



## HANNAH ARENDT Y PAUL RICOEUR, DIÁLOGOS SOBRE EL PODER Y LA VIOLENCIA

*Hannah arendt and Paul Ricoeur, dialogues on power and violence*

Gerardo Miguel Nieves-Loja  
Universidad Nacional de Chimborazo

**Resumen:** El objetivo de este artículo es llevar a cabo una aproximación y establecer una relación entre Hannah Arendt y Paul Ricoeur con respecto al pensamiento político sobre el poder y la violencia. Se trata de mostrar su no contradicción, su complementariedad, incluso, se podría decir el enriquecimiento y la prolongación crítica llevada a cabo por Ricoeur. Al mismo tiempo, el pensador francés, lleva a cabo la presentación de otra tradición que enriquece notablemente la teoría política de Arendt: esta tradición se nutre de una diversidad de fuentes filosóficas, incluso del cristianismo, que, sin duda alguna, han marcado la historia de Occidente.

**Palabras clave:** Poder, violencia, autoridad, opinión, tradición.

**Abstract:** The objective of this work is to carry out an approach and establish a relationship between Hannah Arendt and Paul Ricoeur with respect to political thought about power and violence. It is about showing its non-contradiction, its complementarity, one could even say the enrichment and critical prolongation carried out by Ricoeur. At the same time, the French thinker carries out the presentation of another tradition that remarkably enriches Arendt's political theory: this tradition draws on a diversity of philosophical sources, including Christianity, which, without a doubt, have marked history from the West.

**Keywords:** Power, violence, authority, opinion, tradition.

### Introducción

Además de compartir la Segunda Guerra Mundial, la pensadora judío-alemana, y luego estadounidense, Hannah Arendt (1906-1975) y, el filósofo francés, Paul Ricoeur (1913-2005), compartieron una profunda amistad con Karl Jaspers, a quien Arendt consideró siempre como un verdadero amigo y maestro, y un ejemplo como filósofo para Ricoeur (2011, p. 20). Es importante señalar, también que, tanto Arendt como Ricoeur asumieron compromisos políticos fuertes ligados a la enseñanza; sus escritos adquirieron una relevancia mundial. Hay que decir, también, que ambos fueron concededores de lenguas clásicas, herramienta que les permitió deconstruir y reconstruir la filosofía de Occidente y sus implicaciones en la política contemporánea. Los dos pensadores no marginaron el discurso del cristianismo en sus investigaciones, al contrario, con un espíritu crítico dieron la justa valoración epistemológica en las ciencias políticas. Arendt, según nuestro conocimiento, no menciona a Ricoeur, pero sí a la inversa; incluso Zapata (2012) llega a afirmar que el filósofo francés fue alumno de la filósofa judía, algo que es debatible. Tanto Hannah Arendt como Paul Ricoeur, nunca fueron partidarios de crear una escuela con discípulos, al contrario, este último decía “soy feliz de no haber tenido discípulos, sino amigos” (Ricoeur, 1991, p. 73)

Para la elaboración de este artículo se ha tenido fundamentalmente en cuenta el libro *Lectures 1, Autour du politique* de Ricoeur (1991, pp. 15-42). Se toman especialmente

las primeras páginas, donde se examina críticamente el pensamiento de Arendt. En este trabajo se priorizan los temas del *poder* y la *violencia*;<sup>1</sup> evidentemente, aparecen otros términos como autoridad, opinión (...) que también serán analizados durante el desarrollo de este trabajo.

El objetivo de este trabajo es llevar a cabo una aproximación y establecer una relación entre Hannah Arendt y Paul Ricoeur con respecto al pensamiento político sobre el poder y la violencia. Se trata de mostrar su no contradicción, su complementariedad, incluso, se podría decir el enriquecimiento y la prolongación crítica llevada a cabo por Ricoeur. Al mismo tiempo, el pensador francés, lleva a cabo la presentación de otra tradición que enriquece notablemente la teoría política de Arendt: esta tradición se nutre de una diversidad de fuentes filosóficas, incluso del cristianismo, que, sin duda alguna, han marcado la historia de Occidente.

En este contexto, afloran preguntas para responder al objetivo que se ha trazado en la presente investigación. En este sentido, es preciso aclarar: ¿Cuál es el concepto de filosofía y de política que tienen los dos filósofos? Seguidamente, ¿Por qué los temas de poder, violencia, autoridad y opinión interesan tanto a Arendt como a Ricoeur? Luego, conviene también analizar ¿Cuál es el enriquecimiento y el aporte que hace Ricoeur?

Para el desarrollo de este trabajo, se inicia con una clarificación conceptual sobre filosofía, política, poder, violencia y dominación. Se trata de conceptos que buscan responder a una época marcada por tanto sufrimiento de la humanidad en la que vivieron tanto Arendt como Ricoeur. Ellos mismos fueron víctimas de aquellos sistemas totalitarios del nacionalsocialismo de Hitler. Por último, se estudia también el binomio poder-acción, como alternativa para promover la libertad y participación ciudadana, mediante la valorización de la opinión y la recuperación de tradiciones democráticas que ayudan a constituir Estados no violentos y creíbles.

## 1. Filosofía y política

Inicialmente, Paul Ricoeur se pregunta: ¿Cómo es que Hannah Arendt ha trabajado al mismo tiempo la filosofía y la política? Sin duda alguna que la respuesta se encuentra en el libro *The Origins of Totalitarianism* (1958), donde muestra con claridad y en detalle los aparatos del poder y de la seducción de masas emprendidos por Hitler en Alemania y Stalin en la Unión Soviética. Frente al horror provocado por estos totalitarismos, Arendt se cuestiona: ¿Qué fue lo que sucedió verdaderamente en la Alemania nazi? ¿Por qué ocurrió aquello? ¿Cómo fue posible tanta maldad y muerte? ¿Por qué estos sistemas fueron capaces de reducir al ser humano a personas superfluas? Sistemas donde todo estaba permitido, y todo era posible. Estas son las preguntas fundamentales que se hace Arendt para elaborar su teoría política partiendo de una experiencia concreta de sufrimiento vivida por el pueblo alemán y por ella misma.

Para Ricoeur, la teoría política de Hannah Arendt es una antropología filosófica, donde convergen dos obras importantes: *Les Origines du totalitarisme* y *Condition de l'homme moderne*. Sin embargo, su obra ha sido acusada de *nostalgie*, de añoranza y retorno a la época anterior a los socráticos y la de los romanos; además el paradigma de la Revolución norteamericana es muy evidente. Ella, como su maestro Heidegger, analiza conceptos que a lo largo de la historia han perdido el sentido original, se han ido desvaneciendo, han sido interpretados para favorecer la dominación. Los conceptos de poder, violencia, opinión, autoridad y libertad, fueron temas ampliamente estudiados por Arendt, cuya finalidad fue reconstruir el espacio público mediante una experiencia

<sup>1</sup> Es interesante constatar que Paul Ricoeur aborda también estos temas en otras obras: Ricoeur, P. (2011), *La critique et la conviction*, Paris: Pluriel; Ricoeur, P. (2007), *Textes choisis*, Paris: Essais; Ricoeur, P. (2003), *Le conflit des interprétations*, Paris: Seuil; Ricoeur, P. (2001), *Histoire et vérité*, Paris: Essais; Ricoeur, P. (2001), *Le Juste 2*, Paris: Esprit; Ricoeur, P. (2001), *Le Juste 1*, Paris: Esprit; Ricoeur, P. (1999), *Noms de Dieu*, Belgique: Alice; Ricoeur, P. (1998), *Du texte à l'action*, Paris: Essais; Ricoeur, P. (1991), *Lectures 1*, Paris: Essais. Ricoeur, P. (1985), *Ethique et politique*, *Esprit*, N°101, pp.1-10. Esto manifiesta la importancia que dio Paul Ricoeur al tema de lo político, concretamente, a la reflexión que nos interesa sobre el poder y la violencia.

comunitaria de libertad. De manera que, su reflexión política, es una invitación a la resistencia ciudadana. El debate de los ciudadanos en el espacio comunitario/público es una actitud política, la más importante y fundamental.

Si para Arendt lo político es el ejercicio de la libertad, para Ricoeur es una experiencia “silenciosa y discreta que está presente y se relaciona con la poesía” (1999, p. 58). Ricoeur considera que siempre habrá una palabra poética, una reflexión filosófica, y un pensamiento político capaz de unir las dos. La filosofía y la poesía hacen la política. Sin embargo, a esto se suma también la relación entre política, ética y economía. Además, lo político se define, también, como el rol que ocupa el Estado en la vida de las comunidades históricas; de esta manera, siguiendo la definición de Estado presentada por Éric Weil, que retoma Ricoeur, dice: “El Estado es la organización de una comunidad histórica, organizada en Estados, donde la comunidad es capaz de tomar decisiones” (1998, p. 439).

Como se puede constatar, el concepto de lo político de Ricoeur es mucho más amplio que el de Arendt. Aquí tiene cabida la poesía, la filosofía, y la economía, conceptos que son extraños en la teoría política de Arendt. Sobre todo, la exclusión del tema social, el cual no tiene cabida en la política. Además, la incorporación ricoeuriana del concepto de Estado es importante; él hace un punto de convergencia entre las teorías de Arendt y Max Weber, en el cual no hay una dicotomía entre un Estado horizontal y otro vertical. Cabe recordar, también, que para Ricoeur, la “filosofía política es una reflexión sobre la ciudadanía” (1998, p. 439), tratándose, entonces, de un concepto muy cercano al de Arendt.

Según Ricoeur, el asunto político no es una simple variable de la economía (1985), debido a que una sociedad que se defina en términos economicistas es esencialmente una sociedad de luchas y de competición tecnológica; se trata más bien del nexo con la ética, es ella la que le concede su dignidad. En este sentido, lo político se define según el rol que ocupa el Estado en la vida de las comunidades históricas, “su sobrevivencia y su existencia durable” (p. 6).

La filosofía política, igual que Arendt y Eric Weil, no puede entenderse como fuerza, sino en su *forma*, lo que conduce a un Estado de derecho; el de la fuerza conduce a Estados autoritarios y totalitaristas. El Estado de derecho garantiza la igualdad de todos frente a la ley, promueve una educación para ser libres y participar en el espacio público. Este Estado, debe crear espacios de libertad, de manera que pueda decir “a cada uno según sus necesidades (...), además debe ser capaz de inventar procesos que permitan a los ciudadanos expresarse en un ambiente de pluralidad” (Ricoeur, 1985, p. 9) Con respecto a la ley, Arendt (2012) subraya que no es suficiente un Estado de derecho, dado que detrás de éste, se pueden esconder, como ocurrió en la Alemania nazi, “leyes” de la naturaleza y de la historia que provienen de movimientos, cuya finalidad es suprimir las libertades y hacer que “solamente los más aptos sobrevivan” (p.212).

## 2. Poder, violencia y dominación.

Arendt considera que los conceptos de poder y violencia, durante la modernidad, han tergiversado el sentido auténtico de la política. Estos ayudaron a que los regímenes totalitarios se consolidaran en las naciones, promoviendo, asimismo, una sociedad de masas que actúa basada en el miedo y el temor. Recordemos que esta obra fue escrita en un contexto histórico de manifestaciones y protestas estudiantiles (1968); es decir, que se trata de una respuesta político-académica frente a asuntos concretos que se vivían, sobre todo en los Estados Unidos. Arendt plasma estas experiencias en *Sur la violence*, un capítulo que se encuentra en el libro *Du mensonge à la violence* (1972).

En contraste con los conceptos de poder y de violencia de los regímenes totalitarios, Arendt considera que el poder existe cuando los hombres actúan juntos y, este desaparece, cuando se dispersan, mientras que la violencia es la explotación misma de esta debilidad por un proyecto instrumental a corto plazo. Arendt insiste en que el poder se encuentra en el pueblo, mientras que la autoridad, en el caso de Roma, se encontraba en el Senado (1972); en cambio, para Ricoeur, “la autoridad es una mediación, una delegación, viene de más lejos, de algo más alto que el poder” (1991, p 18).

En el contexto político-social en el cual Arendt habla del poder y la violencia, hubo la tendencia a recurrir a ella para enfrentar cualquier actitud crítica. Se puede mencionar, por ejemplo, una de las tendencias en la nueva izquierda americana según el modelo de *Black Power*, o, igualmente, el comportamiento violento de los caciques del Partido democrático de la convención de Chicago. Además, en el contexto internacional, estaba la guerra de Vietnam, y la amenaza nuclear. No hay que olvidar tampoco que, una minoría activista, se encantaba con la lectura de *Damnés de la Terre* de Frantz Fanon (1961) y, sobre todo, con el prefacio incendiario de Jean Paul Sartre. Arendt describe esta situación de la siguiente manera: “Mientras la violencia se ha vuelto un instrumento más dudoso e incierto en las relaciones internacionales, más eficaz ha aparecido en el dominio de la revolución” (Arendt, 1972, p.122). Ella se dirige a la nueva izquierda, la cual corre el riesgo de caer en aquello en lo cual sucumbió Europa y que dio origen al terrorismo de las ultraizquierdas de Alemania e Italia, y también, aunque en menor grado, el movimiento francés de *Acción directa*. Arendt afirma que “la violencia puede destruir el poder, sin embargo, es incapaz de crear y generar poder” (p.166). De manera que ella ya no se dirige a los estudiantes ni a los activistas, sino a la ciencia política, en su terminología manifiesta:

El poder corresponde a la aptitud del hombre para actuar, y actuar de manera concertada (conjunta). El poder nunca es propiedad individual, el pertenece a un grupo y continúa perteneciéndole durante mucho tiempo mientras el grupo no se divide (...). La violencia (...) se distingue (...) por su carácter instrumental, por su aspecto fenomenológico, la violencia se asemeja a la capacidad de dominación (*puissance, power*), ya que sus instrumentos, como todas las otras herramientas, todas son concebidas y utilizadas en miras de multiplicar el poder natural, hasta la última etapa de su desarrollo (Arendt, 1972: 153, 155)

Ricoeur, a su vez, se pregunta: ¿qué es lo que hay detrás de estas distinciones? Hannah Arendt, por el contrario, diría: ¿qué hay detrás de estas confusiones? De ahí, que el esfuerzo que ella hace es dismantelar todo un sistema de pensamiento que conduce a una serie de confusiones que sirven de coartada a los jóvenes intelectuales de los *campus* norteamericanos. Ahora, lo que ella afronta es casi la totalidad de la filosofía política, incluido Max Weber, para quien el aspecto político se define como una relación de dominación entre gobernantes y gobernados, con un análisis en términos de *mandar/obedecer*. Según Max Weber (2009), el “Estado es una relación de dominación (*Herrschaft*) del hombre sobre el hombre, fundada en el medio de la violencia legítima, es decir, que la violencia es considerada como legítima” (p. 23) Este discurso, fue primero un manuscrito impreso posteriormente, y que estuvo dirigido a jóvenes estudiantes pacifistas alemanes que estaban a favor de la no-violencia a finales de la primera guerra mundial (Ricoeur, 1991).

Se puede constatar que Ricoeur fue sensible al problema de la violencia. En su libro *Histoire et vérité* (2001a), afirma que el Estado debe dar prioridad al gobierno de las personas más que a la administración de las cosas. Aunque el Estado posee y puede ejecutar una violencia de carácter penal y punitivo, es la última instancia, que nunca legitima un asesinato y que es contralada por el mismo Estado; sin embargo, “no es la violencia la que define al Estado, sino su finalidad, debe saber ayudar a la comunidad histórica a hacer (*faire*) su historia” (1998, p. 440). El Estado debe saber conciliar lo racional y lo histórico, lo eficaz y lo justo, su virtud es la prudencia, debe ayudar a mantener sus tradiciones vivas. El Estado no debe ser solamente educador, es una idea limitada, tampoco debe ser un Estado como fuerza con el pretexto de ser un Estado de derecho (Weber), sino más bien un Estado que practique la virtud de la prudencia, es decir, una actitud de no-violencia. Esta no violencia generalizada, de alguna manera institucionalizada, es, sin duda, la utopía mayor de la vida política moderna (Ricoeur, 1998, p. 443). Es aquí donde la moral puede realizar su valioso aporte, entendiéndose la moral como la obligación, la interdicción y la punición, donde todos los partidarios de la no-violencia deben constituirse en el núcleo profético de movimientos políticos; esto se

constituye en una resistencia no violenta. También señala Ricoeur, que el *Sermón de la montaña*, el *Amor al prójimo* y el mensaje de Pablo de Tarso, constituyen unos textos bíblicos que invitan a que toda punición no debe romper con la ética del amor.

Seguidamente, con respecto a la autoridad, Ricoeur afirma que hay que “ser sumisos a las autoridades, pero con autonomía” (Ricoeur, 2001a, p. 284). El ideal sería la reconciliación y la ruptura con la espiral de la violencia fundacional (Gabriel, 2011). En síntesis, se podría decir que “la violencia es la manifestación de la crisis espiritual y moral de la sociedad (...) La violencia política es la negación de la palabra que empodera al ciudadano, suprime el discurso y la discusión constitutiva de la democracia” (Zapata, 2012, p. 273). En este sentido, la teoría política de Arendt y Ricoeur es bastante cercana y complementaria en el tema de la *no violencia* activa.

Es importante señalar que, antes de la tentación de la violencia, hay un error sobre la naturaleza misma de lo político definido en términos de dominación, es decir, de subordinación de una voluntad frente a otra. Para Arendt, la dominación es una interpretación falsificada y falsificante del poder, entendido como capacidad de restringir, como un poder del hombre sobre el hombre. En este punto, Ricoeur advierte que el argumento principal de Arendt es el de la tradición y no el de la ciencia. En el análisis que ella hace sobre la tradición, nadie queda fuera: griegos, romanos, cristianismo, nadie se libra porque todos entendieron y actuaron de manera dominante la doctrina de saber someter a los otros. Arendt afirma que los mismos griegos crearon un sistema político democrático, el cual consistía en el dominio del hombre sobre el hombre y la política del uno, negando así la pluralidad. Incluso judíos y cristianos han favorecido la dominación del uno sobre el otro, y toda la burocracia que de ella deriva (2002).

Sin embargo, para Ricoeur, Hannah Arendt se apoya en otra tradición, de manera que aparece una tradición contra otra tradición (1991). En efecto, Arendt afirma que “existe otra tradición y otra terminología, muy anciana, pero muy venerable” (1972:106), evidentemente que se trata de la famosa *isonomie* de Solón, de Pericles y la *civitas* romana. Aquí se encuentra la objeción de la nostalgia. Sin embargo, las expresiones *polis* de Grecia y *civitas* de Roma, nunca fueron una alternativa a la idea de dominación; además, estos conceptos funcionaron con el apoyo de una concepción de la autoridad que ha evolucionado con el tiempo y que, incluso, algunas de esas concepciones desaparecieron. Lo que Arendt trata de subrayar es que, de estos conceptos, a lo largo de la historia, salieron ciertas corrientes, sobre todo durante la modernidad y la contemporaneidad, las cuales representan una amenaza para los gobiernos, haciendo de la revolución un sistema de dominación del hombre por el hombre. Es, durante los tiempos modernos, cuando se introduce el concepto de poder popular, ilustrado por los consejos de obreros, los verdaderos soviéticos, la insurrección de Budapest, por el verano de Praga y por los múltiples movimientos de resistencia a la ocupación extranjera. Esta es, según Arendt, la otra tradición, no la de dominación. En el caso de Ricoeur, evidentemente que las tradiciones hebrea y cristiana son las que recuperan, evidentemente, no desde la lógica de la dominación, sino la del amor. Esto se puede evidenciar en casi la totalidad de su obra.

### 3. Poder y acción

Toda comunidad política debe tener reglas, unas que son aceptadas y otras que son impuestas; éstas últimas corresponden al lenguaje y al esquema de la dominación: órdenes y obediencia. Arendt sugiere que nosotros tenemos la noción de reglas que serían directivas sin ser coercitivas, “ellas dirigen las relaciones humanas como las reglas dirigen el curso de un juego. La última garantía de su validez reside en la antigua máxima romana: *pacta sunt servanda*” (2008, p. 211). Los pactos deben ser cumplidos; sin embargo, esta fórmula, no implica la fundación propiamente romana *ab Urbe condita* (desde la fundación de la ciudad). En este contexto, es el apoyo popular el que concede el poder a las instituciones de un país, y, este apoyo, es la continuación natural del consentimiento (*consent*), lo que da nacimiento a las leyes existentes. De esta manera, se llega a la definición: “el poder corresponde a la aptitud del hombre a actuar, y a actuar de manera

concertada. El poder nunca es una propiedad individual, pertenece a un grupo y continúa perteneciendo, siempre y cuando el grupo no se divida” (153). Continúa Arendt diciendo:

(...) en efecto, una de las diferencias la más característica que permiten distinguir el poder de la violencia es que el poder tiene siempre necesidad de apoyarse en la cantidad, mientras que la violencia puede pasar, en una cierta medida, de hecho, para imponerse, ella puede recurrir a los instrumentos (151).

En este sentido, Ricoeur se pregunta respecto a la afirmación de Arendt: ¿Qué idea se puede hacer de un consentimiento que se inscribe fuera de la relación de dominación del querer al querer, y fuera de la relación medios-fines? Un acercamiento mediante el absurdo es utilizado por Arendt. Cuando el poder falta, es la violencia que tiende a ocupar ese terreno, esto revela su incapacidad de instaurar algún nexo político. El argumento tiene dos fases. El primero dice que el reino de la pura violencia se instaura cuando el poder comienza a perderse (Ricoeur, 1991). El segundo argumenta que “la violencia puede destruir el poder, y es incapaz de crearlo” (p.166). Esto se puede constatar en las revoluciones que han sido un verdadero fracaso, debido a que las armas ocupan el campo, y es la pérdida de poder que es el factor decisivo. Esto puede ocurrir, incluso, en los países de tradición democrática. Cuando los ciudadanos no reconocen el poder en las instituciones transformadas en violentas, es en la desobediencia civil donde los ciudadanos deben encontrar refugio verdadero (Ricoeur, 1991).

¿Cuál sería entonces el *quid* del poder, más allá de la prueba por defecto? Para responder a esta pregunta, Ricoeur recurre al libro *Condition de l'homme moderne* (2002), obra en la que Arendt hace un análisis político, lo que Ricoeur llama *antropología fundamental* o *fenomenología de la acción*, en la obra de Énegren (2010). Una definición del poder en estado puro, como no dominación y como no instrumental, en vía regresiva, conduce a la trilogía: *trabajo – obra – acción*. La definición de poder dada más arriba: “El poder corresponde a la aptitud del hombre a actuar y a actuar de manera concertada”, se trata de un argumento circular. Lo que sí es cierto, es que se coloca exactamente en relación con el sistema de distinción del plan político: *violencia – dominación – poder*, en una exacta relación. *Acción y poder* se definen mutuamente. La *acción* apunta a lo político y el *poder* no es más que la expresión pública de la acción. Se puede leer en el libro de Arendt (2002): “La acción es la sola actividad que pone directamente en relación los hombres, no hay objetos intermediarios, esta corresponde a la condición humana de la pluralidad” (p. 15). Esta condición de pluralidad es una pluralidad de iguales, lo que corresponde exactamente a la eliminación, en el plano político, de la relación de dominación en la definición de poder: “La pluralidad humana, la condición fundamental de la acción y de la palabra, tiene el doble carácter de la igualdad y de la distinción” (p 197). En este sentido, si para Arendt lo político descansa sobre la pluralidad humana y cuyo sentido es la libertad, para Ricoeur es “el conjunto de actividades que tienen por objeto el ejercicio del poder (...), y el poder es el instrumento de racionalidad histórica del Estado (...). El hombre no puede eludir la política, sería eludir su propia humanidad” (2007, p. 367). Sin embargo, Ricoeur diferencia entre lo político y la política. Lo primero hace referencia a la organización razonable, mientras que lo segundo es la decisión, es análisis probable de situaciones, está presente en los grandes momentos, durante las crisis, es la que puede provocar el mal con el mal ejercicio del poder. Esto no significa que el poder sea malo, es más bien “el instrumento de racionalidad histórica del Estado, pero sujeto al mal que puede llegar. (Ricoeur, 2001a, p. 304)

Según Hannah Arendt, “la acción constituye la respuesta del hombre al hecho de haber nacido” (2002, p. 193). Según Ricoeur, los conceptos de *natalidad*, *nacimiento*, el *ser –ya- nacido* (...), son tomados del lado de la biología, mientras que todo el pensamiento político proviene del lado de un fenómeno supremamente humano. En ese sentido, sin antecedente político; el mismo concepto de violencia es estrictamente humano, a pesar de sus orígenes tenebrosos en la agresividad. Se necesita entonces definir el nacimiento en

su relación con la acción y no a la inversa (1991). En este sentido, Énegren toca bien el tema cuando afirma que “el concepto de nacimiento proporciona (...) al actuar un punto de anclaje ontológico, toda acción puede comprenderse como el eco de un comienzo de una vida con la promesa de comenzar” (p. 51), lo que confirma lo dicho por Arendt: “la acción constituye la respuesta del hombre frente al hecho de haber nacido”, la respuesta, mas no la prolongación. Arendt (2002) decía: por el hecho de haber nacido “nosotros respondemos comenzando de nuevo con nuestra propia iniciativa” (p. 199). *Iniciativa*: he aquí la palabra clave en el plan fenómeno – antropológico, al cual corresponde el consentimiento de vivir juntos, en el plano político. Por la iniciativa, la acción se excluye de la labor y la fabricación; por el consentimiento, el poder se excluye de la dominación y de la instrumentalización violenta. La acción pasa por la palabra al plano político en la medida donde hay un intercambio de palabras y aparece la promesa y el perdón, entendido éste como la capacidad que tiene el otro de volver a comenzar (*re-commencer*). En una última instancia, se trata de actos de lenguaje que tejen los intercambios donde nace el poder, el cual se aleja de ser un instrumento violento (Ricoeur, 1991).

Después de este análisis, Ricoeur llega a la hipótesis sobre el estatuto ontológico de nociones de apariencia autorreferencial en el discurso de Arendt sobre la acción y el poder – fabricación y violencia, y sobre el estatuto epistemológico de todo su discurso. En la interpretación de Ricoeur (1991), la constitución del poder en una pluralidad humana – constitución prejurídica por excelencia, es precontractual, constitución que hace emerger como acontecimiento el consentimiento de vivir juntos en debates y opiniones–, esta constitución tiene el estatuto de *lo olvidado*. Pero este olvido, inherente a la constitución del consentimiento que hace el poder, no hace relación a ningún pasado, que habría sido vivido como presente en la transparencia de una sociedad consciente de ella misma y de su engendro único y plural. Ricoeur insiste sobre este punto: “un olvido que no es del pasado” (p. 29). En este sentido, un olvido sin nostalgia. Un olvido de lo que constituye el presente de nuestro vivir juntos. Hannah Arendt no es la única que evoca un olvido que no hace relación al pasado. Posiblemente, en este sentido, habría que ver si la fuente se encuentra en Heidegger, en el sentido del *olvido del ser*. Si esto es verdad, puede hacer referencia al texto sobre la fenomenología en el parágrafo 7 del libro *Être et Temps* (1986), donde él dice que lo más cercano a nosotros es lo *escondido* (caché). Es por esto que la fenomenología no es más que una hermenéutica, es decir, una interpretación y no una intuición. Sin embargo, Heidegger no es el único en unir lo cercano al olvido. Su adversario, el más vigoroso, Levinas ha enseñado a hablar en términos de *rastros* (traces) de un inmemorial; o, talvez, se puede hablar también de Jean Francois Lyotard quien habla de los judíos como el olvido radical del pensamiento occidental. Ricoeur insiste en que puede haber muchos filósofos del olvido que no se esconden, y Hannah Arendt es uno de aquellos (1991).

Ricoeur insiste en su hipótesis de que el poder es, a la vez, la realidad más cercana; además, es parte constitutiva de cada instante del actual vivir juntos, y el más disimulado –siempre olvidado. Además, en la obra de Arendt existen dos conceptos fundamentales, se trata de la opinión y de la autoridad, lo cual abre el debate con Habermas, tanto en el plano epistémico (el saber político) como en el normativo -la legitimidad de lo político (1991).

Seguidamente, Ricoeur retoma los conceptos de *rastros* (traces) y el de *pantallas* (écrans). Al hablar de rastros, y considerando el poder puro según Arendt, se puede afirmar que no hay ninguna nostalgia. Se constata que Ricoeur defiende a Arendt, ya que ella ha sido acusada de ser nostálgica, de ver que el pasado griego y el romano fueron los mejores, el ideal de toda comunidad política. Los verdaderos rastros del poder puro se encuentran en las revoluciones modernas: insurrecciones de Budapest, resistencia Checa, algunos aspectos de la revolución de estudiantes, desobediencia civil; es decir, momentos privilegiados que se constituyen en irrupciones de la relación de dominación, de emergencias de *Isonomia*, de poder entre iguales. Si, lo *cercano* (proche) es el olvido, “hay circunstancias exaltantes donde el olvido se vuelve en cercano” (1991, p.31). En lo concerniente al concepto de *pantallas* (écrans) muestra que el verdadero poder es

enmascarado (*masqué*), encubierto por substitutos que no pueden ser percibidos si no es en la filigrana de las máscaras, en primer lugar, precisamente en la relación de dominación. En este sentido, Arendt denuncia la casi totalidad de la tradición en ciencia política basada únicamente en la relación de formar para obedecer y la relación de dominación han sido y son partes constitutivas de toda estructura política. Es el caso, dice Ricoeur, de la *maléfica* invención del Estado/Nación de la alta edad media europea con la idea de que lo político es el Estado, comprendido éste como dominación. La dominación siempre ha enmascarado, disfrazado el poder; al contrario, la dominación no es la verdadera fundación del poder, y la violencia es la tentación mayor de la acción política en la fase de su innovación, es decir, en sus revoluciones. La violencia es la energía visible capaz de multiplicar la fuerza física, a pesar de que la verdadera fuerza de los revolucionarios debe consistir en un nuevo saber *vivir juntos*, afirma Ricoeur (1991). Un vivir juntos en el espacio público donde hay un intercambio de opiniones.

#### 4. Espacio público y opinión

Sin duda alguna, el tema de la *opinión* fue uno de los conceptos más queridos por Arendt siendo muy comentado por Ricoeur. Sin embargo, ha sido Habermas uno de los mayores críticos del análisis realizado por Arendt. El concepto de opinión, en una primera instancia fue tomado del contexto de la declaración famosa de Madison, uno de los redactores de la Constitución americana en la convención de Filadelfia, donde manifiesta que “todo gobierno descansa sobre la opinión”, y, luego Arendt, formula de la siguiente manera: “La opinión y no la verdad es una de las bases indispensables de todo poder.” (2008, p. 29)

Esta afirmación ha suscitado numerosos debates y cuestionamientos de algunos pensadores como Habermas, Jean Marc Ferry, Jean François Lyotard, entre otros. Sin embargo, Ricoeur, para medir la pertinencia de la crítica de Habermas, considera que hay que resituar el concepto de *opinión* en relación con la noción de poder, que en la hipótesis de Ricoeur: “el poder es el apoyo cercano y olvidado del verdadero poder” (1991, p. 33). Esto se debe a que la idea de opinión está ligada a otro concepto: el del *espacio público*; más precisamente, el *espacio público de aparición*, el cual expresa la visibilidad misma del nexo social, el “entre” del “*inter-esse*”. Para explicar la visibilidad, Ricoeur recurre a las palabras de Hölderlin: *Das Gespräch das wir sind* (la conversación somos); lo que le interesa es, sobre todo, el presente indicativo “nosotros somos”. Aquí, lo esencial para Ricoeur no se encuentra en el mecanismo del olvido, sino en el estatus del olvido; lo olvidado, precisamente, porque no se trata de un pasado *habiendo estado*, sino la fuerza del estar juntos, que nos encontramos, es nuestro poder común (1991, p. 33). En segundo lugar, para Ricoeur, el espacio público no tiene otra visibilidad que el de la *publicidad* del *entre*, del *inter-esse*. La espacialidad política significa también *publicidad (Öffentlichkeit)*; de aquí que la visibilidad no es otra cosa que la apertura al intercambio. ¿Intercambio de qué? Precisamente, de opiniones (1991, p. 33), una pluralidad de opiniones.

Según Arendt, en el análisis de Ricoeur, el termino griego *doxa* no significa *aparecer*, sino opinar, *ser de la opinión de que*. Aquí, la *doxa* griega pasa por la *publicidad (Öffentlichkeit)* del Siglo de las Luces, la cual tiene precisamente la diferencia de opiniones lo que no provoca problemas en el vivir juntos. Se comprende, entonces, la declaración Madison: “El gobierno descansa sobre la opinión”, es decir, sobre el trato consensual de conflictos y de opiniones (1991, p. 34). Arendt afirma: “la opinión y no la verdad es una de las bases indispensables de todo poder” (2008, p. 296). Ella no habla aquí de *teoría* política y de su ambición de adecuar a la realidad política, sino de una *práctica* política que no se fundamenta en la ciencia, en el saber, sino en la opinión. Ricoeur insiste y defiende a Arendt diciendo que “ella se da cuenta de la cercanía entre la *lexis* apropiada a la *praxis* y el modo retórico de la argumentación política, es decir con la *phronesis* más que la *épistémè*” (1991, p. 34). Posiblemente, la falta de Arendt sea el de oponer en la misma frase la opinión que proviene del discurso *de* la acción y la verdad que pertenece al discurso

sobre la acción (2001b). Dicho de otra manera, ella habría confundido lenguaje (político) y metalenguaje (politológico). La crítica que dirige Habermas a Arendt dice:

(Ella) se aferra a la distinción clásica entre teoría y praxis; la praxis se apoya en opiniones y en convicciones, que, estrictamente hablando, no son susceptibles de verdad (...). Mas para Hannah Arendt entre conocimiento y opinión se abre un abismo que no puede ser salvado por medio de argumentos. De ahí que al poder de la opinión le busque un fundamento distinto, fundamento que ella encuentra en la capacidad de los sujetos dotados de lenguaje y de acción para hacer promesas y mantener lo prometido (2011, p. 222).

Según Ricoeur, Arendt y Habermas no hablan de la misma cosa. Cuando Arendt habla de opinión, ella habla de la *lexis* de la práctica política. Ella no caracteriza el nivel del saber de su propio discurso, lo que se puede legítimamente reprocharla por no hacerlo. Y, cuando Habermas habla de la opinión, la comprende como un grado epistémico inadecuado respecto a la ciencia crítica, la cual, en virtud de su estatus trascendental, es autorreferencial. Justamente, aquí está la desconfianza de Habermas respecto a Arendt, él trata de buscar en ella una pretensión científica de una crítica que se creería superior a la práctica, es decir al intercambio público de opiniones. Es hasta este punto que “el debate entre Arendt y Habermas se diferencia, el uno es un discurso práctico, mientras que el otro es crítico científico” (Ricoeur, 1991, p. 35). Aquí es donde se evidencia también la posición de la pensadora judío-alemana, no se necesita ser un especialista para participar en política, es el sentido común el que guía a las personas.

## 5. Autoridad, tradición y credibilidad

A continuación, Ricoeur toma el concepto de *autoridad*, que en el libro de Arendt (1972) ocupa un sitio relevante y fundamental. La primera declaración que realiza Arendt respecto a la autoridad dice:

Se necesita interrogarse no sobre lo que es la autoridad, sino lo que ella fue, debido a que ella se desvaneció (*has vanished*) en el mundo moderno, al mismo tiempo que la masa de experiencias comunes a todos, experiencias auténticas e indiscutibles (Ricoeur, 1991).

Cabe la pregunta, ¿qué fue lo que se desvaneció en el mundo moderno que provocó tan grande vacío? Lo que desapareció fue la trilogía *religión-tradición-autoridad*, en la cual la autoridad constituía el elemento más estable; ella representaba la permanencia y la durabilidad. Esta trilogía no reinó en Grecia sino en Roma. La autoridad es una idea romana. Arendt critica duramente a los filósofos griegos, sobre todo a Platón, por el hecho de presentar la filosofía política como algo que encuentra respuestas en la caverna y no en medio de los ciudadanos. Los filósofos comprenden las ideas, pero el pueblo no (Ricoeur, 1991). Entonces, ¿qué es lo que hay que hacer, cuando se es filósofo, para gobernar la muchedumbre? Tres cosas. 1) reformular la Teoría de la Ideas, su vocabulario condujo a la tiranía del “filósofo rey”; las Ideas se pueden transformar en medidas y en implicaciones condenatorias y represivas; 2) no transferir a la esfera política modelos de dominación prestados de la esfera privada: la figura de pastor, de piloto, de médico, de jefe de hogar, de cabeza de familia; 3) hacer uso político de los mitos con la finalidad de disuadir; aquí se encuentra la imagen del infierno para provocar miedo en la población y también como el lugar de castigo para los malos. Con estas premisas se puede evidenciar que el concepto de autoridad está mal fundado, sobre todo, tomando como referente la filosofía de Platón. El mismo Aristóteles se inspira en modelos de dominación tomados de modelos no políticos, sobre todo el modelo de educación de los niños que pertenecen al Estado mas no a la familia o a su comunidad (1991, p. 38). Recordemos que el cristianismo, según Ricoeur, necesita también de interpretación para que no caiga en comentarios, discursos o

actitudes de dominación; debe, más bien, seguir el camino de la razón práctica, que se constituye en el medio de restituir en el sujeto la capacidad de hacer el bien, de manera que la religión tiene la finalidad la regeneración de la libertad humana, debe recuperar la bondad en su origen perdido. (Ricoeur, 2003)

Según Ricoeur, Arendt demuestra, entonces, el fracaso de los filósofos griegos, cosa que no ocurrió con los romanos, quienes pensaron y actuaron según el principio de *auctoritas* romana. Este pueblo tuvo la virtud de colocar en el acto de la fundación de la ciudad: *ab Urbe condita*, la trilogía *autoridad-religión-tradición*. Si la autoridad se encuentra en la fundación primera, la religión es la que une inmediatamente, a través de la *piEDAD* y la tradición, y recupera toda la sabiduría de los mayores. El poder vinculante de la fundación es, a la vez, autoridad, tradición y religión. Lo que es específico de la idea de autoridad, es la *augmentation* (*auctoritas* proviene de *augere*, aumentar) que el poder recibe de esta energía transmitida. La diferencia entre poder y autoridad se encuentra en el principio, está oculta en la realidad. En el principio, “el poder está en el pueblo, pues hoy, ahora está la autoridad en el Senado, es decir en los mayores (*Anciens*), ellos están más cerca de la fundación” (1991, p. 38).

Según Ricoeur, es evidentemente que el concepto de autoridad sea un complemento necesario para la idea de poder. Junto a la idea de autoridad, necesariamente, debe ir el de fundación que hay que confrontar con el concepto de poder. En este contexto, sin duda alguna, fue Maquiavelo quien consideró que había que repetir la experiencia romana en la fundación de una Italia unida, con un cuerpo político eterno. De manera equivocada, Maquiavelo unió fundación y dictadura, es decir, violencia. Esto se debe a que Maquiavelo, al igual que Robespierre, identificó fundación y fabricación, hacer (*faire*) una Italia unida, hacer (*faire*) una República francesa. En este sentido, la noción de autoridad que ambos tenían, contribuyó a la confusión entre poder y violencia, contra la cual se levanta toda la teoría política de Hannah Arendt. Ellos trataron de repetir la fundación romana (1991, p. 40).

Se puede constatar también, cómo Arendt recurre al concepto de autoridad en búsqueda de legitimidad y durabilidad, apelando luego a la Revolución americana, con la finalidad de presentarla como el modelo de revolución, “ellos fundaron un cuerpo político enteramente nuevo, sin violencia y con la ayuda de una Constitución” (1972, p. 140). Ricoeur considera la posición de Arendt como utópica. Poder y fundación son igualmente necesarios en la constitución de lo político, pero no pueden coincidir. El poder es volátil, la fundación es lo único que puede ser durable, la acción es más frágil que la obra, y el poder tiene la necesidad de ser cada día *augmenté* por algún equivalente de la experiencia romana de la fundación (p. 41). Ricoeur se interroga si Arendt coloca la tradición en la fuente de la legitimidad. Esto no puede ser. En la obra de Arendt no se puede hablar de la autoridad de la tradición, sino, más bien, de la tradición de la autoridad.

Es importante constatar que, en el capítulo *Le paradoxe de l'autorité* (pp. 107-123), de su libro *Le Juste 2*, publicado en 2001, Ricoeur retoma el tema de la autoridad. Lógicamente, el Diccionario *Le Robert* es claro al definir lo que es autoridad: “es el derecho a ordenar, el poder (reconocido o no) de imponer la obediencia, la autoridad es entonces una especie de poder” (Ricoeur, 2001c, p. 107). De esto se desprenden algunas preguntas: ¿Quién tiene el poder, ¿tiene también la capacidad de hacerse obedecer? ¿Cuál es el origen de la autoridad? ¿Es suficiente señalar a una institución más alta? En todo caso, el término autoridad hace referencia a aquellas personas que ejercen el poder en nombre de una institución; de ahí viene la expresión *autoridades legítimamente constituidas*. Más arriba, se analizaba que para Arendt era imposible distinguir autoridad-violencia-persuasión. Para ella, la persuasión presupone la igualdad y opera a través de un proceso de argumentación; sin embargo, dice Ricoeur, hay que tener en cuenta que la autoridad tiene algo de jerárquico y vertical; y, justamente, el reconocimiento de la superioridad regula la dominación distinguiéndola de la violencia, pero también de la persuasión (2001c).

Finalmente, Ricoeur, presenta a Gérard Leclerc, quien en su libro *Histoire de l'autorité* (1986), habla de dos fuentes de legitimación de la autoridad: la autoridad enunciativa y la autoridad institucional. La primera corresponde a un poder simbólico, un

autor que engendra la creencia, que persuade mediante el discurso; mientras que el segundo, que es de carácter sociológico, se trata del “poder legítimo de un individuo o grupo que impone la obediencia a un grupo” (p. 7). Ricoeur considera que, tanto la autoridad enunciativa como la institucional, son complementarias, las dos constituyen un *tipo ideal*, cuyo origen se encuentra en una misma fuente, la Iglesia, que incluso, hasta hoy, se llama romana (2001c). En el mundo griego de Platón y Aristóteles, se necesitaba un gobierno que otorgara estabilidad, que aprobara las leyes y la existencia de un cuerpo político compuesto de gobernantes y gobernados. Sin embargo, Ricoeur considera que el origen del poder de ordenar es un enigma en la vida política; el *bios politikos*, posiblemente, procede de un mito fundador unido a fundadores personalizados capaces de crecer (*augere*), es una energía de fundación; mientras que, el poder (*potestas*), reside en el pueblo (*in populo*), la autoridad (*auctoritas*) se sostiene en el Senado (*in senatu*). Por el término Senado se designan ancianos que son los transmisores de la energía de fundación (*l'auctoritas majorum*), son hombres ordinarios y *creíbles* (p.117). Son quienes tienen autoridad.

### Conclusion

Es importante que, tanto Hannah Arendt como Paul Ricoeur, otorguen el valor justo a lo político, lo cual no es una simple variable de la economía, como tampoco algo que se le puede excluir de la condición humana. Bien es cierto que durante el transcurso de la historia lo político ha tenido tiempos de oscuridad, donde los ciudadanos han perdido su voz, su libertad y su capacidad de actuar en el mundo. Sin embargo, los pensadores a quienes hemos presentado en este artículo, invitan a deconstruir discursos de dominación y a reconstruir la ciudadanía.

La teoría política de Arendt se construye mediante un proceso de recuperación de los tesoros perdidos, de las tradiciones que han hecho bien a la humanidad. De la misma manera, Ricoeur, desde el concepto de filosofía, lo hace desde las tradiciones de la poesía, incluso, de aquellas que se consideran profesantes; es algo que no se puede borrar de la historia. Esta manera de hacer filosofía constituye un desafío también para se busque el valor de lo político, no solo en aspectos cuantitativos, sino, igualmente, en las diversas tradiciones y sabidurías ancestrales de los pueblos.

Los discursos, tanto de Arendt como de Ricoeur, gozan de una enorme actualidad, dado que aún persiste en algunos Estados, discursos que están a favor de la dominación y de la violencia, de la anulación progresiva de la participación ciudadana, de la pérdida de autoridad de algunos líderes sociales y políticos. El llamado que hace Ricoeur a ser creíbles, se refuerza con lo que Gadamer dice acerca de la autoridad: “La autoridad no se otorga, se adquiere, y solo si es adquirida se puede apelar a ella” (1996, p.337)

### Referencias

- Arendt, H. (2012), *Le système totalitaire* (Trad. J.L.Bourget), Paris : Seuil.
- Arendt, H. (2008), *La crise de la culture* (Trad.P. Lévy), Paris : Gallimard
- Arendt, H. (2002), *Condition de l'homme moderne* (Trad.G. Fradier), Paris : Gallimard
- Arendt, H. (1972), *Du mensonge à la violence* (Trad.G. Durand) Paris: Calmann-Lévy.
- Enegren, A. (2010), *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris : Puf.
- Gabriel, S. (2011), Razón práctica y violencia en Paul Ricoeur, *Dianoia*, V. LVI, N°66, pp. 59-79.
- Gadamer, H.G. (1996), *Vérité et méthode* (Trad. E.Sacre), Paris : Seuil.
- Habermas, J. (2011), *Perfiles filosofico-políticos* (Trad. M. Jiménez), Madrid : Taurus.

- 
- Heidegger, M. (1986), *Être et Temps* (Trad. F. Vezin) Paris : Gallimard.
- Leclerc, G. (1986), *Histoire de l'autorité*, Paris : Puf.
- Ricoeur, P. (2011), *La critique et la conviction*, Paris: Pluriel.
- Ricoeur, P. (2007), *Textes choisis*, Paris: Essais.
- Ricoeur, P. (2003), *Le conflit des interprétations*, Paris : Seuil.
- Ricoeur, P. (2001a), *Histoire et vérité*, Paris : Essais.
- Ricoeur, P. (2001b), *Le Juste 1*, Paris : Esprit
- Ricoeur, P. (2001c), *Le Juste 2*, Paris : Esprit
- Ricoeur, P. (1999), *Noms de Dieu*, Belgique : Alice.
- Ricoeur, P. (1998), *Du texte à l'action*, Paris : Essais.
- Ricoeur, P. (1991), *Lectures 1, Autour du politique*, Paris: Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P. (1985), Ethique et politique, *Esprit*, N°101, pp.1.10.
- Weber, M. (2009), *Le Métier et la Vocation de l'homme politique*, (Trad. )Paris : Cerf.
- Zapata, G. (2012), La hermenéutica política de Paul Ricoeur, *Universitas Philosophica* 59, año 29, pp.267-281.
- 

Doctor en Filosofía de la Universidad de Estrasburgo – Francia  
Docente – investigador de la Universidad Nacional de Chimborazo – Ecuador, también es  
Coordinador de Publicaciones de la misma Universidad.  
Correo electrónico: [gnieves@unach.edu.ec](mailto:gnieves@unach.edu.ec) / [gnievesloja@yahoo.es](mailto:gnievesloja@yahoo.es)