

2 ESTADO, GLOBALI- DAD Y DEMOCRA- CIA STATE, GLOBALISM AND DEMOCRACY



La autoridad perdida y la emergencia de la burocracia

The lost authority and the emergence of bureaucracy

Hernán Hugo Hidalgo Zúñiga*

Resumen

Hannah Arendt señala que la desaparición de la autoridad del ámbito público, como fue concebida y ejercitada por los romanos antiguos, ha sido la causa de la actual crisis política de Occidente, y destaca a la revolución norteamericana (la independencia de Estados Unidos) como el único evento exitoso que en el mundo moderno estuvo más cercano a su ejercicio.

Desde esta premisa se indaga, en clave arendtiana, sobre la posibilidad de rescatar la autoridad para el mundo moderno, búsqueda que, además de ratificar el juicio de Arendt y de concluir sobre lo imposible de lograr tal recuperación y del fracaso de las revoluciones modernas, desvela, como una consecuencia de tal pérdida, la aparición de la burocracia y, en consecuencia, la transmutación del ciudadano en funcionario, con la concomitante emergencia de la banalidad del mal y del bien como la otra cara de la misma moneda. Se trata de una burocracia cuya eficiente condición instrumental ha contribuido a la exacerbación del capitalismo en su expresión globalizante, que ha llevado al traste el esquema de estado-nación sobre lo cual se fundaba la esperanza de las revoluciones, entendidas como el regreso a un punto del cual no se debió partir.

La única posibilidad del hombre de escapar de su condición de instrumento al servicio del trabajo y del consumo, agente útil para el incremento del capital global de las corporaciones, será la acción política mediante el cultivo de la humanidad, a lo que Derrida ha denominado la

*Magíster en Filosofía, Universidad del Valle. Funcionario público no docente. Correo electrónico: hugo.hidalgo@correounivalle.edu.co.

Artículo tipo 2: Reflexión

Recibido: 7 de diciembre de 2012 **Aprobado:** 7 de enero de 2013

mundialización, en oposición a la globalización, cuyo estadio más propicio, a su juicio, es la universidad, ámbito desde el cual se pueda contribuir al reconocimiento del hombre en su condición plural, para que sea pensado como un fin en sí mismo.

Palabras clave: autoridad, revolución, burocracia, funcionario, poder.

Abstract

Hannah Arendt noted that the disappearance of authority from the public domain, as conceived and practiced by ancient Romans, has been the cause of the current political crisis in the West, highlighting the American Revolution (Independence of the United States) as the only successful event in the modern world that was closer to its exercise.

This Arendtian perspective serves as the basis to inquire into the possibility of rescuing authority for the modern world, as a way not only to ratify Arendt's judgment and to draw conclusions on the unlikelihood of achieving such a recovery and on the failure of modern revolutions, but also to reveal, as a consequence of such loss, the appearance of bureaucracy and, consequently, of the transmutation of citizens into *civil servants*, with the concomitant emergence of the banality of evil, and the good as the other side of the same coin.

Bureaucracy whose efficient instrumental condition has contributed to the exacerbation of capitalism in his globalizing expression, which has led to ruin the scheme of nation-State on which was based the hope of revolutions, understood as the return to a point which is not must start from the latter.

The only possibility for the man who rescue it from its status as a tool of work and consumption, agent for the increase of the global capital of corporations, will be done through political action through the cultivation of humanity, what Derrida has called *worldisation*, in opposition to globalization, whose most propitious Stadium, in his view, area from which contribute to the recognition of the man in its plural condition, tom make it thinking the man as an itself same.

Keywords: authority, revolution, bureaucracy, official, evil.

Sumario: 1. Introducción, 2. Distinciones básicas, 3. El intento griego de fundar la autoridad, 4. La autoridad romana, 5. El cristianismo y la autoridad, 6. La modernidad y la autoridad, 7. La igualdad y la autoridad. 8. La justicia y la autoridad, 9. Las revoluciones y la autoridad, 10. La categoría sociológica de la burocracia, 11. Carácter de la dominación racional legal, 12. Carácter y condición humana del funcionario, 13. Conclusiones generales y 14. Referencias bibliográficas.

1. Introducción

Mediante el contraste entre mundo antiguo y moderno, y la distinción entre ámbito público y privado, desde la perspectiva de la filosofía griega se expone de manera progresiva el concepto de autoridad: su génesis pública, originada en la ciudad-estado de Roma, su decadencia original y su relación con la adopción del cristianismo; la forma como apareció en el mundo moderno y la crisis por su desaparición del ámbito público, con la emergencia en su remplazo de la burocracia, y la conexas entronización del funcionario en detrimento de la condición de ciudadano.

Previo al uso de la contrastación como instrumento de exploración, se exponen, a manera de fundamentación, algunas distinciones básicas que permitan diferenciar esencialmente lo que es y no es la autoridad, el intento griego por fundar una categoría similar, y la concepción romana de autoridad.

Siguiendo con el artificio de la contrastación, se presenta un paralelo de la autoridad, en un orden de interacción histórica, con el cristianismo, la modernidad, la justicia, la libertad, las revoluciones y la burocracia, para desembocar en la aparición del fenómeno *funcionario*.

A manera de colofón, se presentan unas conclusiones generales, como síntesis general y articulada de las conclusiones obtenidas en las ideas expuestas con anterioridad, que sustentan el propósito y desarrollo de la presente tesis: la imposibilidad de la redención del concepto de autoridad para el mundo moderno, espacio que ha venido a ocupar la burocracia, con la concomitante aparición del *funcionario* en sustitución de la categoría de *ciudadano*.

2. Distinciones básicas

Para empezar con la fundamentación conceptual del significado de la autoridad, es necesario iniciar con las distinciones de los siguientes términos que constituyen parte esencial de la presente disertación, fundamentales para Hannah Arendt, quien confesaba su tristeza al reflexionar sobre el Estado actual de la ciencia política y verificar que no existía diferenciación entre palabras clave como poder, potencia, fuerza, autoridad y violencia; primordialmente, porque se juzgan en su condición de medios útiles para sustentar el dominio del hombre sobre el hombre. Ella afirma que solamente cuando se dejen de reducir a la condición instrumental de su función y se observen más allá de simples medios para obtener obediencia, emergerán sus significados originales en su auténtica diversidad.

Procedamos entonces a exponer sus distinciones básicas: El *poder* corresponde a la capacidad humana de actuar de forma consensuada; el poder nunca es de un individuo, pertenece a un grupo y seguirá existiendo mientras el grupo permanezca unido. La *potencia* es la propiedad inherente a una entidad singular; característica individual entendida como la capacidad de influjo que solamente puede ser observada en relación con otros. La *fuerza* indica la energía liberada por movimientos físicos o sociales. La *autoridad* es el logro de la obediencia mediante su reconocimiento por parte de los que obedecen, sin la mediación ni de la coerción ni la persuasión. La *violencia*, es el uso de la *fuerza* como medio para incrementar la *potencia*; caracterizada por su carácter instrumental, se encuentra muy próxima a la potencia, por su capacidad para aumentar la potencia natural. Como todos los medios, precisa de una justificación para lograr el fin que persigue (Arendt, 1998: 145-153).

Ella resalta que el término es absolutamente de origen romano y su característica esencial es lograr obediencia sin que medie para ello la coerción ni la persuasión; la coerción implica el uso de la violencia y la persuasión de la argumentación: “Se usa la fuerza cuando la autoridad fracasa [...] cuando se utilizan los argumentos, la autoridad permanece en situación latente” (Arendt, 1998: 102).

En términos de relaciones de interacción, el ejercicio de la autoridad implica una relación jerárquica, en tanto que la persuasión presupone

una relación de igualdad. La autoridad en el ámbito romano se ejercía en equilibrio con otros dos elementos, la religión y la tradición. La religión en el sentido de juntarse al pasado (*re-ligare*) y la tradición como un hilo conductor que conecta con el pasado y proyecta, desde allí, un aporte significativo para el futuro, dando firmeza y seguridad a las nuevas generaciones en algún aspecto, solamente apreciable en retrospectiva.

Para ella, la tendencia moderna de obviar el uso de distinciones hace que la autoridad se confunda con la violencia, y con los otros términos ya mencionados. En Arendt este es un problema central que debe tenerse presente para comprender el significado histórico del mismo, su origen y su vigencia. En el marco del *no uso de las distinciones*, identifica lo que a su juicio son las dos causas más sintomáticas de la pérdida del significado original del concepto de autoridad: de una parte, las formas o maneras como los estudiosos de las ciencias sociales han venido tratando el problema de la autoridad, y su relación conexas con el problema de la libertad; de otra parte, la influencia del funcionalismo en la observación de los objetos del conocimiento y de los fenómenos que emergen del mundo humano.

La primera causa se manifiesta en la credibilidad de la tradición moderna en el perfeccionamiento de la humanidad, siempre asociado con un mayor desarrollo de la libertad, y *del progreso hacia mejor* como característica esencial de la modernidad, lo que ha implicado una relación de orden inversamente proporcional entre libertad y autoridad, situando en un extremo a los liberales y los conservadores en el otro: lo que significaba para los liberales un avance de la libertad, significaba para los conservadores una pérdida de autoridad; y viceversa: un fortalecimiento de la autoridad significaba entonces un retroceso de la libertad.

La consideración que hace la historia acerca de la libertad como un objeto moral con un progreso inexorable, en la que toda alteración en su expresión resultaba siendo solo un cambio de matiz en su avance histórico, conllevó a obviar las estructuras de poder y los estadios donde se sucedía el ejercicio político. Por consiguiente, el autoritarismo, la tiranía [o dictadura] y el totalitarismo, se confundieron hasta el punto de utilizarse como sinónimos, con desdén de las condiciones intrínsecas como se trataba la libertad en cada una de estas tres formas particulares de gobierno: en el

autoritarismo, los límites que le establece; en la tiranía, la abolición de la libertad política; y en el totalitarismo, la radical negación que le impone a la libertad con sus diversos métodos de sometimiento.

En el aspecto político organizativo, se soslayan las diferencias técnico-estructurales entre las formas de gobierno autoritario, tiránico y totalitario. Mientras el autoritarismo se sucede en un ámbito de discriminación jerárquica, en una relación de desigualdad que Arendt representa gráficamente con una pirámide en cuyo vértice reside el mayor grado de poder, sustentado por una fuerza extraterrena (casi siempre de origen religioso), que va disminuyendo paulatinamente en la medida que desciende hacia la base; la tiranía y el totalitarismo, se desarrollan en un estadio donde lo que media es una relación de igualdad: la tiranía se caracteriza por ser una relación de uno contra todos, en tanto que el totalitarismo se identifica con el dominio que ejerce una minoría sobre una mayoría de iguales.

Gráficamente, la tiranía la representa Arendt con una pirámide sin las aristas laterales, de tal modo que únicamente queda el vértice y la base. El totalitarismo, a su vez, lo representa como una estructura de cebolla (bulbo) con la hegemonía del poder en el centro, rodeado de capas superpuestas unas sobre otras, cuyos haces que se orientan hacia el centro, representan la subordinación y el extremismo radical, mientras que las caras que se orientan al exterior, representan la normalidad para la capa subsiguiente, de tal modo que el ejercicio del dominio resulta casi imperturbable (Arendt, 1996).

El funcionalismo, como segunda causa, se expresa con la omisión de las distinciones de los objetos de conocimiento, que conlleva a igualarlos en relación con su función, tal como ha sucedido con las *distinciones básicas*: los científicos sociales hacen homólogos varios objetos sociales, si coinciden en el ejercicio de una misma función. Ejemplo de esto es el hecho de que algunos denominen al comunismo como una nueva religión, porque ambos sistemas concuerdan en su función alienante, sin detenerse a examinar los elementos que constituyen cada uno de estos dos fenómenos sociales: la naturaleza de sus estructuras ideológicas, sus formas de gobierno, sus jerarquías y su organización administrativa. Advierte, que

esto no puede ser pretexto para argumentos débiles: en los conservadores, para justificar el retorno al uso inexorable del objeto primero, debido a que ningún objeto alterno que cumpla la misma función podría llegar a ser igual al primero; en los liberales, para la justificación del uso de cualquier medio alterno que cumpla la misma funcionalidad, ajeno a toda consideración adicional, centrados únicamente en la relevancia de su función.

Por esta confusión funcional es como también se hacen sinónimos autoridad, violencia, poder y fuerza, en tanto que sirven para lograr la obediencia de la gente; por consiguiente, también se hacen sinónimas las formas de gobierno en que estos eventos se presentan: autoritarismo, tiranía y totalitarismo. Consideradas las dos causas de confusión, concluye que las distinciones que ha propuesto acerca del autoritarismo, la tiranía y el totalitarismo, son ahistóricas y antifuncionales. Ahistóricas, en el sentido como ella entendía la historia, “proceso histórico en que siempre todo se convierte en otra cosa” (Arendt, 1996: 114), porque ninguna sucede a la otra de manera lineal ni causal; y antifuncionales, en razón a que cada una de estas formas de gobierno tiene una naturaleza y un cuerpo político propio, que permite determinar su función en la sociedad y no viceversa.

3. El intento griego de fundar la autoridad

Arendt resalta la importancia de introducirse de manera breve en los rasgos de la filosofía política griega, para comprender las experiencias políticas concretas que subyacen en el concepto de autoridad, como también la manera como la entendieron y teorizaron los romanos a la luz de la influencia filosófica griega.

Específicamente, Platón puede identificarse como precursor del concepto de autoridad, en el sentido que este filósofo denotaba una preocupación por encontrar algo que pudiera lograr la obediencia sin que los hombres perdieran su libertad. Algo que fuese diferente de la obediencia total que ejercía el *déspotas* (*despótes*) en el ámbito privado con su familia y esclavos, y que no era considerado un ejercicio libre; porque, para los griegos, la libertad se ejercía en la esfera pública y entre iguales; y en el ejercicio del *déspotas* no eran libres ni los que

mandaban ni los que obedecían, por el hecho esencial de no interactuar entre iguales.

En la esfera pública existían solamente dos experiencias políticas en las cuales Platón se podía inspirar respecto al logro de la obediencia; una era el ejercicio de un gobierno absolutista que los griegos llamaban tiranía, en el que el tirano gobernaba con total violencia y con el encargo de todos los asuntos públicos y se empeñaba en que los ciudadanos se encargaran solamente de los asuntos privados, lo cual significaba la total aniquilación de la polis y de la libertad, porque en el ámbito griego ambas se validaban exclusivamente en el ejercicio público. La otra era el mando y obediencia que se lograba obtener en tiempos de guerra para la toma de decisiones rápidas. Ninguna de las dos experiencias era aconsejable: la primera porque aniquilaba la libertad y la polis; la segunda, porque resultaba muy contingente para tomarla como modelo sostenible.

Para Arendt, el pensamiento griego se acerca al concepto de autoridad, más que en otro libro, en la *República* de Platón, en el que propone enfrentar la realidad de la polis con un gobierno utópico de la razón, regentado por el rey-filósofo. Tras la muerte de Sócrates, Platón comenzó a considerar insuficiente la persuasión (*peithein*) para guiar a los hombres y lograr algo que los comprometiera sin hacer uso de la violencia. En este libro, a través del mito o alegoría de la caverna, que según su autor está orientado para la minoría, destaca el uso de la razón como medio para sustituir la persuasión; en tanto que para la mayoría, incapaz de comprender la verdad filosófica, hace uso del mito o alegoría del infierno, en el que destaca narraciones sobre un más allá con recompensas y castigos.

Posteriormente, en *Las leyes*, acoge experiencias del ámbito privado. De la observación de la relación que se daba en el *oikonos*, entre amo y esclavo, propone como sustituto de la persuasión a las leyes. Según Platón: “la minoría no puede persuadir a la mayoría acerca de la verdad, porque la verdad no puede ser tema de persuasión y la persuasión es la única forma de tratar con la mayoría” (Arendt, 1996: 143).

Destaca el conflicto evidente en Platón entre filosofía y política: la diferenciación entre las ideas como esencias verdaderas que se deben contemplar (la filosofía) y como medidas que se deben aplicar (la política).

El ideal supremo de las ideas es la belleza no el bien; en tanto que la función original de las ideas no era gobernar ni disolver el caos, sino iluminar la oscuridad de estos asuntos con brillantez esplendorosa. El dominio de los asuntos humanos por algo que está fuera de su propio reino no solo se justifica por la superioridad del ver sobre el hacer, de la contemplación sobre la palabra y la acción, sino porque lo que hace humanos a los hombres es su imperiosa necesidad de ver: *En el mito de la caverna, cuando el filósofo sale de ella lo que encontrará afuera será un firmamento iluminado, esplendor que le ofrece la verdad, pero cuando regrese de nuevo con los hombres, tendrá que inventar medidas y patrones para poder hacer uso aplicado de la verdad que le permita ejercer el dominio.* Esto para destacar, como siempre lo ha hecho Arendt, la contradicción en los términos que opera cuando se habla de filosofía política, a lo que ella siempre se opuso, en concordancia con la filosofía socrática: la imposibilidad del ejercicio simultáneo de acción y contemplación, que tal como han sido concebidas se presentan excluyentes entre sí.

Respecto a la influencia de Aristóteles en la fundamentación del concepto de autoridad, Arendt destaca el desacuerdo de este en relación con Platón, en cuanto a la doctrina de las ideas y al estado ideal platónico; aunque lo sigue en lo esencial: de una parte, en la diferenciación entre pensamiento y acción, al fundar dos categorías: el *bios theorikós* y el *bios politikós*; de otra parte, en la consideración del orden jerárquico implícito. Para ella, Aristóteles funda un segundo intento de establecer un concepto de autoridad en términos de gobernantes y gobernados, siendo el primero que apela a la naturaleza para establecer una regla en el manejo de los asuntos humanos al apreciar la diferencia entre viejos y jóvenes: destina los primeros a gobernar y los segundos a ser gobernados. También, al igual que Platón, tuvo que acudir a ejemplos del ámbito prepolítico para hallar un sustituto de la violencia en el logro de la obediencia; pero acudirá la relación entre viejos y jóvenes, que resultaba esencialmente educativa más que de orden natural, era contradictorio para el ámbito político griego, porque este demandaba para el ejercicio de la libertad una relación entre iguales, lo que implicaba la superación de la educación, dado que para los griegos la educación era el acompañamiento de los menores hasta el

logro de su autonomía política; por tanto, un ejercicio entre desiguales solo era admisible en el ámbito privado, donde el *déspotas* ejercía su mandato, pero sin reconocimiento como actividad libre, pues como ya se ha dicho, la libertad entre griegos únicamente fue concebida en la relación entre iguales. Este carácter educacional solo sería admisible en el ámbito político romano, en el que los antepasados representaban el ejemplo de grandeza y autoridad.

4. La autoridad romana

Revisada la experiencia griega en su intento de fundar una categoría política que lograra la obediencia sin persuasión ni coerción, Arendt nos introduce en el ámbito político romano para mostrarnos el origen cierto de la autoridad, ámbito donde se origina tanto la palabra como su ejercicio. Los romanos, a diferencia de los griegos, tenían un fuerte arraigo en la tradición, fácil de apreciar en el evento inicial de la fundación de Roma, que dio a los padres fundadores y a su descendencia la calidad de patricios; quienes, al fundar la “patria”, quedaron autorizados para gobernarla. La fundación y construcción de la ciudad de Roma en la colina Palatina, sustentada por los buenos *auspices* que leyó Rómulo, como *augur*, en el vuelo de los pájaros en el cielo, fue asumido como el evento fundacional esencial y único que sostuvo a la Roma antigua desde su inicio, pasando por su época republicana e imperial hasta la llegada del cristianismo.

La autoridad es un vocablo de origen y significado romano, proviene del verbo *augere* que significa aumentar. La *auctoritas* aumenta la fundación. En los romanos la fundación en conjunto con la tradición, tenían un carácter sacro, y resultaban esenciales para el sostén de sus estructuras sociales y políticas. La autoridad la detentaban los viejos, el senado y los patricios, por ascendencia y tradición: se sustentaba con el pasado y se sostenía en el presente a través de la tradición.

La comunicación entre iguales siempre genera poder; incluso en los regímenes más despóticos, en los que el consenso se reduce al mínimo, hay poder o acuerdo entre los sujetos que abusan de la mayoría de la población. El poder, la *potestas* “es lo que mantiene la existencia de la esfera pública,

el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan” (Arendt, 1993: 223). La palabra deriva de *potentia*, que indica su carácter potencial. Para Arendt, el poder y la paz pertenecen a la misma categoría porque son un fin en sí mismos. El poder corresponde a la esencia de todos los gobiernos, pero no así la violencia, que tiene un carácter instrumental, y por tanto requiere de una justificación, es decir, de servir a un fin. Ningún régimen puede sostenerse únicamente mediante la coacción, requiere al menos un mínimo de poder. Si se disuelve el poder (el acuerdo plural) sobreviene la revolución (Arendt, 1998: 153). A su vez, la característica más destacada de los que ejercían la autoridad es que es no tenían poder, como lo evidencia la sentencia atribuida a Cicerón: “*cum potestas in populo auctoritas in senatu sit*” (aunque el poder está en el pueblo, la autoridad corresponde al senado). Esta condición de *no poder* tenía un profundo arraigo religioso, pues los dioses romanos a diferencia de los griegos no ejercían poder, solamente daban auspicios que aumentaban la autoridad terrena, y aunque resultaban vinculantes no constituían órdenes ineludibles.

5. El cristianismo y la autoridad

Debido a que los romanos creían en la necesidad de tener padres fundadores y ejemplos revestidos de autoridad, adoptaron a los grandes antepasados griegos como sus autoridades en la teoría, la filosofía y la poesía; posteriormente, en los albores de la caída del imperio adoptaron el cristianismo, cuando la fundación de Roma ya no era suficiente para mantener la condición de ciudadanía que demandaba el espíritu romano.

El espíritu romano, caracterizado por la vigencia del principio de fundación para la creación de entidades políticas, pudo sobrevivir a la caída del imperio porque la experiencia política y espiritual de Roma se sostuvo con la adopción de la Iglesia cristiana. Dicha experiencia en conjunto con el evento histórico del nacimiento, testimonio de vida, muerte y resurrección de Jesús de Nazareth fue lo que vigorizó el cristianismo e hizo sobrevivir el espíritu romano después de la caída. Este hecho asumido como un evento fundacional que hizo que el cristianismo se hiciera religión, convirtió,

por tanto, en padres fundadores a los apóstoles, quienes como testigos del acontecimiento representaban la autoridad para transmitir el hecho de una generación a otra, instituyéndose así, y de nuevo, la famosa tríada romana de religión, tradición y autoridad.

La politización, la aparición del cristianismo en el ámbito público, hizo que la Iglesia católica basada en la distinción *auctoritas-potestas* reclamara para sí la antigua autoridad del senado y transfiriera el poder del pueblo a la familia imperial. Con este cambio, la expresión de Cicerón pasaría a ser: *cum potestas in imperium auctoritas in ecclesiasit*, aseveración que se sustenta en la siguiente cita: “a fines del siglo V, el papa Gelasio I escribía al emperador Anastasio I: dos son las cosas por las que se gobierna sobre todo el mundo: la sagrada autoridad del papa y el poder real”. (Arendt, 1993: 138). La Iglesia católica acogió igualmente los invisibles patrones de medidas espirituales de Platón para facilitar las partes de la doctrina cristiana que pudiesen ofrecer dificultades en la estructura política romana, e hizo una amalgama con el concepto romano de autoridad que permitiera mantener el orden político y que, además, contribuyera con la contención de la racionalidad individual.

Para Arendt, la intervención de la religión católica, al apropiarse de la autoridad y dejar el poder en manos del Estado (monárquico), lejos de la secularización del campo político lo que causó fue la pérdida de la autoridad en el ámbito público y, en consecuencia, de aquello que le había dado a las estructuras políticas durabilidad, estabilidad y permanencia. La gran influencia del mito político platónico de un sistema de recompensas y castigos para las buenas y malas obras que no hallaban retribución justa en la tierra instituyó el dogma del infierno en la Iglesia católica. Este evento fue posible después de la caída del imperio romano, cuando la Iglesia se vio impelida a asumir un rol político ante el vacío secular dejado por el imperio, lo que constituyó el surgimiento del papado como poder terrenal y transitorio.

Arendt es reiterativa en señalar el carácter político del mito platónico del infierno como medio para lograr la obediencia de la mayoría, de aquellos que no son capaces de ver la verdad evidente e invisible a la vez. La verdad no admite persuasión, porque ella habla por sí misma. “Persuadir a los

ciudadanos de la existencia del infierno hará que se comporten como si conocieran la verdad” (Arendt, 1993: 143). Aquellos que no pueden ver la verdad necesitan de la fe. La introducción del infierno platónico en los dogmas de fe cristianos, aunque reforzó la autoridad religiosa, pagó su precio en la pérdida de la autoridad romana. Al incorporar el castigo corporal dentro del sistema de recompensas y castigos introdujo la violencia en su cuerpo dogmático, a tal punto, que hombres como Tertuliano y Tomás de Aquino estuvieron convencidos de que uno de los mayores goces celestiales sería observar el espectáculo de los sufrimientos del infierno. Esto conllevó a la adopción terrena de la punición como goce y escarnio público a la vez.

6. La modernidad y la autoridad

Arendt considera que en nuestra historia moderna existe un tipo de acontecimiento donde la idea de fundación es decisiva, y un pensador político en cuya obra este concepto de fundación es esencial. Los acontecimientos son las revoluciones modernas y el pensador se llama Nicolás Maquiavelo –aunque él jamás hizo uso explícito de este término.

Según ella, Maquiavelo interpretó la noción de *bueno* tanto en su significado griego de “bueno para..., adecuado...”, que le confería un carácter instrumental, como en su significación cristiana de “bondad extraterrena”. Maquiavelo consideraba ambos términos válidos, pero propios de las esferas privadas; por consiguiente, ninguno idóneo para el ejercicio público del gobierno. Esto se derivaba de la consideración que él hacía acerca de aceptar la realidad tal como es, observando la gran diferencia entre lo que es el mundo con lo que debería ser (Maquiavelo, 1980: 122), que debe entenderse como una visión libre de atavismos y prejuicios morales, necesaria para tutelar el ejercicio y regencia del poder soberano. Por tanto, toda acción de bondad debía relegarse al ámbito privado. Porque la bondad y la maldad como opuesto, al igual que los vicios y las virtudes, tenían el mismo espacio en su concepción política mientras sirvieran para mantener la seguridad y el bienestar del príncipe. Él advirtió la importancia fundamental de la experiencia de fundación en la historia de Roma, que le

hizo creer en la necesidad de repetir tal experiencia buscando la instauración de una Italia unificada, como génesis fundacional, que diera larga vida (eterna) a dicha entidad política. La grandeza de esta observación radica en que él, por sí mismo, tuvo que hacer este redescubrimiento, debido a que los romanos no habían conceptualizado acerca de dicha experiencia.

Arendt destaca como notable el hecho de que Robespierre con Maquiavelo pareciera que hubiesen hablado el mismo idioma, tanto en el sentido de justificar los medios (violentos) para un fin (supremo), como en la consideración de la idea del *evento fundacional* como acción política esencial y como hecho importante del ámbito político que hacía posible la política; pero a diferencia de los romanos, que se apoyaban en eventos pasados, estos dos pensadores modernos justificaban el uso de la violencia como medio para instaurar el acto de fundación, que consideraron como algo inserto en el hacer, es decir, en el ejercicio de la acción presente, necesaria para instaurar un nuevo orden de cosas (lo que justificaba, por sí mismo, el uso de la violencia como medio para acceder a dicho nuevo orden). En este aspecto, eran más griegos que romanos, porque Platón también recomendada el uso de la tiranía como agente de cambio fácil y rápido. Por los anteriores elementos, la idea de fundación y la adopción de la categoría medios-fines, es por lo que se puede considerar a Maquiavelo como predecesor de las revoluciones modernas.

Para Arendt, es necesario reconocer que las revoluciones modernas fueron inspiradas en la tradición romana de la fundación, si se quiere entender bien la grandeza y el carácter trágico de las mismas; para aceptar que la crisis del mundo occidental contemporáneo es esencialmente de orden político, y su decadencia resultado de la declinación de la trinidad romana. Para ella, la revolución americana, como única experiencia exitosa, fundamenta su logro en tres causas principales: una violencia relativamente moderada; la forma particular de colonización que permitió el establecimiento de una constitución sobre la base de acuerdos y decretos previamente establecidos por las colonias; y al hecho de que los *founding fathers*, al estar alejados del desarrollo europeo de la *nación-estado*, escaparon a su influjo, lo que hizo que estuvieran más cercanos al espíritu romano de la fundación como base de inicio de la tradición.

7. La igualdad y la autoridad

Un elemento fundamental en la consideración del concepto de autoridad es el problema de la igualdad en el ejercicio de la autoridad. Desde la época griega, cuando Platón consideró necesario la búsqueda de un elemento de obediencia entre iguales que no demandara coerción ni persuasión, encontró esta dificultad, y la solución que halló la derivó de la esfera privada; específicamente, de la observación de lo que sucedía en el ámbito familiar, en la relación de desigualdad, entre déspotas y esclavos. Esto se verifica en *Las leyes*, cuando ofrece la ley como alternativa de autoridad apoyado en el paradigma de la desigualdad del *oikonos*, claramente apreciable en la expresión: “la ley es el déspota del gobernante y el gobernante el esclavo de la ley” (Platón, 1977: 725). La relación obediencia-mando era desdeñada por los griegos, al ser considerada un ejercicio propio del ámbito privado y prepolítico no entre iguales, por consiguiente no libre, y, por ende, tampoco digno de la esfera pública.

En contraste, en la Roma antigua fue posible la autoridad porque se sustentada en una relación jerárquica que llevaba intrínseca la desigualdad en el ámbito público. En la distinción que hace Arendt, la define como la manera de obtener obediencia ajena a todo medio externo, extraña a la coacción, a la violencia, a la fuerza y al poder, “se usa la fuerza cuando la autoridad fracasa” (Arendt, 1996: 102). Igualmente ajena a la persuasión que demanda argumentos y debe darse entre iguales, “cuando se usa la persuasión la autoridad permanece en situación latente” (102). La autoridad, tal como la concibieron los romanos, no podría ser posible en la polis griega, donde la relación entre iguales no solo era condición *sine qua non*, sino también *per quam*, “ante el orden igualitario de la persuasión, se levanta el orden jerárquico de la autoridad” (102).

En *La condición humana*, Arendt concluye reconociendo la victoria del *animal laborans* y, en concomitancia, caracteriza al mundo moderno como una sociedad de laborantes, en la que todos somos *igualados* en relación con el trabajo y la productividad. Por consiguiente, si la nuestra es una sociedad de iguales, hallamos de facto la imposibilidad de la asunción de la autoridad en el mundo contemporáneo.

Pero ¿qué significa el mundo para Arendt? Para ella, el mundo es un artificio absolutamente humano donde, a diferencia del natural, necesita de un inicio y un fin, al igual que de cierta condición estática. Un artificio que le permita al hombre la posibilidad de agotar su acontecimiento de nacimiento y muerte. Este mundo totalmente humano determina la condición de sus artífices, en tanto seres condicionados: cualquier cosa que entra en contacto con los hombres los determina, “todo lo que toca o entra en una relación sostenida con la vida humana asume inmediatamente el carácter de una condición de la existencia humana, es por eso por lo que los hombres, no importa lo que hagan, son siempre seres condicionados” (Arendt, 1993: 23). La *vita activa* (la condición humana), que en general significa estar en el mundo, comprende tres actividades fundamentales: labor, trabajo y acción.

La *labor* está ligada con el proceso biológico del ser humano, con su mantenimiento y preservación; se ejecuta en función del consumo de todo lo que produce para mantener la estructura biológica y la preservación de la especie; se correlaciona con el *animal laborans*, en el sentido que en el ejercicio de su función no se diferencia de las otras especies animales. Su condición humana es la propia vida.

El *trabajo* es la actividad de la creación del artificio humano, de las cosas que puedan superar incluso la vida de quienes las crean, en contribución con el sostenimiento del otro artificio: el mundo. Concede cierta medida de permanencia y estabilidad en la futilidad de la vida humana y de su carácter transitorio. Se correlaciona con el *homo faber* y su condición humana es la mundanidad. Quizá una manera elocuente de diferenciarlo de la labor, es acudiendo a lo expresado por John Locke, que Arendt retoma para iniciar el primer acápite del capítulo III, denominado *Labor*, de su libro *La condición humana*: “La labor de nuestro cuerpo y el trabajo de nuestras manos”. La labor siempre está asociada con el cuerpo, la producción para su consumo y su mantenimiento; el trabajo, en tanto, se asocia con las manos, en el sentido del hacer (la fabricación de artificios) para el sostenimiento del artificial mundo humano.

La *acción* es la única actividad que va directamente entre los hombres sin la intermediación de cosas o de la materia, su condición humana es

la pluralidad, porque son los hombres y no el hombre los que viven en la tierra y habitan el mundo. La acción, como ejercicio libre de la necesidad y la utilidad, es tanto la *conditio sine qua non* como la *conditio per quam* de toda vida política. A esta condición fue a lo que Aristóteles llamó *bios politikós*, que en conjunto y contraste con el *bios theōrētikos*, eran ambos los dos únicos modos de vida libre; por tanto, la máxima posibilidad de la expresión humana, que en el caso del *bios politikós* se ejercía mediante la acción y el discurso.

El *bios* se diferencia del *zoé*, en tanto que el primero se refiere exclusivamente al ser humano en su finita existencia, mientras que el segundo representa la existencia como fenómeno de vida infinito que designa la vida natural en general. En este sentido, el *bios*, como carácter meramente humano, solamente es posible ejercerse en la pluralidad mediante la acción política. De otra parte, aunque todas las actividades de la vida activa están en relación con la natalidad, la acción es la que mantiene la más estrecha relación con la natalidad, dado que el nuevo comienzo inherente con el nacimiento llega con la capacidad de empezar algo nuevo, es decir con la potencialidad de actuar. Para Arendt, la natalidad, al llevar en sí misma la posibilidad de la acción, puede ser la idea central de su pensamiento político y su gran esperanza.

La potencialidad de la ejecución de la acción en la antigüedad griega solo era posible en la esfera pública, en la polis. A su vez, la labor y el trabajo eran actividades propias de la esfera privada o de esferas prepolíticas. El ámbito por excelencia de la labor era la familia (el *oikónos*) y se realizaba entre el amo (*déspotas*) y el esclavo (*doulós*), la función básica de la labor, a cargo de los esclavos, era producir lo necesario para el consumo que requiere la preservación de la estructura biológica *del animal laborans*. El trabajo hacía su aparición en ámbitos pre-políticos como en los mercados, su exponente por excelencia era el artesano, quien siendo griego, por elegir su condición de artesano, se marginaba de la posibilidad de ser ciudadano y, por tanto, del ejercicio de la política.

Observa Arendt que en el mundo moderno, al producirse el descubrimiento de la productividad como agente para el desarrollo de la riqueza, sucumbieron tanto la esfera privada como la pública para

amalgamarse en una nueva esfera denominada *sociedad*, fenómeno *sui generis* de esta era.

El *homo faber* entró en la esfera pública, dada su capacidad para producir, y toda la sociedad se convirtió en una sociedad para el trabajo. Entró así a regir el paradigma de la productividad y todas las actividades humanas comenzaron a juzgarse desde la capacidad productiva de sus realizaciones, dando aforo a la ascensión de la categoría medios-fin como rectora de la actividad del trabajo. Incluso el trabajo intelectual tuvo que mostrar su capacidad productiva para poder insertarse en la sociedad. Fue la aparición de la burocracia, dice Arendt, lo que logró salvar el trabajo intelectual e inmaterial, cuyas realizaciones no dejaban producto alguno. Pero por la exacerbación del paradigma de la productividad, sobretudo en su fase de automatización, por la creciente eficiencia de los medios, el *homo faber* se dedicó a producir para el consumo, usurpando lo que era condición característica de la labor, cuya actividad y resultado estaba orientado hacia la preservación biológica, pues, como se ha dicho, solo producía para el consumo. La consecuencia de esta alteración es lo que hace que Arendt categorice a nuestra era moderna como una sociedad de laborantes, y, en consecuencia, la lleve a proclamar la victoria del *animal laborans*.

En cuanto a la acción, como tercer elemento de la *vita activa*, esta se expresa de manera individual, permite revelar y realizar el quién de cada individuo, su ser más propio y distinto de los demás. Es la forma que los hombres poseen para introducir novedades en el mundo, derivadas del hecho de su nacimiento como un nuevo y único acontecimiento. Pero, como ya se dijo, el mundo no es del hombre sino de los hombres, es decir de la pluralidad compuesta por hombres con la misma potencialidad para la acción y sujetos a la condición humana, en cuya potencialidad y condicionalidad se manifiestan como iguales.

En este sentido, diferencia varios tipos de igualdad. Diferencia la igualdad propia y la esfera de la labor, el *animal laborans* en su condición biológica, de la igualdad política como actividad propia de la acción humana. La igualdad de la esfera de las labores es ajena al espacio político, pues es una igualdad que impide la distinción, la revelación de la unicidad

de los individuos. Para ella, el *animal laborans* es incapaz de distinguirse de sus semejantes, en tanto que su condición humana es la vida misma, y su función vital es su preservación mediante el consumo, como ya se expuso.

La igualdad de la esfera pública, en la acción, es una igualdad de desiguales que necesitan ser igualados en ciertos aspectos, pero que viene puesta desde fuera y no procede del mero hecho de estar vivos. La igualdad requerida por la acción es absolutamente humana no natural (un constructo del hombre al igual que el mundo); no se basa en una idea del ser humano como especie, en la consideración de que todos los hombres son iguales por el mero hecho biológico de nacer con características humanas. La igualdad animal (*zoé*) no es compatible con la diferencia, mientras que la igualdad que precisa la acción (*bios*) no solo es compatible con la diferencia, sino, más aún, con la diferenciación extrema. Esta idea de igualdades es tomada por Arendt de la polis griega, cuya diferenciación derivaba de los roles que asumían sus ciudadanos en la ciudad-estado, lo que a su vez constituía el fundamento de la justicia griega, donde cada rol tenía su propia virtud, y cada quien debía asumir su propio rol con la virtud que le correspondía. Y si no estaba conforme, ahí estaba la cicuta, como decía Sócrates.

Para Arendt, en la época moderna lo que predomina es una igualdad relacionada con nuestra condición social de laborantes, donde la igualdad jurídica está dada en relación con nuestra condición de miembros de una misma sociedad del trabajo. Según ella, la distinción y la diferencia se han ubicado en el ámbito privado, y la igualdad, basada en el conformismo, en la esfera pública. No podríamos hablar de una inversión en la aparición de la igualdad en relación con la polis griega, pues en esta la igualdad era exclusiva del ámbito público, fundada en la desigualdad existente en la esfera privada y prepolítica, en tanto que en nuestra sociedad moderna las esferas pública y privada, identificadas en la antigüedad, han sido absorbidas por la sociedad, haciendo del trabajo el elemento central y dominador de la esfera pública, incluyendo al ocio (*otium*) en dicha absorción. Este último que originalmente fue concebido como tiempo y espacio de creación en abstracción de la *vita activa*, en su significado moderno ha sido redefinido como un intervalo de tiempo en el cual se interrumpe o cesa el ejercicio del trabajo o de la labor: sinónimo de holganza, desocupación y asueto. En

términos del paradigma mecanicista, se podría asimilar al trabajo con el movimiento, como constante, y al ocio con el reposo, como una alteración o accidente de la constante, que en la modernidad se llama trabajo.

El ámbito privado vaciado de su contenido, de la labor y el trabajo, pasó a ser un espacio para la intimidad y el cultivo de la soledad, que en últimas es la expresión de lo privado en la modernidad: estar ajeno con el mundo, pero no para entregarse a la contemplación (*bios theōrētikos*), sino para aislarse de la opresión del mundo del trabajo que agobia.

La igualdad que Arendt reivindica para el espacio público, en el que sea posible la acción, es una igualdad como punto de partida para la distinción y no una igualación como punto de llegada a un fin. Esta igualdad solo era posible liberándose de la necesidad y la utilidad, es decir de la labor y del trabajo, lo que constituía también una condición *sine qua non* para acceder a la polis. Liberarse de la labor y el trabajo no significaba un desprecio de su importancia, tan necesaria para todo ser humano; esta liberación debe entenderse como la superación de la necesidad y el consumo mediante su dominio (*domus* en latín equivale al *déspotas* griego, el amo del *oikonos*), es decir, de gobernar en lugar de ser gobernado por lo necesario y lo útil.

En una sociedad del trabajo conformada por laborantes, ¿sería posible liberarse de la labor y el trabajo? Resultaría cuando menos paradójico; eliminar de una sociedad del trabajo, exacerbada en el consumo, a la labor y al trabajo, conduciría a la eliminación de la sociedad misma y, en consecuencia, a la supresión del *laborante* y del *homo faber*. A partir de este juicio lógico, la política como labor improductiva (al igual que todas las actividades que no dejan productos, juzgadas desde la categoría medios-fin) cobra valor en la burocracia y se convierte en profesión, y los profesionales que la ejercen se comportan como trabajadores que venden su fuerza de trabajo al servicio del mejor postor. Situación que incluye también al “improductivo trabajo” de los intelectuales, de cuyo paradigma tampoco escapa Arendt.

En su intento por comprender cuáles fueron los motivos reales que llevaron a tanta gente a servir como engranajes de las máquinas de asesinato masivo, como excelsos funcionarios en las fábricas de cadáveres que la Alemania nazi fundó con los campos de concentración, se encuentra que el

común de estas gentes representaban al hombre masa, que ella denomina burgués: un hombre medio, empleado y buen cabeza de familia, de cuya ponderación no escapa Heinrich Himmler, comandante en jefe de la SS, considerado como el gestor de la solución final del problema judío:

[Himmler] es un burgués, con todo el aspecto externo de la respetabilidad, todos los buenos hábitos de un buen paterfamilias, que no engaña a su esposa y que se desvela por asegurar un futuro decente para sus hijos; y él ha construido su novísima organización de terror, que abarca a todo el país, sobre la asunción que la mayoría de las personas no son bohemios ni fanáticos, no son aventureros ni maniáticos sexuales ni sádicos, sino que son, en primer lugar y ante todo, empleados y buenas cabezas de familia (Arendt, 2005: 161).

Hombres-masa dispuestos a todo, con tal de lograr los medios para proporcionar bienestar para sus hijos, insertos dentro de un esquema burocrático que lo único que demandaba para el cumplimiento de su deber y obediencia, cualquiera que fuera la orden, era la absolución moral de sus superiores jerárquicos. Fenómeno que no era exclusivo de la condición nacional alemana, pues en los reportes sobre los funcionarios que habían sido miembros de los campos de concentración aparecían, además de alemanes, funcionarios lituanos, letones y judíos (como también sucedió con los miembros de la SS, con la diferencia que aquellos eran mercenarios, veteranos de guerra, en general, busca fortunas y asesinos que provenían de otras nacionalidades de Europa), quienes configuraban un nuevo tipo de funcionario internacional: “La transformación del cabeza de familia de ser miembro responsable de la sociedad interesado por los asuntos públicos en un “burgués” preocupado sólo por su existencia privada e ignorante de toda virtud cívica, es un fenómeno internacional” (Arendt, 1996: 102).

8. La justicia y la autoridad

De acuerdo con Platón, la justicia parte del hecho de que la ciudad está bien dividida y articulada, en cuyo conjunto de ciudad cada uno tiene su lugar y no intenta otro lugar, en términos modernos: no aspirar a un ascenso social. Esto se expresa con la célebre frase *ta auton prattein kai me polypragmonein*

(*La República* 433 a): “La justicia [en la polis] consistía en hacer cada quien sus asuntos, en hacer lo que es propio de cada uno, lo que corresponde a su lugar, sin ensayar de ocuparse de todo, de ser un *busy body*, que es, por cierto, la mejor traducción para *polypragmonein*” (Castoriadis, 1999: 22).

La justicia en la polis tenía una concepción organicista, que implicaba una integración mutua de cada uno de sus órganos en el sostenimiento de toda la estructura. Citando nuevamente a Castoriadis, Platón hace de la justicia una sociedad holística, donde la totalidad de las partes es mayor a la simple suma de sus partes, un conjunto que, en sí mismo, genera un mayor valor que la suma de los valores, de sus partes consideradas individualmente, algo así como si dijéramos $2+2=5$. Esta propiedad holista, que resalta la imposibilidad de la autosuficiencia de las partes, demanda de la razón, no del egoísmo ni del temor, para fundamentar la necesidad de la ayuda mutua que permita la posibilidad de sustentar relaciones sociales fundadas en la solidaridad.

En la polis se destacaban tres estamentos sociales: el sector de la producción y la distribución: compuesto por artesanos, campesinos y comerciantes; el sector de la defensa: compuesto por guerreros y guardianes; y el sector que tenía la función de gobernar. Cada uno tenía su propia virtud (*areté*) característica. Los gobernantes poseían la virtud de la prudencia (*phronesis*) o sabiduría (*sophía*), cuya función era deliberar para reglamentar del mejor modo posible. Los guerreros, la virtud del valor (*andreia*), *areté* propia de los que tienen la función de la defensa, valentía que servía para cumplir con la ley: basta con que los guerreros sean valientes para que la polis lo sea. Y los productores y distribuidores, la virtud de la templanza (*sophrosyne*), definida como el dominio de los apetitos y de lo mejor de la naturaleza sobre lo menos bueno.

Es claro que el espíritu de justicia de los griegos de la polis regía basado en una estructura de estamentos desiguales; pero, a su vez, la libertad, basada en este concepto de justicia, solo era posible entre iguales [de un mismo estamento], es decir, entre ciudadanos, cuya condición única para acceder al *bios politikós* era estar ajeno a toda actividad relacionada con la labor y el trabajo. Ante esto, Arendt hace hincapié en no tomar a la ligera esta superación de la labor y el trabajo como un simple desdén de los

ciudadanos de la polis por estas actividades, como lo expresan de manera superficial y ligera muchos *científicos sociales modernos*, puesto que los griegos, al igual que todos los seres humanos, necesitaban del producto de la labor para sostener sus estructuras biológicas, y del trabajo para vivir de la mejor manera posible en su artificio de mundo.

La superación de la labor y el trabajo implicaba la liberación misma de la necesidad, en el sentido de poder acceder a la polis a través de la acción y el discurso, ajenos a toda otra condición, con el propósito de acceder a la humanitas y validarse como hombres en tanto tal. Esta libertad de ejercicio público entre iguales era lo que imposibilitaba acceder a lo que posteriormente los romanos llamaron autoridad, que solamente era posible en un ámbito público de desiguales mediado por una jerarquía.

Esta distinción es fundamental para contrastarla con el concepto moderno de justicia. Mientras que en la polis la justicia para los ciudadanos estaba relacionada con la libertad, en nuestra modernidad la justicia está relacionada con la igualdad, que, según Arendt, surge concomitantemente con la emergencia de la esfera social; fenómeno propio de la era moderna que absorbió las esferas privada y pública, tal como las conocíamos en la antigüedad, constituyendo una esfera única dedicada al acrecentamiento progresivo de la riqueza mediante el trabajo, la optimización de la productividad y el incremento del consumo, que hizo de la igualdad, en el mundo moderno, una condición subordinada al trabajo, imponiendo a todos los hombres su condición de agentes potenciales del incremento de la productividad.

Como Arendt afirma “el motivo de elevación de la labor en la época moderna, fue su productividad” y la distinción entre labor productiva e improductiva, sobre las cuales basaron sus argumentos tanto Karl Marx como Adam Smith, fue la distinción moderna que llegó al núcleo de la diferenciación entre labor y trabajo. Y aunque Marx, según Arendt, en algunos postulados trocaba labor por trabajo, en la definición de su *utopía* sí tuvo claridad cuando enunciaba que el objetivo de una revolución no sería la emancipación de las clases laborantes (ya lograda cuando en la esfera social fue llevado el trabajo y luego la labor a la esfera pública) sino de la labor, es decir de la necesidad que subyuga (Arendt, 1993: 138).

La posibilidad entonces del resurgimiento de la autoridad en nuestro mundo moderno, que demanda un ejercicio público entre desiguales, resulta imposible dentro de una sociedad de iguales, una pretensión de igualdad universal, en tanto masa de laborantes y consumidores, miembros de una sociedad del trabajo secularizada, con una condición de consumo *in crescendo*, inserta en un espíritu liberal orientado hacia el progreso, que hace imposible aceptar cualquier atadura con la tradición, por ser considerada contraria a dicho espíritu.

9. Las revoluciones y la autoridad

Los únicos eventos modernos más cercanos a la autoridad romana, en palabras de Arendt, han sido las revoluciones, pero estas fueron posibles en medio de un mundo que se estaba despertando del sueño medieval y oscurantista, fundado en la confianza del progreso y el fin de la historia, con la ilustración como agente impulsor, donde la inexistencia de las tecnologías informáticas permitían la posibilidad de escapar del dominio global.

En el mundo actual, donde hemos comprobado el fracaso de la modernidad, de su progreso, y de la crueldad de la razón, donde el miedo al infierno se ha cambiado por el temor a la hecatombe nuclear y la autodestrucción ecológica, con un capital global con sus intereses distribuido por toda la faz de la tierra que no deja un solo resquicio sin control, es imposible el emprendimiento de una revolución con cierta probabilidad de éxito. Entre otras razones porque las revoluciones, desde la revolución francesa, han fincado su propósito en la superación de la pobreza y la miseria mediante la fundación o refundación del estado-nación, figura política en decadencia: en lo político, por el agotamiento de los elementos que la sustentan; y en lo económico, por la galopante globalización del capital, que ha invertido las relaciones de dominio de lo político sobre lo económico y ha puesto a los Estados al servicio del capital dejando en cuestión la supremacía del Estado, que sustentaba la metáfora hobbesiana del Leviatán: ese monstruo gigante y superior a los hombres que lo conforman (al Estado), único capaz de controlar la guerra de todos

contra todos, como posibilidad única de salir del *estado de naturaleza* en que, según Hobbes, se encuentran los hombres en sociedad cuando no existe Estado que los proteja de ellos mismos.

En Arendt, la revolución como fenómeno moderno lleva intrínseca el establecimiento de un inicio que está indefectiblemente ligado con la violencia. Sustento de esto es el surgimiento de la fraternidad como resultado de un fratricidio, como se expresa en las metáforas de la muerte de Abel por Caín y del asesinato de Remo a manos de Rómulo. Así, el advenimiento del Estado es la consecuencia de la superación del *estado de naturaleza [hobbesiano]*, que para la autora constituye un eufemismo, derivado de la convicción de que la humanidad “en el origen fue el crimen” (Arendt, 2006: 23). Una maldad original inherente y patente en los asuntos humanos, evidente desde sus inicios, que se corrobora con los relatos bíblicos y los mitos históricos de la antigüedad. Las revoluciones, a diferencia de las guerras que igualmente se sirven de la violencia, están ligadas directa e inexorablemente con el problema del origen: “Las revoluciones, cualquiera que sea el modo en que las definamos, no son simples cambios” (23).

Fue quizás por la ausencia de violencia en el establecimiento del nuevo orden social norteamericano, por lo que el común de los historiadores y pensadores modernos no reconocen este acontecimiento como una revolución, es decir como el establecimiento de un nuevo orden social. Dentro de ellos hay que incluir a Marx, que excluyó de sus teorías acerca del futuro del capitalismo y del advenimiento de las revoluciones proletarias al desarrollo social de Estados Unidos. Arendt, basada en el anterior juicio, a pesar de reconocer el mérito interpretativo de Marx, declara refutadas las teorías marxistas por la mera exclusión de la Revolución Americana en sus juicios teóricos.

En la distinción de la revolución como fenómeno que lleva inserto la novedad asociada a la libertad, Arendt identifica la liberación y la libertad como dos anhelos que siempre van juntos. Y debido a que ambas tienen el uso de la violencia en común con los golpes de Estado, las revueltas, la guerra civil y la lucha de facciones, a todas estas se les suele llamar revoluciones; pero no todas estas lo son, solamente, “cuando la violencia

es utilizada para constituir una forma completamente diferente de gobierno, para dar lugar a la formación de un cuerpo político nuevo, cuando la liberación de la opresión conduce al menos a la constitución de la libertad, solo entonces podemos hablar de revolución” (Arendt, 2006: 45). Para Arendt es la búsqueda de la libertad y no la mera liberación lo que constituye una verdadera revolución.

Desde su vocación historiográfica, Arendt escudriña el origen del concepto *revolución* para destacar que este cobra vigencia en la modernidad con los inicios del mecanicismo científico, en una obra de Copérnico denominada *De revolutionibus orbium coelestium*. En dicha obra aparece el término *revolución*, usado en la astronomía desde su origen latino, para designar el “movimiento regular y cíclico de las estrellas, sometido a leyes”, que en sí mismo, expresa su carácter de irresistibilidad, en tanto ajeno a la influencia o intervención del hombre en su discurrir. Término que en su origen no connotaba novedad ni libertad, mucho menos violencia.

Señala Arendt que los hombres que iniciaron la revolución francesa y la americana actuaban firmemente convencidos de que su papel se limitaba a restablecer un antiguo orden que había sido perturbado: en el caso francés, por el despotismo de la monarquía; y en norte américa, por el abuso del gobierno colonial. Lo que ellos querían era volver a los tiempos antiguos en los que las cosas tenían el orden que debían tener. Cuando llegaron a tener conciencia de lo imposible de su idea de restauración y de la necesidad de embarcarse en una nueva empresa inédita, fue cuando la palabra revolución adquirió su nuevo significado.

Para Arendt, la influencia hegeliana con su filosofía de la historia, es decir, el movimiento de la historia con su carácter dialéctico y necesario al espíritu absoluto, plantea una paradoja irreconciliable con el término revolución. De una parte, Hegel muestra su fidelidad con el significado original del término, al expresar su concepción del espíritu absoluto como algo que se piensa a sí mismo, a nosotros y al mundo: la irresistibilidad al movimiento histórico por parte de los hombres, que hace de la historia una manifestación del espíritu absoluto, algo que los hombres no pueden cambiar, convirtiéndolos en meros bufones de la historia y no en sus propios actores, en tanto que deben limitarse a interpretar e imitar el curso

de los acontecimientos y no a los hombres de la revolución. De otra parte, y esta es la esencia de la paradoja, el planteamiento dialéctico plantea un movimiento rectilíneo de tesis, antítesis y síntesis, regido por el concepto de proceso (extraído de las ciencias naturales), pero sujeto a la necesidad inexorable de servicio al espíritu absoluto que, con su arma de doble filo de la compulsión ideológica y el terror, conllevó al fracaso de la revolución francesa, la bolchevique y las demás derivadas de esta última, poniéndolas al servicio de los totalitarismos, al negar la máxima posibilidad humana de la pluralidad: la acción y el discurso público.

10. La categoría sociológica de la burocracia

El mundo moderno, con su igualdad de masas, ha inaugurado también una categoría sociológica que suple la ausencia de la jerarquía pública existente en la antigua Roma y de los estratos por roles que componían la ciudad-estado griega, ambas expresiones políticas formalmente inadmisibles en nuestro igualitario mundo moderno. Esa categoría es la burocracia y su distinción esencial consiste en que opera como medio de legitimación del dominio racional convencionalmente acordado como precepto legal.

Max Weber define el dominio como la probabilidad de obtener obediencia con un mínimo de voluntad por parte de quienes obedecen. Dominio que diferencia del poder (Weber, 1977: 43), en razón a que el dominio lleva intrínseco como característica esencial la voluntad de obediencia de los dominados, indiferente a su motivación, bien sea por interés de ganancia material o por desvalimiento o debilidad para oponerse, que obliga a la voluntad de ceder.

Para Weber, toda dominación demanda un cuadro administrativo (Weber, 1977: 39), que puede estar ligado al dominio por razones afectivas (cultivadas en la costumbre), materiales y racionales (con arreglo a fines) o por motivos ideales (con arreglo a valores). Todas estas razones resultan insuficientes y débiles para mantener el dominio si no existe la creencia en la *legitimidad* (conforme a la ley) del mandato. Aunque en el dominio confluyeran simultáneamente todas estas razones, como en la práctica podría suceder, la legitimidad se debe considerar, también, como una

probabilidad (en consistencia con el cuadro administrativo) cuya condición de potencialidad se valida en la medida que no se impone de hecho sino que induce a la aceptación por ejercicio de la voluntad de los subordinados.

El término común *burocracia*, en la categorización weberiana, se refiere específicamente al tipo *puro* de *dominación racional* que se ejerce mediante el cuadro administrativo denominado *administración burocrática*, cuyo fundamento es la creencia en la legalidad de las órdenes establecidas y del mandato de quienes han sido delegados para el ejercicio de la autoridad. La burocracia representa la dominación racional basada en la autoridad legal (Weber, 1977: 172-173).

11. Carácter de la dominación racional legal

La dominación racional legal se sustenta fundamentalmente en los siguientes cuatro criterios:

- Todo derecho pactado puede ser estatuido con la pretensión de ser respetado.
- Todo derecho es un cosmos de normas abstractas que implica su aplicación a casos concretos.
- Quien tenga delegada la autoridad manda y obedece de manera impersonal, sujeto a las disposiciones pactadas.
- Quien obedece lo hace sólo en cuanto miembro de la asociación y al derecho estatuido, no por atención a la persona que manda.

A su vez, estos criterios son regidos por los siguientes tres principios: jerarquía administrativa, separación entre cuadro administrativo y medios de administración y producción, y el criterio de atenerse al expediente. Estos principios en general destacan la característica más significativa para efectos del presente artículo: la dominación mediante la impersonalización formal, *sine ira et studio*, es decir, el ejercicio del dominio sin odio y sin amor, como también sin entusiasmo; de lo que resulta el sometimiento de los funcionarios a la presión del cumplimiento del deber escrito, sin distinción alguna entre las personas ni de las circunstancias propias de cada evento funcional, que conlleva, a su vez, en su ejercicio al fomento y fortalecimiento de la condición igualitaria de la sociedad de masas.

12. Carácter y condición humana del funcionario

El cuadro administrativo burocrático, considerado el tipo más *puro* de dominación legal, se compone en su expresión más pura de funcionarios individuales (monocracia en oposición a colegialidad). La denominación de *funcionario* adviene de la adopción de la metáfora biológica organicista, que trata de explicar el conjunto de lo social como fisiológicamente se aprecia un organismo, en el cual los órganos son apreciados en relación con su función de aporte al sostenimiento del organismo en su totalidad. En esta metáfora el individuo se asimila al órgano y por tanto se identifica en relación con sus funciones. Aspecto que lamentaba Arendt de las modernas ciencias sociales, que, como lo expresa Weber (1977: 13), tienden a igualar a todos los objetos sociales que cumplen con una misma función.

Este fenómeno moderno denominado *funcionario*, en concordancia con los criterios que determinan la dominación legal, en general observa la siguiente caracterización: es personalmente libre; asume su obligación únicamente con los deberes objetivos de su cargo; actúa bajo rigurosa jerarquía administrativa con competencias rigurosamente fijadas en virtud de un contrato; ha sido seleccionado mediante calificación profesional que sustenta su nombramiento; obtiene retribución salarial por el cumplimiento de sus funciones; ejerce el cargo como su principal o única profesión; tiene una carrera o perspectiva de ascensos; está siempre sometido a una rigurosa disciplina y vigilancia administrativa; y no tiene propiedad de los medios administrativos ni del cargo que desempeña.

En corroboración con la afirmación de Arendt, respecto a que todo lo que toca o crea el hombre se hace parte de su condición humana, esta metáfora fisiológica ha asimilado los individuos miembros de una asociación moderna (empresa, institución o Estado) a una condición de órganos, determinando no solamente sus relaciones con el trabajo sino también con su familia, y en general su vínculo con la pluralidad, que lleva a concluir que el fenómeno del funcionario no es ajeno a ningún miembro de la sociedad actual, en tanto que todos los seres humanos modernos son distinguidos e identificados en relación con las funciones que realizan en

la sociedad del trabajo y valorados de acuerdo con el aporte productivo individual que hacen a la misma.

El paralelo entre la autoridad y la burocracia, que lleva implícito el contraste entre el mundo antiguo y el moderno, permite apreciar la transmutación de la esfera pública en estructura social, del cumplimiento del deber político en funciones, y de los miembros que la integran en funcionarios.

El ámbito público moderno, inmerso en un paradigma científico que lo secularizó y lo llevó a buscar fundamento en la razón, halló amparo en la legalidad mediante la institución de la burocracia administrativa. La transmutación fundamental de la esfera pública antigua a la moderna consistió en pasar de la política a la administración.

El carácter de no imposición de la antigua autoridad romana, que fungía como instrumento para lograr obediencia en el cumplimiento del deber público, en la modernidad fue transmutado en dominio. Ambos objetos son validados en sus propios espacios de aparición: la autoridad, como parte de una tríada, se sustentaba con la tradición y la religión; el dominio, como fenómeno moderno, se legitima con la legalidad mediante el cuadro administrativo burocrático.

En la transmutación del ámbito público antiguo al moderno se observan dos rasgos sobresalientes: uno de oposición y otro de concordancia. El primero es la oposición que en ambos espacios se hace frente al poder. En la antigüedad romana el poder se opone la autoridad; en la modernidad el poder se contrasta con el dominio. En ambos ámbitos, antiguo y moderno, lo opuesto al poder: la autoridad y el dominio, se asemejan en su intención de lograr la obediencia por medio distinto a la imposición, coacción que Arendt distingue como violencia y Weber denomina poder. El segundo, la consecuente correspondencia de afinidad respecto al logro de la obediencia mediante el ejercicio de la voluntad, en su carácter de decisión lleva intrínseca una acción moral: en la antigüedad, fundamentada en la tradición, y en la modernidad, instituida en la legalidad racional.

Respecto a los miembros (las personas) que integran y sustentan la esfera pública, en la antigüedad el ejercicio de la política demandaba de lo que Aristóteles distingue como *bios politikos*, carácter del hombre

de acción y discurso, quien requería de este espacio para el ejercicio de su libertad pública, como la mayor posibilidad de expresión de la *humanitas*. En el mundo moderno, con la asunción de la burocracia como medio de interacción social que suplió la política por la administración, emergió el fenómeno del funcionario. Categoría moderna compuesta por seres acrílicos y moralmente convencionales (Kohlberg, 1984: 44) que instrumentalizan su razón en cumplimiento del mandato demandado por la estructura burocrática a la cual se adscriben; seres insertos en una sociedad del trabajo sin trabajo, pero con mucho consumo; refugiados en la soledad del ámbito familiar, cuyo sostenimiento se convierte en su razón y fin de vida primordial; inmersos en la categoría medios-fines, en la cual todos los medios resultan adecuados para el logro de los propósitos propuestos.

Fenómeno social donde quizá la expresión más dramática sea la reducción de la dicotomía público-privado a la relación trabajo-familia, en la que lo público representa el trabajo y lo privado la familia (Arendt, 2005: 162). Se eres aislados con su razón instrumental a disposición casi sin límite a la estructura burocrática a la que sirven, aunque sea en la degradación de la humanidad y del entorno, si así lo demanda la jerarquía burocrática superior, siempre y cuando sean eximidos de toda responsabilidad ética, salvo el no cumplimiento de las funciones y ordenes formalmente asignadas: incumplimiento que, por obra de la legalidad burocrática, se convierte en la mayor carga y culpa moral de los funcionarios.

En relación con el totalitarismo, para Arendt el problema con el aislamiento es que este puede ser el comienzo del terror, su campo más fértil y siempre su resultado. El aislamiento ha sido una de las búsquedas primarias de los gobiernos totalitarios, y casi una condición pretotalitaria (Arendt, 2002: 701-702); su característica principal es la impotencia (disolución del poder), en tanto que el poder es la acción concertada de una pluralidad de hombres que actúan juntos. Los hombres aislados carecen de poder y de la posibilidad para la acción política. Con la sustracción del hombre de la esfera política, que lo hace refugiarse en su actividad productora, con la transmutación de la condición de *homo faber* a la de *animal laborans*, el aislamiento se torna en soledad.

En palabras de Arendt, la soledad es el terreno propio del terror y la esencia del gobierno totalitario. La preparación del gobierno totalitario de verdugos y víctimas, está estrechamente relacionada con el desgarramiento y la superfluidad, que emergen de la condición de soledad del mundo. El desgarramiento entendido como la falta de lugar en el mundo, y la superfluidad, como la no pertenencia al mundo, expresan la esencia de la condición de *animal laborans*: seres banales sin juicio moral acerca del mal y de la otra cara de la misma moneda: el bien.

En la historia trágica de la Segunda Guerra Mundial acaecida en el siglo XX, podemos señalar dos ejemplos sobresalientes de este tipo de hombre banal y vano, uno en cada bando de la contienda. En el lado de los perdedores: Eichmann, juzgado en un show mediático como el máximo criminal nazi, a quien se le atribuye una gran responsabilidad por las muertes de los judíos en los campos de concentración nazi, como también en la denominada *solución final*, de cuyo caso deriva la controvertida afirmación de la banalidad del mal expresada por Arendt. En el campo de los vencedores: J. R. Oppenheimer, director del proyecto Manhattan, mediante el cual se coordinó la fabricación de las bombas atómicas lanzadas en Hiroshima y Nagasaki con sus desastrosas consecuencias aún hasta hoy no calculadas en su totalidad.

En ambos casos se aprecian las mismas coincidencias de la condición eficiente del funcionario: aislado del mundo y cumpliendo con su deber mediante el ejercicio de las funciones asignadas. Para Oppenheimer, la fabricación de la bomba atómica era un problema tentador (Sennett, 2009: 12); mientras que para Eichmann, su obsesión era asegurar la eficacia de las cámaras de gas. En ambos casos, solamente importaba el éxito técnico en el cumplimiento de las obligaciones asumidas. Obsérvese también que, sin importar el rango ni la formación académica o científica de los funcionarios involucrados, el cumplimiento del deber, desde una perspectiva moral, se vuelve un fin en sí mismo (Sennett, 2009: 17). Ninguno de los dos eran unos monstruosos criminales. Eichmann confesaba abiertamente obrar bajo el imperativo categórico kantiano (Arendt, 2009: 159), y Oppenheimer daba muestras de culpa y arrepentimiento público. El primero, desde el juicio que lo condenó y lo llevó a la horca; el segundo, en entrevistas radiales y

escritas donde reivindicaba, paradójicamente, el uso de la tecnología como instrumento de salvación para la humanidad.

De igual manera, ninguno de los dos eran hombres sin ley moral. Eichmann, que según Arendt era un hombre de menguadas dotes intelectuales, había leído a Kant y afirmaba obrar conforme con sus preceptos morales, en especial con la definición del deber. Lo que molestó bastante a Arendt, quien afirmaba que esto resultaba indignante e incomprensible, ya que la filosofía de Kant estaba íntimamente ligada con la facultad humana de juzgar, lo que eliminaría la posibilidad de obediencia ciega (Arendt, 2009: 199). En el caso de Oppenheimer, este era un brillante científico que no en vano fue designado para liderar el proyecto Manhattan por su capacidad científica y administrativa. A diferencia de Eichmann, el Estado norteamericano solamente lo ha juzgado por su compromiso de funcionario tanto para bien como para mal, a tal punto que Joseph McCarthy lo incluyó como posible sospechoso de espionaje a favor de los rusos, cuando este comenzó a dar muestra de arrepentimiento.

¿Por qué ambos se entregaron conscientemente a sus trabajos sin importarles las consecuencias de sus actos? En primer lugar, debe decirse que estos actos estaban moralmente validados en la respectiva estructura burocrática en la que adscribía cada uno de ellos. En segundo lugar, porque el sistema ético kantiano no admite la posibilidad del disenso, como lo expone Michel Onfray al resaltar que en la interpretación que hace Eichmann del imperativo categórico se pone en tela de juicio dicho sistema moral (Onfray, 2009: 18). Completamente opuesto al planteamiento de Arendt, quien juzga en Eichmann una mala interpretación del deber kantiano.

En contra de la aseveración de Arendt acerca de la facultad de juzgar inherente al deber kantiano, Onfray cuestiona, de entrada, la generalidad del tipo de juicio a que se refiere Arendt, pues no precisa a qué clase de juicio se refiere. Obviando esta imprecisión, afirma que en ninguna parte de la ética kantiana se invita a examinar el contenido de la ley antes de decidirse a obedecer. Lo que se reafirma en la revisión del ensayo de Kant *¿Qué es la ilustración?*, en el que hace una distinción sobre el uso de la razón en los ámbitos público y privado. Kant determina que el uso privado de la razón es el que se hace en calidad de funcionario, restringida

al interés de la empresa a la que se sirve, comportándose pasivamente para impedir su perturbación mediante una unanimidad artificial: en este caso no hay que razonar, sino que hay que obedecer (Kant, 1981: 29). Esto mismo aconteció con el brillante Oppenheimer, quien interpretó la doctrina kantiana en su calidad de funcionario, cuyo imperativo moral para actuar queda reducido al cumplimiento de las funciones asignadas y a la obtención de la complacencia por parte de sus superiores jerárquicos. La diferencia con el funcionario nazi radica en que no fue juzgado en un tribunal, por ser parte de las filas de los vencedores. Quizá, dándole validez a una expresión de Eichmann, se podría afirmar que si los nazis hubiesen ganado la guerra, una suerte muy distinta y opuesta hubiese acompañado a estos dos funcionarios (Arendt, 2009: 256).

En términos kantianos, se podría afirmar que la condición de funcionario lleva concomitante la negación de la libertad pública, al ser esta condición una categoría propia del ámbito privado que solamente impele al ejercicio de la obediencia y no propiamente ciega, como afirmaba Arendt de Eichmann, sino absolutamente racional, en el entendimiento de que la obediencia es el imperativo ético que debe observar todo buen funcionario en el ámbito privado, en beneficio de la institución o asociación a la cual se adscribe.

13. Conclusiones generales

La igualdad en nuestra sociedad de masas impide jurídica y moralmente la jerarquización pública, más no así la social, lo que constituye un obstáculo insoslayable para la restauración de la autoridad romana como agente esencial de la acción política; aspecto que ha sido resuelto mediante la institucionalización de la burocracia como alternativa jerárquica, pero a cambio de la *autoridad* se estableció el *dominio*, pasando del ejercicio de la acción política como expresión pública a la *administración del Estado* como una actividad de la esfera privada, debido a que el ámbito burocrático, con la formalidad e impersonalización de las actividades como elementos esenciales de su esquema administrativo, niega la posibilidad de la expresión de la acción con su carácter de imprevisibilidad e irreversibilidad.

La libertad también ha trasmutado de esfera. Mientras que en la polis griega era el fundamento del ámbito público para el ejercicio del *bios politikós*, en el mundo moderno ha pasado a la esfera privada, que sería más preciso llamarla esfera aislada, pues es más que un ámbito de soledad que sirve de refugio al *homo faber* y al laborante para el solaz de la fatiga del trabajo y de la labor.

Ante la decadencia del estado-nación y la emergencia de la globalización deberá oponerse la mundialización (Derrida, 1998), como posibilidad de una nueva revolución exitosa en una sociedad del trabajo sin trabajo, situación causada por el surgimiento de la informática y la robótica, que marcó el fin de la era industrial con la desmasificación de la producción, cuyos actores, laborantes y consumidores, cada vez tienen menos posibilidad económica de sobrevivencia. Y, si el instrumento que ha hecho posible el surgimiento de la globalización ha sido la burocracia, quizá, siguiendo a Derrida, deba ser la Universidad el agente que asuma la mundialización como instrumento de oposición a la burocracia; pero una universidad signada por las humanidades. Hay también en Arendt, en su insistencia por el rescate de la autoridad, la intención develada por el rescate y ocupación de la esfera pública por parte de los ciudadanos, que mediante la expresión de la acción política y del ejercicio de la libertad pública, como única alternativa de felicidad pública, pueda salvarnos de los totalitarismos de Estado y de su fase intermedia, el imperialismo. Para ello, resalta que el ejercicio público debe estar ajeno a las demandas de superación de la miseria y de la pobreza, y su ejercicio debe propender por el bien público del ejercicio de acción política como rescate del *bios politikós*, que evite el abuso del dominio de los gobernantes de Estado sobre quienes los eligen.

En este punto de la argumentación, vale la pena traer de nuevo a colación el planteamiento de Marx (Arendt, 1993: 138), acerca de que el objetivo de la revolución era la emancipación de la labor no de las clases laborantes, las cuales ya se habían liberado al entrar la labor y el trabajo en la esfera social, en franca contradicción con el pensamiento pragmatista de Richard Sennett (exalumno de Arendt), quien, en contraposición con su maestra Arendt, rescata el trabajo como máxima posibilidad de expresión

humana: “La figura de Hefestos cojo, orgulloso de su trabajo aunque no de sí mismo, representa el tipo más digno de persona a que podamos aspirar” (Sennett, 2009: 363), dignidad basada en la eficiencia de la labor asignada, con limitación del ejercicio del pensamiento autónomo y razonable en relación con la pluralidad humana a la cual pertenece. Esto fue lo que sucedió con Oppenheimer.

En consecuencia, con la metamorfosis del *ciudadano* en *funcionario*, tanto el mal como el bien se expresan banalmente, por cuanto el fin moral está orientado al cumplimiento de las funciones asignadas por la jerarquía burocrática de la asociación a la cual se pertenece, trocándose la posibilidad del ejercicio de la libertad pública por la obediencia al dominio legalmente formalizado en la estructura burocrática a la cual se pertenece.

14. Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2005). *Lo abierto, el hombre y el animal*. Valencia: Pretextos.
- Arendt, Hannah (1958). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- . (1996). *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península.
- . (1998). *Crisis de la República*. Madrid: Taurus.
- . (2005). *Ensayos de comprensión: 1930-1954*. Madrid: Caparrós.
- . (2006). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.
- . (2009). *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: De bolsillo.
- Aristóteles (1988). *Política*. Madrid: Gredos.
- Castoriadis, Cornelius (2001). *El político de Platón*. Bogotá: Ensayo y Error.
- Derrida, Jacques (1998). *La universidad sin condición*. [Revista virtual: Derrida en castellano], Disponible en: <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/universidad.htm>. Consultado el 7 de enero de 2010.
- Hobbes, Thomas (2006). *Leviatán o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Madrid: Alianza.
- Kant, Immanuel (1981). *Filosofía de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . (1996). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona: Ariel.
- Kohlberg, Lawrence (1984). *The Psychology of Moral Development. The Nature and Validity of Moral Stages*. San Francisco: Harper and Row.
- Maquiavelo, Nicolás (1980). *El Príncipe*. Bogotá: Bruguera.
- Onfray, Michel (2009). *El sueño de Eichmann, precedido de un kantiano entre los nazis*. Barcelona: Gedisa.

- Platón (1977). *Obras completas*. Madrid: Aguilar.
- Sennett, Richard (2009). *El artesano*. Barcelona: Anagrama.
- Weber, Max (1977). *Economía y sociedad* (tomos I y II). Bogotá: Fondo de Cultura Económica.