la que en principio debía servir. Distorsión que, cronológica e ideológicamente, secundó a la hegemonía de los estados absolutos (la Nación-Estado europea en particular) y precedió a la atrocidad de las formas totalitarias (los regímenes nazi y estalinista de modo señalado).

<sup>12</sup> Cfr. CRUZ PRADOS, A., *Ethos y...*, p. 377 y ss. De otro lado, George SABINE dice de Maquiavelo: “Ningún hombre de su época vio con tanta claridad la dirección que estaba tomando en toda Europa la evolución política. Nadie comprendió mejor que él el arcaísmo de las instituciones que estaban siendo desplazadas y nadie aceptó con mayor facilidad el papel que la fuerza bruta estaba desempeñando en el proceso” (*Historia de la teoría política*, revisada por Thomas Landon Thorson, traducción de Vicente Herrero, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1996, p. 268). La cursiva es mía.



De acuerdo con Arendt, este progresivo alejamiento de la idea de poder respecto de su concepción original –que coincide con su creciente relieve intelectual–, da lugar finalmente a una imagen de dominio o coacción, de la mano, además, de la asunción de modelos productivos en la comprensión de la acción humana<sup>13</sup>. En rigor, esta imagen se remonta a la valoración de determinadas formas de gobierno (la monarquía y la oligarquía) hecha desde la antigüedad griega como formas de dominio del hombre sobre el hombre. Pero, más cercanamente, «deriva de la noción de poder absoluto que acompañó a la aparición de la Nación-Estado soberana europea, cuyos primeros y más importantes portavoces fueron Jean Bodin, en la Francia del siglo XVI y Thomas Hobbes en la Inglaterra del XVII»<sup>14</sup>. Tomando esta misma referencia histórica, Alfredo Cruz Prados señala cómo la centralidad del poder y del Estado determinó la disolución del saber político clásico que encontraba en la política no una aplicación o derivación sino una parte integrante, y además decisiva, del conocimiento práctico y moral<sup>15</sup>. La concentración del poder iniciada a fines de la Edad Media y consolidada con la conformación del Estado moderno (que trajo consigo el monopolio de lo público así como la nivelación de la ciudadanía, preparando el posterior igualitarismo democrático, que de este modo conecta curiosamente con el absolutismo, como se ve además en el énfasis universalista y abstracto del pensamiento político de la Ilustración), tuvo como consecuencia en el plano teórico la reducción de la realidad política al acontecimiento del poder y al Estado como la organización de éste. La fragmentación de lo social en diferentes esferas autónomas –obra del racionalismo moderno– convirtió la política en una esfera más añadida a las otras (la económica, la jurídica, la social, etc.), que incluso la preceden y se valen de ella, despojándola de su función integradora del conjunto y de su vinculación con la plenitud práctica del ser humano. Exigencias de un espíritu analítico que respira, dicho sea de paso, la pretensión matematicista de Descartes, que imprimió en sus herederos la peligrosa prisa por las “ideas claras y distintas”.

<sup>13</sup> Véanse las consecuencias políticas –tecnificación de la sociedad, tecnocracia política, burocracia administrativa, totalitarismo, etc.– de la visión mecanicista de la acción humana propia de la modernidad, que Alasdair McIntyre refiere en su libro *Tras la virtud* (traducción castellana de Amelia Valcárcel, Editorial Crítica, Barcelona, 1987, pp. 111 y ss.).

<sup>14</sup> ARENDT, H., *Crisis de ...*, p. 141.

<sup>15</sup> CRUZ PRADOS, A., *Ethos y...*, pp. 45 y 88-89.

Arendt agrega a su examen histórico sobre la mutación del poder en dominio, una observación que evoca inmediatamente la filosofía social de Max Weber:

*La última y quizá más formidable forma de semejante dominio [es] la burocracia o dominio de un complejo sistema de oficinas en donde no cabe hacer responsables a los hombres, ni a uno ni a los mejores, ni a pocos ni a muchos y que podría ser adecuadamente definida como el dominio de Nadie. (Si, conforme al pensamiento político tradicional, identificamos la tiranía como el Gobierno que no está obligado a dar cuenta de sí mismo, el dominio de Nadie es claramente el más tiránico de todos, dado que no existe precisamente nadie al que pueda preguntarse por lo que se está haciendo)<sup>16</sup>.*

Sin embargo, según se lee en *Los orígenes del totalitarismo*, libro anterior a este análisis, el poder como quintaesencia de lo político tiene un más reciente impulso de carácter económico que cabe situar en el auge del Imperialismo de fines del siglo XIX:

*La resultante introducción del poder como único contenido de la política y de la expansión como su único fin, difícilmente hubiera hallado tan universal aplauso ni hubiese encontrado tan escasa oposición la consiguiente destrucción del cuerpo político de la nación, si no hubiese respondido perfectamente a los deseos ocultos y a las convicciones secretas de las clases económica y socialmente dominantes. La burguesía, durante largo tiempo excluida del Gobierno por la Nación-Estado y por su propia falta de interés en los asuntos públicos, fue políticamente emancipada por el imperialismo<sup>17</sup>.*

<sup>16</sup> ARENDT, H., *Crisis de ...*, p. 141.

<sup>17</sup> ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, traducción de Guillermo Solana, Alianza Editorial, Madrid, 1987, tomo II, pp. 224-225. Por cierto, esta misma versión castellana se halla despojada de considerables erratas en la edición de Taurus, Madrid, 1998.

A propósito, Cruz Prados escribe: «la concentración del poder –llevada a cabo en la primera fase del Estado– y la autonomización de lo social –añadida por el constitucionalismo liberal– eran las dos condiciones esenciales para una economía de mercado libre que pudiera desarrollarse en un amplio espacio. Todo esto respondía a los intereses de la burguesía, en contra de las prerrogativas políticas de la aristocracia y de otras instituciones del orden anterior» (*Ethos y...*, p. 50).

En cualquier caso, la perspectiva histórica que sigue esta autora identifica en semejante idea de poder un estrecho parentesco con las nociones de potencia (*strength*) y violencia (*violence*), con las que ha sido confundida frecuentemente. Al respecto, son conocidas entre los lectores de Arendt las definiciones y distinciones terminológicas desarrolladas en su libro *Crisis de la república*. Allí se confronta, por ejemplo, la índole propiamente individual del concepto de *potencia* respecto de la pluralidad intrínseca del poder. Potencia es “la propiedad inherente a un objeto o persona y pertenece a su carácter, que puede demostrarse a sí mismo en relación con otras cosas o con otras personas, pero es esencialmente independiente de ellos”, se lee en una de estas páginas<sup>18</sup>. El poder no es un atributo físico, como sí lo puede ser la potencia o la fuerza, sino más bien una realidad asociativa. Y, por supuesto, la distinción respecto de la idea de *violencia* es todavía más enfática:

*El poder y la violencia son opuestos; donde uno domina absolutamente falta el otro. La violencia aparece donde el poder está en peligro pero, confiada a su propio impulso, acaba por hacer desaparecer al poder. Esto implica que no es correcto pensar que lo opuesto de la violencia es la no violencia, hablar de un poder no violento constituye en realidad una redundancia. La violencia puede destruir al poder; [pero] es absolutamente incapaz de crearlo”<sup>19</sup>.*

Confundir el poder político con la fuerza o la violencia es, sin embargo, un lugar frecuente en el que han incurrido diversas teorías influyentes en el siglo XX, como el pensamiento socio-político del ya citado Max Weber –el Estado visto como detentador del monopolio de la coacción física legítima-

<sup>18</sup> ARENDT, H., *Crisis de...*, pp. 146-147. Esta confusión del poder con la fuerza, y su sentido implícito de relación mando-obediencia, también está presente en un filósofo neotomista como Jacques Maritain (“el poder es la fuerza mediante la cual se puede obligar a otro a obedecer”, *El hombre y el estado*, traducción de Juan Miguel Palacios, Fundación Humanismo y Democracia y Ediciones Encuentro, Madrid, p. 144).

<sup>19</sup> ARENDT, H., *Crisis de...*, pp. 157-158. Cfr. ARENDT, *La condición...*, p. 225.

ma— y la filosofía del derecho de Hans Kelsen —“el Estado es una organización [...] que regula el uso de la fuerza”<sup>20</sup>.

### 3. La definición de poder

Catorce años antes de *Crisis de la república* (1972), *La condición humana* ya había emprendido la recuperación de este concepto en el marco de una ambiciosa descripción de la actividad humana —que aspiraba a desarrollar una reflexión general sobre el mundo contemporáneo—, cuya jerarquía era coronada precisamente por el *bíos politikós*. En esta obra se estableció, de hecho, la siguiente distinción: “Mientras que [la fuerza —*strength*] es la cualidad natural de un individuo visto en su aislamiento, el poder surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan”<sup>21</sup>. Sin embargo, *Crisis de la república* incorporó unas aclaraciones pertinentes:

*Cuando decimos de alguien que está «en el poder» nos referimos realmente a que alguien tiene un poder de cierto número de personas para actuar en su nombre. En el momento en que el grupo, del que el poder se ha originado (potestas in populo, sin un pueblo o un grupo no hay poder), desaparece, «su poder» también desaparece. En su acepción corriente, cuando hablamos de un «hombre poderoso» o de una «poderosa personalidad», empleamos la palabra «poder» metafóricamente*<sup>22</sup>.

De este modo, la noción de poder en cuestión resulta, de momento al menos, congruente con la idea de *libertad concertada* propia de la corriente denominada *humanismo cívico*, afín al *republicanismo* en el que suele inscribirse a Arendt. Según el humanismo cívico, “cuando los ciudadanos actúan

<sup>20</sup> Citados por NORBERTO BOBBIO, *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, traducción de José F. Fernández Santillán, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 110.

<sup>21</sup> P. 223. Este concepto reaparece posteriormente en *Sobre la revolución* (cf. versión de Pedro Bravo, Alianza Editorial, Madrid, 1988, pp. 179-180) y en *Hombres en tiempos de oscuridad* (cf. p. 33).

<sup>22</sup> ARENDT, H., *Crisis de...*, p. 146. Dice Álvaro D'Ors: “El poder se presenta en forma plural. Esta pluralidad resulta unas veces por delegación derivada de un poder más pleno, y surge otras veces naturalmente, con mayor o menor autonomía” (*Ensayos de teoría política*, EUNSA, Pamplona, 1979, p. 111). Al respecto, Rafael Domingo comenta que “del conjunto de la obra de D'ors puede deducirse que la frontera entre el poder y la fuerza está en la delegabilidad. En efecto, en tanto que el poder es, en esencia, delegado, la fuerza es siempre exclusivamente propia. Decimos que el poder es delegado porque el que manda lo hace, en todo caso, por delegación de alguien que suele mandar sobre él. Así, el «matón» del pueblo tendrá fuerza y no poder propiamente, pues nadie se lo ha delegado. [...] la autonomía del poder [que indica D'ors] no implica ausencia de delegación, sino la no inclusión en un orden lineal o gradual.” (*Teoría de la «Auctoritas»*, EUNSA, Pamplona, 1987, pp. 227-228).

concertadamente, su libertad es poder. [Y ésta es justamente] la esencia de la democracia". El poder aparece, entonces, como "el dinamismo ascendente de una acción solidaria por la que los ciudadanos cooperan libremente para alcanzar el bien general"<sup>23</sup>. Es decir, lo contrario a una democracia vista como sistema de gobierno que, si bien ungido por aprobación popular, de facto impone su mandato desde una posición superior e inapelable. Precisamente, esta es la verticalidad que la autora de *Crisis de la república* –al igual que autores conocidos como Michael Walzer<sup>24</sup>– denuncia y pretende desterrar de lo político. Es imprescindible, por supuesto, un cuerpo administrativo que ordene y brinde solidez al entorno colectivo, en suma, una arquitectónica de la sociedad; pero su estructura descansa al fin y al cabo sobre el asentimiento del pueblo y recibe su sentido de la efectiva concertación popular, según Arendt. Tal construcción no es extrínseca a la voluntad de los ciudadanos, como cabe imaginar de todo Estado concebido por la descendencia ideológica del *Leviatán* hobbesiano.

Puede pensarse que esta provocativa propuesta esconde el anhelo de resucitar el *ágora* de la democracia griega, esto es, invocar un modelo de participación directa impracticable en las condiciones actuales. Es al menos lo que sostiene Philip Pettit,<sup>25</sup> y entiendo que injustamente. Como se ha dicho anteriormente, detrás de estas formulaciones teóricas y de la rememoración de los orígenes de la política, debe percibirse el esperanzado empeño de un redescubrimiento de la razón de ser y el significado primigenios de lo político, más que un esfuerzo por precisar su transferencia al orden aplicativo. Para Arendt, lo político acontece sobre todo en la asamblea, en la confrontación de posiciones, en el conflicto dialógico, un

<sup>23</sup> LLANO, Alejandro, *Humanismo cívico*, Ariel, Barcelona, 2000, pp. 80 y 106. Sobre el republicanismo de Arendt, v. SÁNCHEZ, Cristina, "Hannah Arendt", en VALLESPÍN, F. (ed.), *Historia de la teoría política*, vol. 6, Alianza Editorial, Madrid, 1997.

<sup>24</sup> Cf. WALZER, Michael, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, traducción de Heriberto Rubio, Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 313 y ss.

<sup>25</sup> Cfr. *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, traducción de Toni Domènech, Paidós, Barcelona, Buenos Aires, México, 1999, pp. 25-26. Por lo demás, no puede negarse que los medios informáticos que brinda la tecnología de hoy pueden proveer medios y espacios para una más extendida participación ciudadana.

hecho del que no participan todos efectivamente pero al que todos tienen derecho de una u otra manera. Ello redundaría en un inevitable replanteamiento de la forma de gobierno en una dirección que Arendt no tiene reparos en admitir como revolucionaria, como consta en una entrevista de 1970 recogida en *Crisis de la república*:

*Esta nueva forma de Gobierno es el sistema de consejos que, como sabemos, ha perecido cada vez y en cada lugar, bien directamente por las burocracias de las Naciones-Estados, bien por las maquinarias de partido. [...] La organización espontánea de los sistemas de consejos se verificó en todas las Revoluciones, en la Revolución francesa, con Jefferson en la Revolución americana, en la Comuna de París, en las revoluciones rusas, tras las revoluciones en Alemania y Austria, después del final de la primera guerra mundial y, finalmente, en la Revolución Húngara. [...] Los consejos dicen: queremos participar, queremos discutir, queremos hacer oír en público nuestras voces y queremos tener una posibilidad de determinar la trayectoria política de nuestro país. Como el país es demasiado grande para que todos nosotros nos reunamos y determinemos nuestro destino, necesitamos disponer de cierto número de espacios públicos. La cabina en la que depositamos nuestros sufragios es indiscutiblemente demasiado pequeña porque sólo hay sitio para uno. Los partidos son completamente inservibles; la mayoría de nosotros sólo somos electorado manipulado. Pero si sólo diez de nosotros nos sentamos en torno de una mesa, expresando cada uno nuestra opinión, escuchando cada uno las opiniones de los demás, entonces puede lograrse una formación racional de la opinión a través del intercambio de opiniones. Allí también se torna claro que uno de nosotros está mejor preparado para presentar nuestro punto de vista ante el siguiente consejo superior, donde a su vez ese punto de vista será aclarado, revisado o se revelará erróneo a través de la influencia de otros puntos de vista. [...] De esta manera se hace posible un proceso autoselectivo del que se extraerá en un país una verdadera élite política. Quien no esté interesado en los asuntos públicos tendrá que contentarse con que sean decididos sin él. Pero debe darse la oportunidad a cada persona. En esta dirección veo yo la posibilidad de formar un nuevo concepto del Estado. Un Consejo estatal de este tipo, al que debería ser completamente extraño el principio de la soberanía, resultaría admirablemente conveniente para federaciones de los más variados géneros, especialmente porque en él el poder sería constituido horizontal y no verticalmente<sup>26</sup>.*

<sup>26</sup> Pp. 232-234. El fragmento termina así: "Pero si usted me pregunta ahora qué posibilidades tiene de ser realizado, entonces tengo que decirle: muy escasas, si es que existe alguna. Y si acaso, quizá, al fin y al cabo, tras la próxima revolución."

No obstante, el problema persistente e ineludible en esta teoría es cómo pasar de la instancia comunicativa a la constitución administrativa del poder, a la fluencia real del acto de gobierno<sup>27</sup>. Inconveniente que se agrava cuando, en consonancia con lo anterior, esta pensadora germánica defiende que la red de la vida política, a diferencia del medio familiar o del orden económico, no se urde con las férreas relaciones *mando-obediencia* (*command-obedience relationships*), contra lo que suele pensar el hombre común y contra lo que la filosofía política ha supuesto desde los referidos Hobbes y Maquiavelo<sup>28</sup>. La evidencia del orden jerárquico propio de la *civitas*, que implica aun el reconocimiento del principio de autoridad como elemento sustancial, no impide a esta autora entender la actuación política como una relación fundamentalmente de igualdad, contraria por definición a cualquier vínculo de dominio<sup>29</sup>. La conducta de los ciudadanos con relación a los gobernantes y las leyes constituye, en el fondo, un ejercicio no tanto de

<sup>27</sup> Es el mismo escollo que presenta la propuesta de Habermas sobre el «poder generado comunicativamente». Anota Héctor Guiretti a propósito de esto: “Es razonable que el autor afirme que «la generación de poder comunicativo y la afirmación y empleo del poder administrativo obedecen a lógicas distintas». Lo que Habermas no explica es de qué manera el consenso logrado en la comunicación libre de coacción se convierte, *efectivamente*, en poder, pero sin recurrir a la coacción, y cómo podría el poder administrativo responder a la formación de voluntades surgidas de la comunicación, teniendo en cuenta que responde a una lógica diferente.” GUIRETTI, Héctor, *La izquierda. Usos, abusos, confusiones y precisiones*, Ariel, Barcelona, 2002, p. 90, n. 43.

<sup>28</sup> Al menos, cierto aspecto de la doctrina de Maquiavelo, pues en otro sentido el autor florentino defiende fervorosamente la vida política como conflicto dialógico, como debate de opiniones y concertación desinteresada (cfr. DEL ÁGUILA TEJERINA, Rafael, “Maquiavelo y la teoría política renacentista”, en: VALLESPÍN, Fernando (ed.) *Historia de la teoría política*, Madrid, Alianza Editorial, 1994, vol. 2, p. 110). Sobre el civismo de Maquiavelo, v. VIROLI, Mauricio, *Por amor a la patria. Un ensayo sobre el patriotismo y el nacionalismo*, traducción de Patrick Alfaya MacShane, Acento Editorial, Madrid, 1997.

<sup>29</sup> Arendt reconoce el papel estabilizador de la autoridad en el dominio de los asuntos humanos. Su naturaleza jerárquica le confiere el carácter de una condición a-política de la *praxis* política, cifrada en la concertación, es decir, en el trato igualitario: “Asentada en la piedra angular de los cimientos del pasado, la autoridad brindó al mundo la permanencia y la estabilidad que los humanos necesitan justamente porque son seres mortales, los seres más inestables y triviales que conocemos”; “la autoridad siempre demanda obediencia y por este motivo es corriente que se la confunda con cierta forma de poder y violencia. No obstante, excluye el uso de medios externos de coacción: se usa la fuerza cuando la autoridad fracasa. Por otra parte, autoridad y persuasión son incompatibles, porque la segunda presupone la igualdad y opera a través de un proceso de argumentación. Cuando se utilizan los argumentos, la autoridad permanece en situación latente” (*Entre el pasado y el futuro*, pp. 104 y 102).

Quizás lo que está en juego aquí es, también, la clásica distinción entre *auctoritas* y *potestas* que Álvaro D’Ors pusiera en circulación hace ya varias décadas. Sobre ello, véase la citada publicación de Rafael Domingo, *Teoría de la «auctoritas»*.



obediencia cuanto de *apoyo* (*support*): «Es el apoyo del pueblo el que presta poder a las instituciones de un país y este apoyo no es nada más que la prolongación del asentimiento que, para empezar, determinó la existencia de las leyes», se lee en *Crisis de la república*<sup>30</sup>. En el plano fenoménico el poder vendría a ser, específicamente, la capacidad para decidir sobre lo público, la facultad corporativa de dar eficacia a un querer o voluntad que trata de lo público, pero una capacidad o facultad que reside originalmente en la ciudadanía que conforma la *polis*.

Lo que, ciertamente, Arendt no deja muy claro es cómo opera en realidad este *apoyo* que sustituye a la obediencia en la actuación de la ciudadanía. ¿Acaso es en el fondo apoyo lo que externamente aparece como simple sujeción a unas autoridades establecidas?; ¿cómo se diferencia el apoyo de los *imperativos* que emanan de toda instancia de poder?; ¿el poder es absolutamente irreconciliable con cualquier forma de constricción? Por otra parte, tener que respaldar o adherirse a lo propuesto por el poder en cada momento, tal como parece indicar la idea de *apoyo* –aunque Arendt rechazase el plebiscito cotidiano–, tiene la ventaja de posibilitar la intervención ciudadana en las decisiones sobre lo común, pero también la enorme desventaja, dada su vaguedad, de dejar en suspenso la misma existencia del poder, esto es, volver provisional su legitimidad en función de que se produzca o no el asentimiento popular en cada caso. Por tanto, el riesgo de anular su misma eficacia institucional. Esto aparte de las dificultades prácticas de la realización del consenso ciudadano. En cualquier caso –se vuelve a insistir–, prevalece en esta pensadora la identificación de una meta o un ideal, más que el trazado minucioso de un programa o un método concretos.

De todos modos, no deja de sorprender esta especie de depuración conceptual que Arendt esgrime como un rescate de las creencias políticas grecolatinas (la *isonomía* de la Ciudad-Estado ateniense y la *civitas* como forma de gobierno para los romanos)<sup>31</sup>, en contraste con la tradición moderna que alimenta nuestra comprensión de lo político y que adjudica al poder una connotación esencialmente instrumental, mecánica, e incluso peyorativa. Norberto Bobbio, por ejemplo, explica cómo la recurrente fundación del gobierno sobre elementos extra-políticos como el saber, la fuer-

<sup>30</sup> P. 143.

<sup>31</sup> Cfr. *Crisis de...*, p. 143.



za o la riqueza, determina invariablemente regímenes «que contribuyen conjuntamente a instituir y mantener sociedades de desiguales divididas en sabientes e ignorantes, en fuertes y débiles, y en ricos y pobres. Genéricamente entre superiores e inferiores»<sup>32</sup>. Lo que fundamenta, en verdad, diversos modelos de tiranía y acarrea la difuminación de la noción misma de ciudadanía. Por lo demás, la derivación totalitaria de la identificación de la función política con la autoridad científica es un tópico en la literatura política contemporánea<sup>33</sup>, aparte de una dolorosa experiencia inscrita en la historia reciente.

Pensemos también, en atención al punto de vista del ciudadano común, en la advertencia sobre la función pública como inminente fuente de corrupción, juicio estridente en los últimos decenios de la escena mundial, pero ya anticipada por Locke en su visión tripartita del poder, cuya finalidad era justamente refrenar su desmesura. Con cierta nostalgia, uno de los pasajes de *La condición humana* indica: “Quizá nada en nuestra historia ha tenido tan corta vida como la confianza en el poder”<sup>34</sup>. Lamentación que no persigue sino reparar en que –como sugiere la *Oración fúnebre* de Pericles recogida por Tucídides y en la que se celebra el civismo ateniense– primordialmente el poder expresó la acción en común y la confrontación de ideas como el existir propio de lo político:

*Su desnuda existencia ha bastado para elevar a la acción al más alto rango en la jerarquía de la vida activa y para singularizar el discurso como decisiva distinción entre la vida humana y la animal, acción y discurso que concedieron a la política una dignidad que incluso hoy día ha desaparecido por completo*<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Cfr. *Estado, gobierno y...*, p. 110.

<sup>33</sup> Con relación a la perniciosa confusión moderna entre tecnocracia y política, dice Rafael Domingo interpretando el pensamiento de Álvaro D’Ors: “La función del político es de potestad, la del técnico, de autoridad. [...] Uno es, pues, el técnico que sabe y aconseja, y otro el gobernante que puede mandar la ejecución de uno u otro consejo, en virtud de su prudencia política. El tópico contrario de que son los sabios quienes deben gobernar es un viejo error platónico, principio de todos los totalitarismos. «Si queremos evitar –escribe D’Ors– debemos mantener bien separadas las funciones del sabio y las del gobernante, de forma que ni el sabio pretenda gobernar ni el gobernante pretenda prescindir del consejo, siempre limitativo, del hombre que sabe, y hoy diríamos del técnico». A partir del siglo XVI, sin embargo, con el nacimiento del Estado y de la ciencia tecnológica, el gobernante pretende saber y el científico ansía el poder; realidad que ha quedado gráficamente expresada en la famosa frase de Francisco Bacon: *ipsa scientia est potestas*.” (*Teoría de la «auctoritas»*, pp. 136-138)

<sup>34</sup> P. 227.

<sup>35</sup> *La condición...*, p. 228.

Nada más próximo a las famosas referencias de Aristóteles sobre el mortal como un animal cívico (*zoon politikón*) en función de su capacidad de discurso (*zoon logon echón*)<sup>36</sup>. El poder, en resumen, como reunión de personas y como intercambio de opiniones y búsqueda de acuerdos comunes, en que el lenguaje cobra una participación sustancial, es la manifestación más completa y elevada de la dimensión práctica de la vida humana. Para Arendt, inclusive, su realidad inhiere en lo específico del hombre y crea el ámbito de su perfeccionamiento como tal<sup>37</sup>.

En congruencia con ello, el poder ejercería la función de un factor configurador del entorno humano, es decir, conformaría la ligazón que da vida, sostén, forma y perennidad a la existencia común:

*El poder preserva a la esfera pública y al espacio de aparición y, como tal, es también la sangre vital del artificio humano que, si no es la escena de la acción y del discurso, de la trama de los asuntos humanos y de las relaciones e historias engendradas por ellas, carece de su última raison d'être. [...] Y sin poder, el espacio de aparición en público se desvanece tan rápidamente como los actos y palabras vivos*<sup>38</sup>.

El carácter evanescente de lo estrictamente humano –actuar y hablar, dice Arendt– requiere el contrapeso de una estabilidad que permita su contemplación y la decantación de sus significados, esto es, que permita la orientación y esa cuota de fijeza que el cambiante mundo de lo humano precisa para ser. La oscuridad del futuro se resuelve de alguna manera por medio de las promesas del acto fundacional que levanta una comunidad política:

<sup>36</sup> *Política*, 1253a 2-3 y cfr. 1253a 9-10, traducción de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Alianza Editorial, Madrid, 1998.

<sup>37</sup> Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, menciona también las virtudes cívicas –y en particular el ejercicio del gobierno– como el culmen de la ética, aunque, al igual que el filósofo griego, no como la última instancia perfecta del hombre, situada más bien en el orden de lo trascendente (la contemplación para el Estagirita, el conocimiento de Dios para el Aquinate) (cf. *Comentario a La política de Aristóteles*, traducción de Héctor Velázquez, Universidad Panamericana de México y Universidad de Navarra, Pamplona, 1996, Proemio, pp. 5-6 y 16; y *Suma. teológica*, traducción dirigida por Francisco Barbado Viejo O.P., Editorial Católica, Serie Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1960, I-II q.61 a.5).

<sup>38</sup> *La condición...*, p. 227.

*Los vínculos y las promesas, la reunión y el pacto son los medios por los cuales el poder se conserva; siempre y cuando los hombres logren mantener intacto el poder que brotó de su seno durante el curso de una acción o empresa determinada, puede decirse que se encuentran en pleno proceso de fundación, de constitución de una estructura secular estable que dará albergue, por así decirlo, a su poder colectivo de acción. En la facultad humana de prestar y conservar las promesas, tenemos un elemento de la capacidad del hombre para construir su mundo<sup>39</sup>.*

La promesa es, más que el consentimiento interior, la afirmación pública de una voluntad de permanencia, de adhesión a una comunidad instituida que acogerá nuestro futuro vivir compartido<sup>40</sup>. A partir de entonces, esta promesa primordial, que da lugar a lo político, adquiere para la comunidad respectiva la categoría de una sanción religiosa.

Para esta autora, en definitiva, el poder reside en el pueblo, lo cual se manifiesta dentro de las democracias modernas en que el gobierno se forma cuando “el pueblo faculta a ciertos individuos para representarle, para actuar en su nombre”. De este modo, la pérdida del poder no ocurre sino cuando “el pueblo ha retirado su consentimiento a lo que hacen sus representantes, los funcionarios autorizados y elegidos<sup>41</sup>. En consonancia con ello, Hannah Arendt propone hablar no de justificación del poder sino de legitimidad:

<sup>39</sup> *Sobre la revolución*, pp. 179-180. Bellamente dice un profesor de La Sorbona, Nicolás Grimaldi: “lo que preserva la confianza humana de la contingencia infinita de la libertad, es la promesa. La promesa es el fundamento de la sociedad, el compromiso de no defraudar a los demás en la tarea que uno tiene encomendada. [...] La confianza, pues, tiene como condición de posibilidad el compromiso de la voluntad, o sea, la paradoja de una libertad que decide hacerse tan previsible como si fuera necesaria, es decir, como si no fuera libertad” (Conferencia acerca de la confianza en el mundo político y empresarial, en el Seminario Interdisciplinar “Empresa y Humanismo, valores fundamentales de la vida empresarial”, inédita, Instituto Empresa y Humanismo de la Universidad de Navarra, Pamplona (España), noviembre y diciembre de 1999).

<sup>40</sup> “En otras palabras, el contrato mutuo que constituye el poder por medio de promesas contiene *in nuce* tanto el principio republicano, según el cual el poder reside en el pueblo y donde el «sometimiento mutuo» hace del gobierno un absurdo —«si los ciudadanos son gobernantes, entonces ¿quiénes son los gobernados?»— como el principio federal de una «comunidad por multiplicación» [...], según el cual los cuerpos políticos constituidos pueden combinarse y entrar a formar parte de alianzas duraderas sin que, por eso, pierdan su identidad” (*Sobre la revolución*, pp. 175-176).

En opinión de Cristina Sánchez, estas observaciones de signo contractual sobre la fundación y continuidad del estamento político, no dan pie a ninguna teoría contractualista en esta autora («Hannah Arendt», p. 166).

<sup>41</sup> *Crisis de...*, p. 224.

*El poder surge allí donde las personas se juntan y actúan concertadamente, pero deriva su legitimidad de la reunión inicial más que de cualquier acción que pueda seguir a ésta. La legitimidad, cuando se ve desafiada, se basa en una apelación al pasado mientras que la justificación se refiere a un fin que se encuentra en el futuro<sup>42</sup>.*

Sólo en las dictaduras o los totalitarismos es indispensable la justificación del mandato. Irresistiblemente, estas puntualizaciones traen a colación el trasfondo jurídico-político de la reciente crisis de gobierno en Venezuela, en la cual un presidente elegido democráticamente ha dejado de contar con el respaldo de buena parte de la población que, más bien, pide públicamente su destitución.

#### 4. *El poder como fin, y el límite del poder*

De otro lado, la radicalidad con que el poder se presenta bajo este enfoque –es decir, su incardinación interrelacional– desautoriza a tratarlo en términos de medio destinado a un fin. El poder, como factor nuclear de lo político en el sentido clásico republicano y no en el moderno, no es un simple mecanismo o proceso, como sí lo pueden ser los recursos de que pueda valerse, sino más bien un fin en sí mismo. Arendt se apresura a explicarlo:

*Los Gobiernos realizan políticas y emplean su poder para lograr objetivos prescritos. Pero la estructura del poder en sí mismo precede y sobrevive a todos los objetos, de forma que el poder, lejos de constituir los medios para un fin, es realmente la verdadera condición que permite a un grupo de personas pensar y actuar en términos de categorías medios-fin. Y como el Gobierno es esencialmente poder organizado e institucionalizado, la pregunta «¿cuál es el fin del Gobierno?», tampoco tiene mucho sentido. La respuesta será, o bien la que cabría dar por sentada –permitir a los hombres vivir juntos– o bien peligrosamente utópica –promover la felicidad, o realizar una sociedad sin clases o cualquier otro ideal*

<sup>42</sup> *Crisis de...*, p. 154. "Esto es precisamente lo que nos demuestra el éxito de la revolución americana: en ella los Padres Fundadores crearon un nuevo cuerpo político sin violencia, y esta fundación estaba basada en la promesa mutua y en la deliberación en común" (SÁNCHEZ, C. "Hannah Arendt", p. 185).

*no político, que si se examinara seriamente se advertiría que sólo podía conducir a algún tipo de tiranía*<sup>43</sup>.

El poder es un fin en sí en la misma medida en que representa la plenitud de la acción humana en su despliegue; y, por su parte, la acción –categoría vertebral en la doctrina arendtiana– está lejos de ser un instrumento o un medio, puesto que no es propiamente ni trabajo productivo (orden apolítico) ni práctica de la violencia (orden contra-político). En ello se aproxima a la acción entendida como inmanente, por oposición a transeúnte, en la ética aristotélica<sup>44</sup>.

Una última cuestión. Si el poder ostenta una naturaleza cooperativa, cabría temer que la concertación popular cobre un peso excesivo sobre el parecer individual, lo que, eventualmente, podría convertirse en el enfrentamiento de todos contra uno<sup>45</sup>. De este modo, surgiría la posibilidad del gobierno ilimitado de la ciudadanía, que hace tiempo Alexis de Tocqueville denominó *tiranía de las mayorías*, fijándose en los riesgos de la expansión de la democracia igualitaria en los Estados Unidos de América del siglo XIX<sup>46</sup>. Contra esta posibilidad, Arendt menciona el papel de las leyes como mecanismo de control y contención que evitaría la arbitrariedad del gobernante preservando el orden democrático. Reconoce, inclusive, la importancia de la Constitución como instrumento de defensa de las minorías opositoras<sup>47</sup>.

<sup>43</sup> *Crisis de...*, pp. 153-154.

<sup>44</sup> Y no hay discusión acerca de la superioridad de la primera respecto de la segunda (cf. *Ética a Nicómaco*, traducción de Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1998, I, 1, pp. 131-132).

<sup>45</sup> ARENDT, H., *De la historia a la acción*, traducción de Fina Birulés, Paidós e Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, Buenos Aires, México, 1995, pp. 165-166.

<sup>46</sup> Cfr. *La democracia en América*, edición y traducción de Eduardo Nolla, Aguilar, Madrid, 1989, tomo II, pp. 388 y ss.

<sup>47</sup> “[...] el principio de la mayoría es inherente a todo proceso decisorio y, por tanto, está presente en todas las formas de gobierno [...]. Sólo cuando la mayoría, después de que se ha aprobado una decisión, procede a liquidar políticamente y, en casos extremos, físicamente a la minoría opositora, el expediente técnico de la decisión mayoritaria degenera en el gobierno de la mayoría. Estas decisiones, sin duda, pueden interpretarse como expresiones de la voluntad, y nadie puede dudar de que, dadas las condiciones actuales de la igualdad política, presentan y representan la cambiante política de una nación. Lo que importa, sin embargo, es que, en la forma republicana de gobierno, tales decisiones son adoptadas y la vida es conducida dentro del esquema y de acuerdo a las regulaciones de una constitución, la cual, a su vez, no es expresión de una voluntad nacional ni está sometida a la voluntad de una mayoría en mayor medida que un edificio es la expresión de la voluntad de un arquitecto, o está sometido a la voluntad de sus habitantes” (*Sobre la revolución*, pp. 167-168).

Sin embargo, esta autora agrega enseguida que la predominancia de la ley tiene la contrapartida de restarle eficacia y potencia al poder contra el cual se blande. La diferencia de origen entre la ley y el poder –una fuente suprema y trascendente para la primera, y un certamen de voluntades particulares para la segunda– coloca a ambos elementos en dos planos distintos<sup>48</sup>. Esta cuestión es relevante, más aún si se considera que, según Arendt, las llamadas democracias modernas han devenido sistemas de gobierno representativos en los que la participación ciudadana se ha restringido al sufragio electoral y los partidos han asumido soberanamente su rol de portavoces de la voluntad popular, encubriendo de este modo sistemas no formal pero sí materialmente despóticos, lo que supone un riesgo para el ejercicio auténtico del poder. Situación ésta que, importa destacarlo, permite detectar otra de las anomalías de la incipiente democracia latinoamericana: en nuestras elecciones presidenciales solemos elegir *entre* candidatos, pero raras veces elegimos *a* los candidatos.

Su tratado *Sobre la revolución* proporciona un argumento al respecto:

*El poder, contrariamente a lo que podríamos pensar, no puede ser contrarrestado, al menos de modo efectivo, mediante leyes, ya que el llamado poder que detenta el gobernante en el gobierno constitucional, limitado y legítimo, no es en realidad poder, sino violencia, es la fuerza multiplicada del único que ha monopolizado el poder de la mayoría. [En tal caso, aunque la ley deba imponer sus limitaciones a un poder semejante, en rigor] la única forma de detener al poder y mantenerlo, no*

<sup>48</sup> Acerca de ello, *Sobre la revolución* ofrece un fragmento sugerente: “Sin duda, las leyes debían su existencia al poder real del pueblo y a sus representantes en las legislaturas; pero estos hombres no podían representar al mismo tiempo la fuente suprema de la que debían derivarse estas leyes a fin de imponerse y ser válidas para todos, las mayorías y las minorías, las generaciones presentes y las futuras. De aquí que la auténtica tarea de dictar un nuevo Derecho al país, que incorporase ante las generaciones futuras la «norma superior» que confiere validez a todas las leyes hechas por el hombre, llevó a primer plano, en América no menos que en Francia, la necesidad de un absoluto; la sola razón por la cual tal necesidad no condujo a los hombres de la Revolución americana a cometer los mismos absurdos en que incurrieron los hombres de la Revolución Francesa, y especialmente Robespierre, consistió en que los primeros distinguieron neta e inequívocamente entre el origen del poder, que brota desde abajo, del «arraigo espontáneo» del pueblo, y la fuente de la ley, cuyo puesto está «arriba», en alguna región más elevada y trascendente” (pp. 188-189).

*obstante, intacto es mediante el poder, de tal forma que el principio de la separación de poderes no sólo proporciona una garantía contra la monopolización del poder por una parte del gobierno, sino que realmente implanta, en el seno del gobierno, una especie de mecanismo que genera constantemente nuevo poder, sin que, no obstante, sea capaz de expandirse y crecer desmesuradamente en detrimento de los restantes centros y fuentes de poder*<sup>49</sup>.

Hannah Arendt aplaude la separación de poderes propuesta lejanamente por Montesquieu como una solución que reflejaría no otra cosa, por cierto, que la misma necesidad natural de la medida y el equilibrio como secreto de toda virtud (un criterio que recuerda, de nuevo, el espíritu aristotélico). Si quedara concentrado en una sola instancia, el poder político tendería a autodestruirse en la medida en que, solitario, no reflejaría su propia peculiaridad: su sustrato plural, su raíz en la acción común que es el corazón de la vida política. La misma Arendt había escrito antes de *Sobre la revolución* (1965):

*Porque el poder, como la acción, es ilimitado; carece de limitación física en la naturaleza humana, en la existencia corporal del hombre, como la fuerza. Su única limitación es la existencia de otras personas, pero dicha limitación no es accidental, porque el poder humano corresponde a la condición de la pluralidad para comenzar. Por la misma razón, el poder puede dividirse sin aminorarlo, y la acción recíproca de poderes con su contrapeso y equilibrio es incluso propensa a generar más poder, al menos mientras dicha acción recíproca sigue viva y no termina estancándose*<sup>50</sup>.

Texto que culmina con una sentencia contundente: “la aspiración hacia la omnipotencia siempre implica –aparte de su utópica *hybris*– la destrucción de la pluralidad”.

<sup>49</sup> P. 154.

<sup>50</sup> *La condición...*, p. 224.

## 5. Conclusión

El poder político en Hannah Arendt significa, concisamente, no sólo la implementación y la actualidad de la pluralidad, o la plasmación formal y perdurable de lo público, sino también la continuidad y la vigorización de la unidad ciudadana –por medio, como dice ella, de la acción común y el discurso–, cuyo retiro equivaldría automáticamente a la desaparición del poder y a su sustitución por una simple función protectoral, una fuerza intimidante o una violencia restrictiva que, aunque ocasionalmente pudieran buscar el bien del conjunto –como fue el caso de los tiranos buenos de la Grecia antigua–, nunca serían realidades políticas *strictu sensu*.

El poder, en última instancia, implica unidad, comunicación, una “fuerza” social alerta y activa, tal vez como la que en el Perú irrumpió hace poco para derrocar de una manera casi limpia y pacífica un sistema dictatorial corrupto que imperó a lo largo de los años noventa; acción cívica que, pasada la tormenta y en el contexto de nuevas adversidades, no debería claudicar. La política, en suma, no pertenece primariamente a los *políticos*, sino a todos nosotros, los ciudadanos. 🐼