

HABERMAS Y EL CONCEPTO DE PODER
EN LA OBRA DE ARENDT

Charles D. Kenney

El autor discute en este trabajo la interpretación que J. Habermas ofrece del concepto de poder de H. Arendt. La primera parte presenta sucintamente los elementos centrales de dicho concepto; la segunda aborda algunos problemas en la presentación habermasiana del mismo; la tercera y última parte desarrolla una extensa crítica de algunos malentendidos fundamentales que subyacen a la interpretación de Habermas del concepto arendtiano de poder.

["Habermas and the Concept of Power in Hannah Arendt's Thought"]. The A. discusses in this paper J. Habermas' interpretation of H. Arendt's concept of power. The first part briefly offers the main elements of the aforementioned concept; the second examines some problems in the Habermasian exposition of the same; the third and last part develops an extensive critique on some of the essential misunderstandings that underlie Habermas' interpretation of Arendt's concept of power.
(Transl. by Rizo-Patrón).

En un ensayo sobre el concepto de poder de Hannah Arendt publicado poco antes de su muerte en 1975, Jürgen Habermas comparó dicho concepto con los de Max Weber y Talcott Parsons.¹ Habermas presenta el concepto de poder de Arendt desde el punto de vista de su propia teoría de la acción comunicativa y ofrece una crítica aparentemente penetrante y perceptiva de lo que considera las deficiencias más importantes de la perspectiva de Arendt. Sin embargo en esta tarea, pienso que Habermas ha malinterpretado fundamentalmente algunos de sus conceptos de Arendt y que, en general, la lectura que hace de Arendt es inadecuada. En el presente artículo, espero mostrar el por qué esto es así.

En primer lugar paso a resumir brevemente los elementos claves del concepto de poder de Arendt. Luego deseo comentar algunas de las apreciaciones inadecuadas en la presentación de Habermas del pensamiento de Arendt, antes de evaluar algo más extensivamente la crítica sustancial de la obra de Arendt. Aunque no considero que el concepto de poder de Arendt sea intachable, en este texto limitaré mi atención a algunos problemas de la interpretación y crítica habermasianas del pensamiento de ésta.

I. *El concepto de poder en los escritos de Hannah Arendt*

En su libro *The Human Condition*, Arendt introduce el concepto de poder en el contexto de su discusión sobre la acción y la relación con el espacio de aparición en el cual la acción tiene lugar. El poder está ligado

1. "Hannah Arendt: On the Concept of Power (1976)", en Habermas, *Philosophical-political Profiles*, trad. F.G. Lawrence, Cambridge, 1983, pp. 171-187.

íntimamente a lo político y a la condición humana que da lugar a la acción política: la pluralidad. “La pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos iguales, es decir humanos, de modo tal que nadie es igual a nadie que haya vivido, vive o vivirá”².

Según Arendt, el espacio de aparición llega a existir cuando las personas están juntas en la manera de la acción y el discurso; su existencia es anterior, por lo tanto, a la organización formal del espacio público. Más que un escenario en el cual unos actores aparecen ante una mayoría de espectadores, es el espacio que existe entre quienes actúan y hablan, entre quienes son a la vez actores y espectadores y es también aquello que tienen en común.

Desde el punto de vista de Arendt, este espacio no siempre existe; y cuando existe no lo habitan todos, y nadie puede habitarlo todo el tiempo. Si el espacio de aparición nace con la acción, muere también con el cese de la acción. La acción cesa cuando las personas son dispersadas de tal forma que la interacción es imposible, limitada en tal medida que el espacio entre ellas desaparece y con éste la posibilidad de movimiento, o cuando sus actividades se limitan a aquellas que no revelan su pluralidad —cuando en vez de actuar, se limitan a laborar, trabajar o simplemente tener un comportamiento predecible.

El poder, nos dice Arendt, tiene su fuente en la capacidad humana de actuar, que en el contexto de la pluralidad, es un actuar en concierto³. Toda organización depende del poder como fuente de vitalidad; la pérdida de poder debilita la organización y la ausencia de poder implica su muerte. Esto es especialmente importante en el caso de las comunidades políticas; sin embargo, todas las organizaciones que existen para propósitos de habla y acción deben ser consideradas como políticas en este sentido. El poder es lo que mantiene en existencia el espacio público de aparición.

Arendt destaca en varias ocasiones el carácter potencial del poder y el espacio de aparición: tanto la *dynamis* griega, como la *potentia* latina serían indicadores de ello. Así, el poder existe sólo en su realización: y

2. Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, 1958, p.8. El concepto de poder es discutido principalmente en la páginas 177-186.

3. *Ibid.*, p. 214 y p. 220.

no puede almacenarse ni medirse adecuadamente ni materializarse por completo. El poder depende de la acción concertada momentáneamente de las personas iguales y diferentes y por lo tanto no puede ser poseído como un objeto. La omnipotencia es imposible, y la aspiración hacia la omnipotencia necesariamente implica la intención de destruir la pluralidad humana⁴.

Mientras que en este primer texto, Arendt concluye que el poder es relativamente independiente de los factores materiales tales como número de personas e instrumentos o medios, en textos subsecuentes el poder se caracteriza por depender radicalmente de por lo menos uno de estos factores "materiales": la cantidad de personas. "...la fuerza de la opinión, esto es, el poder de gobierno, depende de las cantidades; está en proporción al número con el que está asociado"⁵. Lo que es por supuesto importante aquí no son únicamente las cantidades puras, sino el número de personas que actúan en concierto en un contexto específico. No es del todo imposible, desde el punto de vista de Arendt, para una pequeña minoría dominar a la mayoría. Todo lo que se necesita es la inacción, —y así la impotencia— de la mayoría. Mientras los muchos permanecen pasivos, su potencial de poder permanece inactivo, y un pequeño grupo que actúa en conjunto puede ejercer con facilidad una mayor cantidad de poder que la mayoría.

"Las cantidades", por su parte, se distinguen nítidamente de los "instrumentos" o los "medios", de los que el poder continúa siendo considerado relativamente independiente. Esta distinción es un elemento clave en la distinción más importante de Arendt entre el poder y la violencia. "En efecto", escribe, "una de las distinciones más evidentes entre el poder y la violencia es que el poder siempre necesita de cantidades, mientras que la violencia llega a un punto en que puede manejarse sin ellas debido a que depende de los instrumentos"⁶. Al distinguir la violencia del poder (y otros fenómenos emparentados), Arendt destaca nuevamente el "carácter instrumental" de la

-
4. Es más interesante comparar esto con el desarrollo del concepto de poder de Michel Foucault. Ver en especial "The Subject and Power" (el sujeto y el poder) en Dreyfus y Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, 1982, pp. 209-226.
 5. Arendt, *On Violence*, New York, 1970, p. 41, Arendt cita a James Madison, *The Federalist*, N° 49.
 6. *Ibid.*, pp. 41-42.

violencia, refiriéndose tanto a su dependencia respecto de los implementos o instrumentos, cuanto al hecho de que la acción violenta es una actividad instrumental, regulada por la categoría de medio-fin⁷.

Distinguiéndose de esta forma, la violencia y el poder permanecen en una curiosa relación una con el otro, una relación con frecuencia tan comentada como mal interpretada. Desde el punto de vista de Arendt, la violencia y el poder en la política son esencialmente opuestos: “donde uno gobierna de manera absoluta, el otro está ausente...La violencia puede destruir el poder; ésta es totalmente incapaz de crear poder”⁸. Asimismo, mientras la violencia es frecuentemente usada cuando el poder es débil o está en peligro de ser perdido, la sustitución de la violencia por el poder es generalmente contra-productiva, generando incluso mayor impotencia. En este contexto, Arendt comenta el descubrimiento de Montesquieu que considera la tiranía, que se basa en el aislamiento del tirano respecto de sus sujetos y de los sujetos entre ellos debido al temor, como la forma más violenta y la menos poderosa de gobierno⁹. Esto se debe precisamente a que de esta manera la tiranía contradice la condición humana de la pluralidad, que impide el desarrollo del poder y siembra las semillas de su propia destrucción¹⁰.

Con este breve resumen de los conceptos de Arendt, abordemos ahora la presentación de Habermas del pensamiento arendtiano.

II. *Algunos problemas en la presentación de Habermas del pensamiento de Arendt*

La visión que ofrece Habermas de las ideas de Arendt es evidentemente desbalanceada. A veces se trata de una presentación clara y penetrante de los temas centrales del pensamiento de Arendt. Las comparaciones con Weber y Parsons contribuyen particularmente a delinear lo que de específico y

7. *Ibid.*, p. 4 y p. 46.

8. *Ibid.*, p. 56.

9. *Ibid.*, p. 41.

10. He discutido la utilidad de estas distinciones en el análisis y diferenciación de los movimientos sociales populares y los movimientos armados en el Perú contemporáneo, en “Violencia y Poder”, en *Páginas*, Vol. XIII, No. 91, pp. 27-41, Lima 1988.

penetrante tiene la teoría del poder de Arendt. Al mismo tiempo, la reconstrucción de Habermas “se podría afirmar, contiene más el pensamiento de Habermas que el de Arendt”, según lo sostiene David Luban. Efectivamente Luban afirma que Habermas sustituye la comunicación por la acción en las definiciones de Arendt, confundiendo así una serie de importantes distinciones arendtianas. Asimismo Fred Dallmayr observa como esta confusión conduce a Habermas a relacionar a Arendt con las posiciones “que ella se ha empeñado en criticar”¹¹. Me gustaría mencionar otros dos problemas, no mencionados por estos autores, antes de enfrentar la crítica sustantiva de Habermas.

Al principio de su artículo, Habermas contrasta el concepto de poder de Weber con el de Arendt en los siguientes términos: mientras el concepto de Weber consiste esencialmente en la imposición de una voluntad sobre otra, Arendt entiende el poder como el actuar en concierto. De acuerdo a Habermas, mientras Weber denomina poder al disponer de los medios adecuados a través de los cuales un agente racional con un propósito “puede coaccionar a un sujeto capaz de decisión (ya sea mediante la amenaza de sanción, mediante la persuasión, o mediante la manipulación hábil de las alternativas para la acción)... Hannah Arendt reserva para ello el término violencia”¹².

Esto es del todo erróneo. Hemos visto ya que para Arendt el término “violencia” se restringe al uso de las armas —los implementos— y no debe ser aplicado a cualquier tipo de manipulación, menos aun a la persuasión de otros. De hecho, la persuasión, según Arendt, es “la forma política típica de colectividades en las que unos conversan con otros” y tiene que ver con el poder como acción concertada¹³. Además la coacción, —en la forma de

11. Luban, David, “Ond Habermas On Arendt On Power: en *Philosophy and Social Criticism*, N° 68, Primavera de 1979, pp. 81-95.

Dallmayr, Fred “Pluralism Old and New: Foucault on Power” en *Polis and Praxis*, Cambridge, 1984, pp. 77-103. Ambos autores comentan sobre Habermas “el concepto dialógico del discurso político, orientado hacia la verdad” (Luban) y su “reducción de la política hacia la cognición” (Dallmayr) como lo que lo separa de Arendt.

12. Habermas, *op. cit.* p. 171.

13. Arendt, “The Crisis in Culture”, en *Between past and Future*, New York, 1968, p. 222.

sanciones o manipulación— no puede ser identificada claramente con la violencia, ni puede ser excluida del concepto de poder. Como lo comenta Arendt, “un gobierno de la mayoría, sin restricciones legales —es decir, una democracia sin constitución— puede ser excelente en la supresión de los derechos de las minorías y muy efectivo en sofocar la disidencia sin uso alguno de violencia”¹⁴.

Un segundo punto que merece ser discutido es la afirmación curiosa de Habermas según la cual el “enfático concepto (arendtiano) de praxis es más marxista que aristotélico; Marx lo denominó actividad crítico revolucionaria”¹⁵. Es posible que Habermas proponga esto como un cumplido, sin embargo pone en evidencia importantes confusiones.

Si bien es cierto que Arendt tenía gran respecto por Marx y nunca quiso ser considerada entre los ex y anti-marxistas de su época, también lo criticó severamente y enfatizó un número de desacuerdos muy importantes. El punto central de su crítica es la idea de que Marx, en el desarrollo de su concepto de *praxis*, incurre en una reducción doble. En primer lugar, Marx ignora la fundamental distinción de Aristóteles, entre *praxis* y *poesis*, actuar y hacer, reduciendo la acción a la producción (de la historia). Y en segundo lugar, Marx reduce posteriormente el concepto de la praxis como producción al de labor, es decir “el metabolismo del hombre con la naturaleza”¹⁶. Por un lado, estas reducciones tienden a oscurecer las características distintivas de la *praxis* tan importantes desde el punto de vista de Arendt. Y por otro lado, el *telos* marxista parece eliminar el estado, el espacio público y, con ellos, la actividad política verdadera —esto es, la praxis, o la acción en el esquema de Arendt. Incluso si se está en desacuerdo con su interpretación de Marx, es difícil ver cómo su concepción de la praxis puede ser considerada marxista¹⁷.

14. Arendt, *On Violence*, *op. cit.*, p. 42.

15. Habermas, *op. cit.* p. 177

16. Arendt, *The Human Condition*, *op. cit.* pp. 79-135.

17. De hecho muchos estarán en desacuerdo. Richard Bernstein, por ejemplo, considera que “su lectura e interpretación de Marx está errada y es una gran distorsión” aunque también considera que “sin embargo ella enfatiza los problemas cruciales que deben ser confrontados por cualquiera que quiere leer a Marx y al marxismo seriamente”. Ver “Reconsiderando lo Social y lo Político (Rethinking the Social and the Political) en *Philisophical Profiles*, Philadelphia, 1986, pp. 247-248.

En un libro reciente, Habermas menciona por lo menos tres distintos y, finalmente, irreconciliables significados del término “praxis” en Marx: el metabolismo con la naturaleza, producción y la actividad crítico-revolucionaria¹⁸. El paralelo con la propia presentación de Arendt de la *vita activa* como incluyendo la labor, el trabajo y la acción es notable. De ello se infiere, sin embargo que, mientras se puede afirmar que el concepto arendtiano de la *vita activa*, con sus claras diferenciaciones internas entre los diferentes tipos de actividad, es en algún sentido comparable al concepto de praxis bastante indiferenciado pero variado de Marx, no es el caso que la idea de praxis de Marx sea similar a la de Arendt. Tampoco es el caso que la actividad crítico-revolucionaria que explicita —aunque no necesariamente— incluye la violencia, sea igual al concepto de praxis de Arendt, de la que la violencia está explícitamente excluida¹⁹.

Habiendo clarificado estos dos puntos de interpretación, enfrentemos ahora la crítica habermasiana de Arendt.

III. *La Crítica de Habermas de H. Arendt*

1. Habermas inicia su crítica de Arendt considerando un punto que es absolutamente central para la interpretación de su pensamiento: la naturaleza de sus distinciones conceptuales y su validez y utilidad para el análisis de la sociedad moderna, Habermas es uno de muchos críticos que considera que sus distinciones conceptuales son excesivamente radicales, anacrónicas, utópicas, etc²⁰. Analicemos más de cerca este problema.

18. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge, 1987, pp. 64-67, 79.

19. Ver Arendt, *The Human Condition*, pp. 45-50 y 239; *On Revolution*, New York, 1965, pp. 18-19, “Tradition and the Modern Age”, en *Between Past and Future*, op. cit, pp. 22-23.

20. Mientras que Richard Bernstein es uno de aquellos que comparte algunos de los elementos sustanciales de la crítica de Habermas, su lectura de Arendt es mucho más perceptiva: “Incluso si, como espero demostrar, su distinción categórica de lo social y lo político es insostenible y no resiste el escrutinio crítico, existe algo extremadamente importante en lo que ella enfatiza... Y su versión de la política de establece como una instancia crítica para juzgar lo que hoy se denomina política. En contraposición a aquellos que sostienen que su concepción de la política es

Habermas critica las “dicotomías conceptuales rígidas” de Arendt como inaplicables a los estados y sociedades modernas. Por ejemplo, la distinción conceptual entre lo público y lo privado, que surge a partir de su comprensión de la distinción entre la *polis* y el *oikos* griego, no le permite observar (según Habermas) la nueva relación entre el estado y la economía asociada con el crecimiento del capitalismo, excepto como “un indicador de la patología, de la confusión perjudicial”²¹. Habermas juzga de la siguiente manera lo que el considera el paradigma de Arendt:

“Un estado exonerado del manejo administrativo de los asuntos sociales, una política libre de todos los problemas de política social, una institucionalización de la libertad pública que es independiente de la organización del bienestar, y la formación radicalmente democrática de un consenso que pone un límite a la represión social —ello no es un camino concebible para sociedad moderna alguna”²².

Ciertamente es posible leer a Arendt de manera tal que se lleguen a estas conclusiones (e indudablemente se podrían citar muchos textos en tal sentido) pero no considero que dicha lectura sea la mejor o la más consistente. En por lo menos un texto, Arendt advierte explícitamente el peligro de ser interpretada de esta manera. Así, después de hacer las distinciones conceptuales entre la violencia y el poder, escribe: “quizás no sea superfluo añadir que estas distinciones, aunque no sean en modo alguno arbitrarias, difícilmente corresponden a compartimientos estancos en el mundo real, aunque se originen en él [...] Además, como veremos, nada es más común que la combinación de violencia y de poder, nada menos frecuente que encontrarlos en su forma pura, vale decir, extrema...”²³.

Considero que esta advertencia es esencial para una lectura adecuada de las distinciones conceptuales de Arendt en general, tales como aquellas entre labor, trabajo y acción; entre el pensamiento, la voluntad y el juicio;

“romántica” y no tiene relevancia para nuestra situación contemporánea, sostengo justamente lo contrario. No es sorprendente que *The Human Condition* (*La Condición Humana*) fue un libro que inspiró a muchos de aquellos que participaron en los etapas iniciales del movimiento por los derechos civiles en América” *Op. Cit.*, p. 246.

21. Habermas, *op. cit.* p. 178

22. *Ibid.*, pp. 178-179.

23. Arendt, *On Violence*, *op. cit.* pp. 46-47.

lo social y lo político; lo privado y lo público, etc. En ningún caso éstas son consideradas como correspondiendo con “compartimientos estancos en el mundo real”. Más bien, ellas son utilizados en el análisis de fenómenos complejos y multifacéticos, distinguiendo las facetas conforme a las distinciones empleadas²⁴.

Que este es el modo en que la propia Arendt entendió la naturaleza de sus distinciones, resulta muy claro si nos atenemos al uso que hace de ellas. Por ejemplo, aunque cuidadosamente distingue entre violencia y poder en los asuntos políticos, nunca vaciló en referirse a ambas dimensiones cuando evaluaba conflictos bélicos reales. Mientras algunos podrían suponer que en tales conflictos Arendt podría ver sólo la violencia, es el caso que ella considera que tanto el poder como la violencia juegan roles importantes²⁵. O nuevamente, al distinguir lo político de las otras dimensiones esenciales de la vida activa, Arendt no quiere decir con esto que existe una correspondencia neta entre ello y “la política” como una actividad especializada de políticos profesionales. De otro modo, su afirmación que “una organización, ya sea de científicos que han rechazado la política o de políticos es siempre una institución política”²⁶, resultaría ininteligible. En el mismo sentido, mientras la distinción entre el trabajo y la labor es una de las más importantes, Arendt todavía puede referirse a los “procesos de trabajo que se llevan a cabo bajo la forma de la labor”²⁷.

Este punto es de extrema importancia. Considero que, de hecho, la tendencia de describir a Arendt como “romántica” y “no realista” se debe principalmente a malas interpretaciones como la de Habermas. Cuando Arendt crítica la época moderna, no supone que simplemente se pueda desmodernizar nuestro mundo y retornar a la *polis* griega (como si ello fuera deseable —como mujer, Arendt era bastante conciente de lo poco que el mundo griego, como tal, tenía que ofrecerle). Lo que buscaba era formular una crítica a lo que ella consideraba el peor rasgo de la modernidad: la pérdida del espacio público, de la acción en la esfera pública. Esta crítica puede ser llevada

24. Ver la presentación de Bernstein del punto de vista de Arendt en torno a esta cuestión y sus comentarios críticos en *op.cit.* pp. 250 y ss.

25. Arendt, *loc. cit.*, pp. 48-51.

26. Arendt, *The Human Condition*, *op. cit.* p. 271, n.26.

27. *Ibid.*, p. 146.

a cabo con éxito sólo si las distinciones empleadas son entendidas como distinciones conceptuales que corresponden a una dinámica muy compleja de las diversas dimensiones de la actividad humana y no son convertidas en taxonomías para la clasificación de fenómenos ambiguos y polivalentes en categorías monofacéticas. Visto así, el problema de la modernidad es que si bien en la política —como en otros fenómenos— “lo político” no ha cesado de existir, ha sido reducido y subordinado a “lo social” y a los requerimientos del “proceso vital”. Esta crítica resulta totalmente ininteligible para cualquiera que lee a Arendt como lo hace aparentemente Habermas, sin comprender el tipo de distinciones que emplea.

2. Uno de los ámbitos en que Habermas considera que las “dicotomías conceptuales rígidas” de Arendt no funcionan, es aquel de la competición estratégica por el poder político. Según él, la acción estratégica se subsume en la acción instrumental, en Arendt. Propone entonces que las acciones estratégica y comunicativa sean clasificadas como actividades sociales al interior de la esfera política y excluidas de la acción instrumental en tanto ésta puede constituir una actividad asocial. Estas consideraciones en tal lectura de Arendt plantean muchos problemas²⁸.

En primer lugar, Arendt no concibe ni el trabajo (actividad instrumental) ni la labor como estrictamente asociales: proponiendo que los seres humanos, como muchos otros animales, son seres sociales, sus diferentes actividades se llevan cabo con frecuencia en sociedad. Su punto de vista, más bien, es que sólo en la acción política nos encontramos plenamente en nuestra condición de ‘pluralidad’. Asociado a la actividad instrumental esencial, la fabricación, encontramos también un tipo de espacio público: el mercado. Sin embargo en el mercado, la identidad de los fabricantes sólo se revela de modo oscuro a través de sus productos, sin ser completamente iluminados por el discurso que acompaña a la acción.

Es en este sentido que la actividad estrictamente estratégica puede ser localizada correctamente fuera de la esfera política, a pesar de que de hecho no está ausente de la política tal y como en términos generales se entiende y se practica. Aunque la actividad estratégica es social en el sentido en que se lleva a cabo entre los sujetos, su característica principal es que reduce otros sujetos a la condición de meros objetos (con voluntades), tratándolos

28. Habermas, *op. cit.*, pp. 179-181.

instrumentalmente más que intersubjetivamente. Este modo de relación con otros tiende a negar la condición humana de la pluralidad: los otros pierden su condición de *Alter* cuando son considerados como objetos.

Es muy importante señalar que Habermas por su lado llega a la misma conclusión en sus obras más recientes, en las que también resume la acción estratégica bajo la categoría de la acción teleológica o instrumental²⁹.

Por otro lado, uno de los rasgos propios de la acción política desde el punto de vista de Arendt es su carácter *agonal*, o competitivo. Una lectura de Arendt que contraste su punto de vista sobre la política como “cooperativo” o “consensual”, con otros como puntos de vista “competitivos”, puede —en este sentido— ser engañosa. El hecho que la lucha y la competencia no deban ser excluidas de lo político es una de las razones que la llevan a considerar “el valor como virtud política por excelencia”³⁰. Es en la medida en que la competencia pública está marcada por el discurso que revela y por las acciones que crean nuevas realidades, que el carácter agonal de la esfera política es algo más que mera actividad estratégica. Asimismo, podemos destacar que en la política se combinan, en proporciones variadas, tanto las acciones propias de la esfera política como tal, cuanto actividades estratégicas o instrumentales.

3. Habermas formula una tercera y última objeción fundamental en los siguientes términos: aunque se encuentren elementos valiosos en las tesis de Arendt, la evidencia muestra que la dominación política no ha funcionado de acuerdo con su concepto de poder y opinión. A Arendt le hace falta un concepto de violencia estructural que pueda explicar los fenómenos de ideologías que de hecho permiten la dominación. Debido a estos problemas, que a su vez se originan en su perspectiva “clásica” sobre la política y el conocimiento, Arendt se ve forzada a abandonar su propio concepto de la praxis, retrocediendo a la tradición del derecho natural.

Explicemos esta objeción, complicada y penetrante, por partes:

29. Habermas, *The Theory of Communicative action*, Vol. I, traducido al inglés por Thomas McCarthy, Boston, 1984, pp. 87-88.

30. Arendt, *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 36

En primer lugar, Habermas objeta que la dominación política no depende de un poder que, siguiendo a Arendt, se basa en la opinión públicamente compartida. Tratemos de aclarar lo que Arendt dice sobre la dominación, la opinión y el poder. Desde su punto de vista, lo que un grupo necesita para dominar es ser más poderoso que el dominado, incluyendo cualquier grupo adversario. Este poder, como hemos visto, corresponde a la capacidad de actuar en concierto; y ello depende fundamentalmente de dos factores: la organización y el apoyo popular. La opinión se asocia con este último y representa las razones contingentes por las que las personas eligen apoyar las organizaciones. Respecto a la dominación política, quiere decir que un régimen político duradero representa una organización que recibe más apoyo de su población que cualquier otra organización alternativa.

Podemos extraer dos importantes consecuencias de lo que se ha afirmado. En primer lugar, en el caso de cualquier régimen político que ha durado por mucho tiempo, es posible que éste disfrute de un mayor grado de apoyo popular del que deseamos admitir cuando nuestra caracterización del régimen es negativa³¹. Y en segundo lugar, el poder que se ejerce siempre es un poder relativo. Aquellos que dominan no necesitan ni el apoyo de todos ni el apoyo de la mayoría; sólo necesitan más apoyo que cualquier otra organización. Si la mayoría permanece políticamente pasiva, inactiva, una organización puede dominar con el apoyo activo de relativamente pocos y sin uso de la violencia.

En este caso, la clausura o la restricción del espacio público puede facilitar la dominación, dificultando más la organización de cualquier poder alternativo o de oposición. También la violencia puede tener un rol: si bien la violencia no engendra poder, puede sin embargo, destruirlo. Un régimen

31. Un caso significativo puede ser el régimen justificablemente repudiado de Pinochet, que gobernó Chile desde 1973 hasta 1989. No deseo minimizar la cantidad de violencia ejercida por Pinochet en contra de los ciudadanos chilenos, sin embargo no considero que sólo gobernó mediante la violencia, sin un apoyo popular significativo. Incluso en el día del sangriento golpe de estado en contra el gobierno de Allende, es probable que tuviese mucho más apoyo del que muchos desearon admitir posteriormente. Allende fue elegido por una pluralidad de menos del 40% y durante el mes de setiembre de 1973, su gobierno estaba severamente presionado desde afuera, internamente dividido, y Chile estaba en un estado de caos que en términos de Arendt significaba impotencia. Pinochet, con todo sus delitos, ganó el 45% de los votos en el plebiscito que perdió en 1988.

puede, por lo tanto, usar la violencia de forma limitada para destruir, por lo menos temporalmente, la capacidad de sus adversarios de actuar concertadamente. (Sin embargo continúa siendo cierto que la violencia es difícil de controlar y que cuando es excesiva —vista como ilegítima por grandes sectores de la población— su uso incurre en una pérdida contraproducente de poder). Ahora bien, ninguna de estas medidas “en contra del poder” puede contrarrestar el poder que surge de una opinión compartida masivamente que dice “no” a un régimen dado, como los acontecimientos recientes en Europa del Este pueden elocuentemente ilustrar. Considero que Habermas yerra al presentar una versión excesivamente simplista de los conceptos de Arendt, y al subestimar la importancia determinante de la opinión en los asuntos públicos.

A pesar de ello, Habermas reconoce que la dominación política no puede durar mientras no sea reconocida como legítima; sin embargo, considera que la legitimación de la dominación puede ser entendida sólo si asumimos que la violencia estructural es constitutiva de las instituciones políticas. En este punto, Habermas debe abandonar el concepto arendtiano de violencia como el uso de armas, y redefinirlo como “la capacidad de impedir a otros individuos o grupos el percibir sus intereses”³². “La violencia estructural”, escribe, “no es manifiesta como violencia; sino que bloquea de modo inadvertido aquellas comunicaciones en las que se da forma y se propagan las convicciones efectivas para la legitimación”³³.

Antes de continuar, deberíamos observar que el concepto de violencia estructural de Habermas es en sí mismo extremadamente problemático. Considero que una razón de ello es que, en el desplazamiento del locus definicional de los fenómenos a sus efectos, los fenómenos por sí mismos continúan siendo desafortunadamente ininteligibles. ¿Por qué debemos denominar violencia a lo que no se manifiesta como tal? ¿Cómo debemos detectar la presencia de lo que opera inadvertidamente? Hasta ahora los esfuerzos por lograr una fundamentación teórica de la noción de la violencia estructural (Johann Galtung, por ejemplo) han sido evidentemente no exitosos; y la versión de Habermas no es mejor. Todo lo que nos ofrece como criterio para detectar la presencia de la violencia estructural es la idea de la

32. Habermas, *Philosophical-Political Profiles*, op. cit., p. 181.

33. *Ibid.*, p. 184.

comunicación bloqueada. Sin embargo, ¿qué es una comunicación bloqueada? ¿Existe algo así como comunicación no bloqueada? ¿Cómo es posible distinguirlas? ¿Quiere sugerir Habermas que cada ilusión que mantenemos como una convicción es producto de la violencia o que el mantener convicciones ilusorias es por si mismo violento? El concepto de violencia al cual Habermas se ve forzado a recurrir, parece ser mucho más complicado que el concepto de violencia que desea corregir³⁴.

La noción de la violencia estructural es importante para Habermas sobre todo en cuanto explica la formación de las ideologías. Las ideologías, desde su punto de vista, son “ilusiones que fortalecen el poder de las convicciones comunes”, convicciones que engendran un poder que, una vez institucionalizado, puede volverse en contra de aquellos que lo engendraron. Para poder resolver este problema, Habermas necesita ahora “un standard de crítica para discriminar entre las convicciones ilusorias y las no ilusorias”. Sin embargo, él observa, esto es justamente lo que Arendt tendría que objetar en función de su comprensión de la *praxis* como “basada en opiniones y convicciones que son incapaces de ser verdaderas en sentido estricto”³⁵.

¿Es cierto que, de acuerdo a Arendt, nos volvemos vulnerables ante las ideologías, incapaces de discriminar entre las convicciones ilusorias y no ilusorias? ¿Ofrece Habermas, por su parte, la clave para resistir al pensamiento ideológico? En ambos casos, considero que no. Veamos el porqué.

En su análisis histórico sobre el surgimiento de las ideologías en el siglo XIX, Arendt se refiere a la ideología como un sistema de pensamiento basado en una opinión singular que pretende poseer un conocimiento excepcional de las leyes, ocultas pero universales, que supuestamente gobiernan la historia. Un elemento clave en esta descripción es aquel de la “opinión singular” puesto que la opinión —sobre la cual el poder se basa— es central para los fenómenos políticos. La opinión, desde el punto de vista de Arendt, está asociada a la condición humana de la pluralidad. Es característico de nuestra igualdad radical el que todos podamos formar y sustentar

34. Una discusión detallada de los problemas teóricos de la violencia estructural sobrepasa los límites de este artículo. Ver, sin embargo, Kenneth Building, “Twelve Friendly Quarrels with Johann Galtung”, en *Journal of Peace Research*, No.1, Vo. XIV, 1977.

35. Habermas, *op. cit.*, p. 184.

opiniones en las discusiones con otros, y es característico de nuestra diversidad irreductible el que mantengamos una diversidad de opiniones. Una opinión singular, entonces, es casi una contradicción en los términos; una que, además apunta a una contradicción de la pluralidad humana.

La fuerza de una ideología surge de su pretensión de ser una explicación total y de su coherencia lógica interna, que permiten que su verdad sea demostrada deductivamente. En último análisis, todas las ideologías son ficciones respecto del mundo y su viabilidad depende de su capacidad de ser independientes de la experiencia y, por ende, irrefutables.

Una organización que intenta realizar una ideología debe hacer dos cosas con respecto a nuestro pensamiento sobre el mundo. En primer lugar, todos los hechos deben ser eliminados y transformados en cuestiones de opinión. En segundo lugar, una opinión debe ser establecida como correcta, todos los desacuerdos ser juzgados como error y la opinión singular emergente considerada como una verdad absoluta. Los hechos mundanos y la pluralidad humana constituyen entonces los obstáculos inquebrantables para el progreso de la ideología, y el éxito de aquellos que intentan realizar una ficción ideológica siempre depende de su habilidad para eliminar a ambos³⁶.

A partir de lo dicho podemos argumentar que no es por la posesión de alguna verdad públicamente sustentada que podemos resistir con éxito a la ideología —como he mencionado Habermas afirma cuando habla de un standard a partir del cual se distinguen las convicciones ilusorias y las no ilusorias— sino por la existencia de una pluralidad discursivamente formada de opiniones. Pues incluso si poseemos tal standard, ¿qué garantía tendríamos de que no fuese ideológico en sí mismo? ¿Y cómo podríamos lograr que todos los demás creyesen en nuestro standard?

En la perspectiva de Arendt, las opiniones no deben ser entendidas como subjetivamente arbitrarias de modo tal que convierten toda argumentación basada en opiniones en empresa estéril. Más bien, “las opiniones se forman en un proceso de discusión abierta y de debate público”, y son, en la realidad política, mucho más susceptibles de argumentación que la verdad. Desde su punto de vista: “las afirmaciones...percibidas una vez como verdaderas

36. Ver Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, 1968 especialmente la Parte Tres: Totalitarismo, pp. 158-177.

y pronunciadas como tales... tienen en común que se encuentran más allá del acuerdo, la disputa, la opinión o el consentimiento”³⁷. Uno se pregunta si Habermas no ha caído presa de lo que Arendt llama la tentación del filósofo “de usar su verdad como un standard que se impone sobre los asuntos humanos”³⁸.

Quizás el punto clave aquí sea que mientras el discurso argumentativo intersubjetivo puede dar lugar, desde el punto de vista de Arendt, a acuerdos limitados, no puede dar lugar a la verdad ni a la opinión unánime. El poder, entonces, no está basado en la eliminación de una pluralidad de opiniones, sino en la capacidad de las personas iguales y diversas de llegar a acuerdos específicos y limitados así como de actuar en concierto. Es esta posición que Habermas toma como un retroceso del concepto de *praxis* desarrollado hasta aquí hacia la tradición del derecho natural³⁹. Esta es la crítica final que hace Habermas, y merece especial atención.

Si la falta de predicción es una de las características claves de la acción, como lo sostiene Arendt, ¿cómo se puede generar el poder en tanto acción concertada? ¿Cómo hacen aquellos que actúan juntos para mantenerse juntos más que momentáneamente? “La fuerza que los mantiene juntos, que se distingue del espacio de aparición en el que se reúnen así como del poder que mantiene el espacio público en existencia, es la fuerza de la promesa mutua o contrato”. Esto quiere decir que están en juego dos distinciones importantes.

La primera tiene que ver con la diferencia entre la promesa mutua y la voluntad común. Arendt, al hablar de la relación entre la libertad y el poder, cita nuevamente a Montesquieu al hacer la distinción entre lo que ella llama el “yo-quiero” y el “yo-puedo”, considerando sólo el último como un fenómeno político verdadero. Desde este punto de vista, actuar en conciencia no implica la existencia de una voluntad común, sino la existencia de una promesa mutua entre los actores cuyas opiniones son esencialmente diversas y cuyas voluntades son, de modo similar, irreductibles a una voluntad

37. Arendt, “Truth and Politics”, en *Between Past and Future*, *op. cit.* p. 240.

38. *Ibid.*, p. 237.

39. Habermas, *op. cit.*, p. 185.

general⁴⁰. La promesa, en la acción política, requiere de la capacidad de personas esencialmente iguales y diferentes de lograr tanto acuerdos específicos y restringidos cuanto acción concertada.

La segunda distinción tiene que ver con la idea de un contrato. De acuerdo a Arendt, dos conceptos alternativos y mutuamente excluyentes de “contrato” fueron, sin embargo, comprendidos en la teoría política moderna como dos aspectos de una idea de contrato social. El primero es descrito como “el contrato mutuo por el cual las personas se relacionan entre si con el objetivo de formar una comunidad (que) se basa en la reciprocidad y presupone la igualdad; su contenido efectivo es una promesa, y su resultado es de hecho una “sociedad” o “coasociación” en el sentido romano antiguo de *societas*, que quiere decir alianza”⁴¹. Este concepto, nos dice Arendt, estuvo presente en la experiencia efectiva de los colonizadores que arribaron al Nuevo Mundo.

En el segundo concepto, por otro lado, —que se refiere al “así llamado contrato social entre una sociedad dada y su gobernante”— “tratamos con un acto ficticio y originario de parte de cada miembro, en virtud del cual renuncia a su fuerza aislada y a su poder para constituir un gobierno”. En contraste con el concepto anterior —en el que “el poder se constituye por medio de una promesa”— en este último concepto, cada uno “cede su poder tal como es... (y) simplemente expresa su “consentimiento” para ser regido por el gobierno, cuyo poder consiste en la suma total de las fuerzas que todas las personas individuales han canalizado en él y que son monopolizadas por el gobierno para el supuesto beneficio de todos los sujetos”.

Es evidente que el concepto de contrato o promesa de Arendt corresponde a la primera de estas alternativas, y permanece en oposición crítica a la segunda. Nuestra capacidad de hacer y mantener promesas no significa que mediante éstas renunciemos a nuestro poder individual y se lo concedamos a un soberano a cambio de seguridad. Por el contrario, es a través de nuestra capacidad de hacer promesas que ejercemos el poder, actuando concertadamente. No es cuestión de una promesa ficticia y originaria, sino

40. Arendt, *On revolution, op.cit.*, p. 150, y “What is Freedom?”, en *Between Past and Future, op. cit.*, p. 161.

41. Arendt, *On Revolution, op. cit.*, pp. 170-171 (ésta y las citas siguientes).

de promesas específicas y limitadas que deben ser renovadas y sustentadas activamente si es que el poder que engendran no debe petrificarse y decaer. Este concepto de promesa —a pesar de lo que Habermas piensa— permanece en oposición a lo que él considera como la tradición del derecho natural⁴². De ninguna manera contradice el concepto arendtiano de praxis.

Lo que es original en el concepto de poder de Arendt es su correlación con la capacidad de personas iguales y diferentes de actuar concertadamente. Su esencia no es la dominación, sino el generar poder. La acción es siempre intersubjetiva, y las otras personas no constituyen tanto límites para mi poder, sino que son las verdaderas condiciones para la existencia del poder.

Habermas aprecia el pensamiento de Arendt y nuestra cómo sus conceptos pueden explicar fenómenos —tales como el engendrar poder— que para los conceptos teleológicos (Weber, Parsons) continúan siendo presuposiciones inexplicables. Sin embargo Habermas, como he mostrado repetidas veces, ha realizado una lectura inadecuada de Arendt. A pesar de que considero que está equivocado en la mayor parte, sus críticas son valiosas debido a que nos fuerza a clarificar nuestra interpretación de Arendt, a examinar las ambigüedades aparentes y a buscar una lectura coherente de sus escritos. Esto no quiere decir que el trabajo de Arendt no contenga ambigüedades importantes e inconsistencias. Las tiene. Pero eso es tema de discusión de otro artículo.

Pontificia Universidad Católica del Perú
Apartado 1761. Lima, Perú.

(Traducido del inglés por Alicia Zapata y revisado por Pepi Patrón)

42. Ver Habermas, *Theory and Practice*, Trad. del alemán por J. Viertel, Boston, 1973, pp. 63-76 y 92-101. En su discusión de las tradiciones del derecho natural, Habermas toma como ejemplos precisamente aquellos conceptos de Hobbes Locke, Paine y Rousseau que Arendt critica y distingue claramente de su propia teoría. Ver también sobre este punto en Dallmayr, *op. cit.*, p. 101.