

CARLOS KOHN

PRECONDICIONES FILOSÓFICAS PARA UN
ANÁLISIS DEL DISCURSO DEMOCRÁTICO:
LA PERSPECTIVA DE HANNAH ARENDT*

Abstract: In this paper I propose -following Arendt's approach- that the goal of any analysis of political discourse is to conceptualize a praxis. Therefore, it should evaluate -starting from a heuristic point of view- whether we are in front of a mere descriptive narration of some events, a very well grounded theory or a subtle ideological proposal, rather than to try to establish the 'truth' of the statements under scrutiny. (i.e. to carry out a simple epistemological reductionism). I suggest, as well, that if we inscribe our exam within the framework of Arendt's hermeneutic model, it is possible to assert that the discursive use of notions like freedom, power, governability of democracy, etc., implies that their meanings need to be grasped and articulated from relevant forms of human relations and practices, with which they are interwoven; and hence, they can not be defined in an abstract form, nor considered in isolation. Finally, I claim that Arendt's theory of communicative action and concept of power provide criteria that may serve as practical tools for making political judgments, which enable a clearer and more useful way of approaching the theoretical and practical problems that emerge from within the political affairs of a 'democratic' regime and its discourses.

El programa de la Ilustración, en su intento de conjugar el desarrollo científico y el progreso cultural del hombre, consideró como una tarea relativamente sencilla aproximarse al campo de lo político, y, en general, del mundo de la vida, a

* Versión revisada y ampliada de la ponencia presentada ante la XLVII Convención Anual de AsoVAC, en Valencia, 16-21 de noviembre, 1997.

través de un discurso que tuviera como meta, fundamentalmente, la reducción del significado de todas las acciones humanas a meras categorías epistémicas. De este modo, principios filosóficos como: Razón, Derecho, Historia, Libertad, Ciencia, Ideología, etc., pudieron apoderarse del acontecer político, independientemente de las vicisitudes por las que ha atravesado la experiencia concreta de las distintas comunidades, étnicas y nacionales, durante toda la Edad Moderna.

En efecto, a partir del siglo XIX, este modelo 'civilizatorio' se configura como un discurso regulador del espacio público. El Estado logra la secularización de la vida institucional; las elites, detentoras del poder político y económico, adquieren rango jurídico-organizacional; y, en consecuencia, nacen los discursos ideológicos de distinto signo que se autoadjudican el mérito de poseer, respectivamente, el monopolio de la verdad y las 'fórmulas mágicas' para lograr 'el cambio' que se postula como necesario e inminente.

Es en este sentido que concuerdo con Adriana Bolívar en que *"el discurso es una forma de práctica social, una práctica en la que se representa el mundo y se le da significado"*¹ y, por lo tanto, la tarea del analista del discurso no es evaluar los modelos discursivos predominantes del pasado y del presente con el fin de establecer su grado de verosimilitud, como si se tratase de contrastar una teoría científica, sino la de indagar *"cómo se construyen socialmente los significados que competen a las identidades sociales"*² y *cómo, y por qué, estos discursos devienen en hegemónicos.*³

Por otra parte, si nuestro objeto de análisis es el discurso político, debemos comenzar por explorar la racionalidad que está detrás de las formas del poder; es decir, por interrogarnos, en qué medida la praxis comunicativa -dentro de un

1 Bolívar, A., "El análisis crítico del Discurso: Interrogantes y Compromiso", en este mismo volumen. Véase también, Fowler, R., y otros, *Language and Control*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1979, pp. 8 y ss.

2 *Ibidem.*

3 Cf. Kohn, C., "Praxis comunicativa y participación política: Apuntes para la construcción de un espacio público democrático" en Kohn, C. (comp), *Discurso político y Crisis de la democracia. Cuadernos de Postgrado*, F.E.H., (12), 1995, pp. 51-71.

espacio público- está solapada por el tejido semiótico articulado por lo que Gramsci ha denominado como "el Bloque histórico dominante".

Sugiero, entonces, que las tareas fundamentales del analista del discurso político han de ser:

- 1) Extraer los *sememas* del discurso objeto de la investigación y someterlos a las condiciones de la racionalidad intersubjetiva que fundamenta la interpretación,
- 2) Examinar críticamente las contradicciones e inconsistencias de los discursos con el fin de señalar sus limitaciones y, en los casos extremos, denunciar su rigidez y ceguera ideológica, y
- 3) Proponer y articular enunciados, *bold hypothesis* (para usar un término popperiano), que sean capaces de contrarrestar aquellos prejuicios, que -ahora, más que nunca- se oponen a la comprensión teórica de lo que es propiamente la vida política, fundamentalmente a aquellas categorías políticas en que estamos acostumbrados a pensar. Por ejemplo, en términos instrumentales, al destacar la categoría medios/fines, que entiende lo político según un fin último extrínseco a lo político mismo; también, a la presunción de que el contenido del poder es, fundamentalmente, la dominación; y, finalmente, a la resignación ante la idea de que la autoridad es el concepto central de la teoría política.

Sin embargo, no estoy proponiendo un análisis epistemológico que se ocupe de evaluar los modelos políticos hegemónicos del pasado y del presente. Por el contrario, sugiero -siguiendo a Hannah Arendt- que para emprender un análisis riguroso y exhaustivo de los aspectos más relevantes del *ethos* político, se debe construir una reflexión crítica que permita determinar «el *locus* hermenéutico» de las prácticas políticas en la *vita activa* de los hombres.

En concordancia, cualquier análisis del discurso político debe asumir como su *telos* investigar la significación de las

experiencias políticas y no el someter a prueba la veracidad de una teoría política, como si se tratase de corroborar o 'falsar' hipótesis. Por tal motivo, creo que convendría reseñar brevemente las premisas que sustentan al enfoque arendtiano que hemos adoptado.

Como otros -en realidad, muy pocos- filósofos del siglo XX, entre los cuales sus maestros predilectos JASPERS y HEIDEGGER, pero también algunos muy alejados de ella, en cuanto a formación académica y trayectoria intelectual, como GRAMSCI y FOUCAULT,⁴ Hannah Arendt arguye que la Filosofía, tal como se ha venido desarrollando desde sus inicios en la Magna Grecia, está infradotada para estudiar los acontecimientos humanos en general y la política en particular. Esto se debe -tal como nos lo sugiere nuestra autora- a que los filósofos siempre estuvieron impresionados por la grandiosidad, belleza y regularidad del cosmos y sentían un rechazo hacia la trivialidad y, sobre todo, hacia el *hybris* en los asuntos humanos. Por lo que, asumieron a la naturaleza y no al hombre como su objeto básico de investigación. Formularon hipótesis; construyeron categorías; elaboraron técnicas de indagación y modos de razonamiento, que fueran fácilmente contrastables; y, que luego, -en la época moderna- decidieron que también eran aplicables al estudio del ser humano, el cual no sería otra cosa que un organismo natural, quizás más complejo, pero, en lo esencial, no muy diferente de otros entes del mundo físico. De esta manera, podría, perfectamente, utilizarse en el análisis de los fenómenos sociales las mismas dicotomías que se habían considerado válidas para 'aprehender' a la naturaleza, tales como: Esencia / Fenómeno; *Physis* / *Nomos*; Sujeto / Objeto; Forma / Materia; etc. Además, para colmo, -aduce Arendt- la mayoría de los filósofos, bajo el *alibi* de que aspiran enunciar la 'verdad', adoptan la actitud de

⁴ Tras muchas pesquisas no he logrado encontrar pistas acerca de contactos o referencias de peso entre nuestra autora y estos últimos; a pesar de que sugiero que hay algunas interesantísimas similitudes, sobre todo entre Arendt y Foucault, en torno a la primacía de LO POLÍTICO y la importancia del PODER en las relaciones humanas, que siguen siendo una veta aún inexplorada.

meros espectadores ante las acciones humanas, como si ellos perteneciesen a una especie totalmente distinta.⁵

A su juicio, el afán contraproducente del filósofo ha sido siempre incrementar, o al menos cotejar, el saber científico, cuando, de hecho, debió dejarle esa labor a cada especialista en su campo. En cambio, no asumió lo que, en realidad, ha de ser su tarea básica; a saber: construir teorías que interpreten, debatan y diriman los asuntos humanos, y que, en general, insistan sobre la urgencia de focalizar la atención en torno a éstos.⁶ Evocando a Kant, Arendt subraya que la CIENCIA debe ocuparse de la búsqueda de la verdad, ya que su objeto es, ciertamente, “*observar y dar a conocer el mundo, tal como éste se manifiesta a los sentidos*”, mientras, a la FILOSOFÍA, en cambio, le atañe la “*investigación de un significado*”, es decir, evaluar la importancia de una experiencia; juzgar una acción; ‘darle sentido’ a la vida.⁷

Ahora bien, si como parte de su experiencia vital (v.g. en el ámbito de la *politeia*) los hombres deben preocuparse por cómo debe ser su participación en la comunidad, cómo saber elegir entre diferentes ideas y programas de acción política, cómo apoyar o rechazar una causa, movimiento, o pieza de legislación y qué objetivos concretos esperan que realice un gobierno cada vez que las circunstancias que lo ameriten, etc., la tarea del filósofo político consiste, entonces, en emprender un análisis intencional y prospectivo de esta experiencia particular con miras a desarrollar una comprensión teórica de la vida política de esa comunidad determinada. Debe, en consecuencia, explorar y articular el entramado mundo de la política y explicar cómo se estructuran los diferentes aspectos que lo conforman, en un todo congruente.

⁵ Cf. Arendt, H., *La Condición Humana*. Barcelona, ed. Paidós, 1993, pp.13-17; 251-254; 286-301; también: *Thinking*. Londres, Harcourt Brace, Jovanovich. Press, 1978, pp. 14-15; 54-57; 122.

⁶ Arendt, H., *De la historia a la acción*. Barcelona, ed. Paidós, 1995, p. 81.

⁷ Para Kant, la *ratio cognoscendi* opera haciendo uso del *Verstand* (intelecto): la facultad del análisis, mientras que la *ratio essendi*, es decir, el ejercicio filosófico implica utilizar la *Vernunft* (razón): la facultad reflexiva. Cf. Arendt, *Thinking*, *op. cit.* pp. 57-58, 62, 164.

Además, debe indagar acerca de las formas en que los actores políticos se definen a sí mismos, se interrelacionan entre sí, adquieren identidad pública y establecen un sistema normativo de convivencia; así como también las diferentes pasiones, capacidades y aspiraciones que apuntalan o socavan este sistema.⁸

En síntesis, la teoría política no ha de interesarse en los detalles triviales ni en las infinitas posibilidades, sino en las esferas circunscritas por las experiencias políticas concretas -pasadas y presentes- y las debe examinar, no desde una perspectiva científica (psicológica o sociológica, en busca de patrones generales), sino hermenéutica, que le permite determinar el valor relativo [tanto dentro del texto, como por el contexto] de las actividades, instituciones y manifestaciones de la experiencia humana. “Esta experiencia -acota Arendt- es una experiencia en el pensamiento... y como todas las experiencias (son el resultado de un) hacer algo, sólo puede ser ganada mediante la práctica”; -y, más adelante, continúa, como si quisiera evitar cualquier connotación de idealismo-: “el pensamiento mismo nace de los acontecimientos de la experiencia viva y debe mantenerse vinculado a ellos como los únicos indicadores para poder orientarse”.⁹

El epistemólogo de la política trabaja, por consiguiente, aprehendiendo conceptos, siguiéndoles la pista, contextualizándolos, de manera que su teorización se aboque a recuperar y reconstruir un sentido que se ha ido desvaneciendo. Se trata, por lo tanto, de rastrear las huellas de los conceptos políticos, hasta llegar a las experiencias concretas y, en especial, a las acciones políticas que les dieron vida. En tal sentido, el empleo correcto de las palabras no será sólo una cuestión de gramática lógica, sino de perspectiva histórica, puesto que -afirma nuestra autora- “una cierta sordera a los significados lingüísticos ha tenido como consecuencia un tipo de ceguera ante las realidades a las que corresponden”.¹⁰ Más aun, en el lenguaje hay *‘pensa-*

⁸ Cf. Arendt, H., *Between Past & Future*. Nueva York, The Viking Press, 1961, p. 28 y ss.

⁹ Arendt, *De la historia...*, *op. cit.*, pp. 86-87.

¹⁰ Arendt, H., *On Violence*. (1969) en *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, 1973, pp. 145-146.

miento congelado' que el pensar debe descongelar si quiere averiguar el sentido original.¹¹

Arendt admite, no obstante, que las estructuras significantes de nuestro pensamiento, y de nuestra acción, no son fácilmente aprehensibles y, por ende, requieren de indagaciones exhaustivas y de *mor* imaginativo; pero, "contra Kant", está convencida de que los sememas se hallan incrustados en la experiencia y no son impuestos por el filósofo.¹²

Sostengo, siguiendo a Arendt, que el objetivo del análisis de lo político es -en suma- la conceptualización de una *praxis*, y, en este sentido, someter su argumentación al método del 'ensayo y el error' no es posible, ni necesario. El uso discursivo de nociones tales como libertad, poder, gobernabilidad de la democracia, por mencionar sólo algunas de las más frecuentes, en el ámbito del discurso político, implica que sus significados se infieren y articulan a partir de formas relevantes de relaciones y prácticas humanas. Por lo tanto, no pueden ser analizados ni definidos de forma abstracta; ni considerados aisladamente. Adquieren la configuración de enunciados cuando se emplean para conceptualizar experiencias específicas que determinan su contenido y significado.¹³ Sólo apelando a ese contexto puede ser 'descifrado' el texto.

El propósito de Arendt es intentar mostrar, no sólo a partir de un modelo teórico-hermenéutico (*La Condición Humana*) o histórico-testimonial (*Los Orígenes del Totalitarismo*) sino, también, describiendo la *res gestae*, a través del análisis de distintos acontecimientos ocurridos, especialmente durante el proceso fundacional del 'republicanismo cívico' norteamericano del siglo XVIII (*Sobre la Revolución*), que el poder político no se genera siguiendo el contrato hobbesiano de sumisión o de cesión de poder al Estado, sino que aparece en

¹¹ Cf. Arendt, H., *The Life of the Mind*. Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1978, Vol. 1, p. 174.

¹² Cf. Parekh, B., *Hannah Arendt and the search for a New Political Philosophy*. Londres, The Macmillan Press, 1981, pp. X, 68 y ss.

¹³ Cf. Arendt, *Between...*, *op. cit.*, pp. 13-15, 90-104.

un sistema de autocompromisos horizontales o de compromisos recíprocos de los ciudadanos para afirmar su libertad frente a la coerción del Estado. Tal ha sido, a mi juicio, la gran pasión intelectual de Hannah Arendt, a lo largo de toda su vida y obra.

Así, por ejemplo, Arendt parte de la acepción de que el hombre es *zoon politikon* por *factum de* su nacimiento, ya que su capacidad para la palabra y la acción le son inherentes por naturaleza. El discurso y la praxis son elementos de la condición humana que hacen posible y recrean permanentemente la vida política de los hombres. Pero más allá de ellas, se pregunta por la significación real que tiene esta dimensión política del ser humano. Hacer este planteamiento equivale, para Arendt, a invitar a los hombres a asumir la plena responsabilidad de su propia existencia, a sacudir toda pasividad y todo conformismo con el estado de cosas actual, que impele al hombre a adaptarse al imperio de fuerzas que le son extrínsecas; a someterse al mundo, en lugar de iniciar un auténtico proceso de *autoafirmación* frente a la realidad.

El hombre -afirma la autora de *On Human Condition*- es el único ser de la naturaleza que posee la facultad de ser libre. Por libertad Arendt no entiende una capacidad de elección, que los animales también poseen y ejercitan, sino una capacidad para «trascender» lo que es dado y para «empezar» algo nuevo. A diferencia de otras especies, que por sus características biológicas están obligadas a comportarse de forma específica, el hombre es el único ser capaz de interrumpir los procesos naturales y sociales y emprender por sí mismo otros nuevos. Por lo tanto, es el miembro menos «natural» del mundo natural y disfruta de su *status* «excepcional». Está dotado de libre albedrío y, por lo tanto, tiene capacidad de auto-trascendencia. Esta condición es, precisamente, la que se anula en una sociedad totalitaria.

Los conceptos de acción (pública), libertad y totalitarismo -entendiendo a los dos primeros como la afirmación y al tercero como la anulación de la esencia propia del hombre- constituyen las nociones claves para intentar comprender lo

que para Arendt es la condición humana. La idea de libertad (que conduce al hombre a re-crearse constantemente, a dar sentido y a reestructurar permanentemente el mundo que le rodea), y la exigencia radical a que el hombre participe con los otros sujetos en la construcción de un espacio común (en el que sean posible el desarrollo de vigorosas individualidades hondamente diferenciadas desde su propia y originaria constitución), conforman la base del análisis filosófico de Hannah Arendt.

Más aún, toda la obra de Arendt puede leerse a la luz de las siguientes dicotomías: Poder y Autoridad; Tradición y Ruptura, Sujeto y Mundo, en su vocación por pensar simultáneamente la libertad como eclosión, como novedad y como acción, teniendo como horizonte un mundo cuya perdurabilidad brinda a la participación política el soporte a partir del cual puede enrumbarse. Dos maneras de abordar este hilo conductor, que configura la base de la reflexión arendtiana sobre la libertad, me interesan a propósito de su propuesta hermenéutica: A grandes trazos, puede decirse que, mientras en *The Human Condition*, la libertad es pensada, sobre todo, a través de la relación entre las esferas de la vida activa del hombre; a saber: la labor, el trabajo y la acción- en, *Between Past and Future* la reflexión sobre ésta, está signada por la pérdida de las formas en que la tradición aseguraba la continuidad del mundo, la permanencia, la estabilidad. Así, si la modernidad se erige sobre la ruptura de la tradición, de aquella trinidad -origen mítico, religión, autoridad- que garantizaba la prolongación en el tiempo del mundo compartido por generaciones sucesivas, y no construye un nuevo espacio de aparición, un nuevo proyecto para el ejercicio de la acción pública común, capaz de crear una nueva tradición que amalgame a la comunidad, ¿qué otra cosa surgiría que no sea el conformismo; el desarraigo; y, por ende, también, nuestro desdén a ejercer nuestra libertad, frente al proyecto rupturista?. Tal es, para la autora, la esencia del mal radi-

cal;¹⁴ es decir, el advenimiento del mundo totalitario.

El totalitarismo es, para nuestra autora, un movimiento que impide que los hombres utilicen su capacidad de pensar y de actuar; elimina el poder de la palabra y les priva de la oportunidad de vivir una vida plenamente humana. Sólo a través de la lucha contra este poder -o, lo que es lo mismo, de la afirmación de la libertad a través de la acción política- se podría emprender el proceso de recuperación de la propia dignidad y de reconstitución del sentido de la existencia sobre la base de la acción y en la comunicación, como nuevos espacios de aparición.

La libertad significa, entonces -según Arendt- el compromiso hacia una forma pública de vida que implica que un ciudadano que se preocupa por el mundo, se complace en debatir y en actuar conjuntamente con sus iguales, antepone el bien comunitario al suyo propio, considera que se ha violado su dignidad cuando las decisiones que le afectan se toman sin su participación y se arma de valentía para actuar cuando es necesario, etc. Esa facultad, la posibilidad de hacer promesas y de cumplirlas, es, a su vez, la condición que hace viable la puesta en práctica de la libertad, en ello radica la fuente del poder.¹⁵ No hay autoridad, no hay precepto, fuera

¹⁴ En una carta dirigida a Karl Jaspers, poco después de haber sido editada su monumental obra: *Los Orígenes del Totalitarismo*, por primera vez, (1951) Arendt le explicaba su interpretación de dicho concepto: "*Lo que realmente pueda ser el mal radical, eso no lo sé, pero me parece que en cierta manera tiene que ver con el fenómeno siguiente: el volver superfluos a los hombres en tanto hombres. No se trata siquiera de usarlos como medios, lo que dejaría intacto su ser hombres, dañando sólo su dignidad humana, sino el tornarlos innecesarios como tales*" Arendt, H. / Jaspers, K., *Briefwechsel 1928-1969*. Munich, Piper, 1985, p. 202.

¹⁵ Es cierto que en *Sobre La Revolución*, Buenos Aires, Alianza, 1992, Arendt señala que "*ni el pacto ni la promesa sobre la que aquél se funda son suficientes para asegurar la perpetuidad, es decir, para conferir a los asuntos humanos; esa estabilidad sin la cual el hombre sería incapaz de construir un mundo para su posteridad*" (p. 188). Lo que intento mostrar es que, a pesar de este señalamiento, la lectura de Arendt conduce a considerar no sólo al poder sino también a la autoridad bajo la forma de la promesa en su doble carácter performativo y constatativo. Lo que significa a su vez que no sólo el poder, en tanto remite a la fundamentación, sino también la propia autoridad de

de la voluntad misma de asegurar la permanencia de la libertad en la escena pública, que dé espesor a este espacio de aparición. Dicho de otra manera, la libertad es la '*causa primera*' de la acción política.

Generalmente se alega que la política lo que busca es el poder. Arendt, en cambio, considera que el poder es una precondición para la acción política y todos los hombres que son libres lo poseen. El poder es aquello que los hombres otorgan en un momento determinado para ser representados, en aras de la consecución de fines justos. No es el poder lo que ha malogrado la política sino la coerción. Esta última es la que despoja del poder a los hombres. La política es la acción que tiende a desarrollar estas potencialidades del ser humano -y en ese caso esta guiada por la condición de la libertad- o la 'reacción' (indiferencia, rutinización y predisposición) a reprimir esta condición. Este último caso sería el mundo en el que reinaría la banalidad del mal, la condición totalitaria *par excellence*.

Ciertamente, estas son las nociones que le sirven de guía para repensar críticamente el concepto de *poder* sobre el que tradicionalmente se ha fundado el discurso político contemporáneo, conjuntamente con las categorías de dominación y de violencia, las cuales, para Arendt, son concomitantes a la coacción y no necesariamente -como pretende la mayor parte de la tradición política- al poder.¹⁶ Así lo afirma en el siguiente pasaje: "*A diferencia de la fuerza, que es atributo y propiedad de cada hombre en su aislamiento frente a los demás hombres, el poder sólo aparece allí y donde los hombres se reúnen con el propósito de realizar algo en común, y desaparecerá cuando, por la razón que sea, se dispersen o se separen. Por lo tanto, los vínculos y las promesas, la reunión y el pacto son los medios por los cuales el poder que brotó de su seno durante el curso de una acción o empresa determinada, puede decirse que se encuentran en pleno proceso de fundación, de constitución de una estructura secular estable que dará albergue, por así decirlo, a su poder colectivo de acción*".¹⁷

los fundamentos remite a los avatares de la promesa.

16 Cf. Arendt, *La Condición...*, *op. cit.*, pp. 222 y sig., 242 y ss.

17 Arendt, *Sobre la Revolución ...*, *op. cit.*, pp. 185-186.

Los vínculos y las promesas a los que se refiere la filósofo judeo-norteamericana, no son, obviamente, aquellos que implican que todos y cada uno de los involucrados acceden en ceder algo en aras de un convenio mínimamente aceptable (el cual, en realidad, deja siempre algún resabio de insatisfacción) sino los que habrán de conformar aquel consenso por el que se decide que una norma es moralmente correcta, en que cada uno de los afectados por ella se siente invitado a dar su consentimiento porque le han convencido plenamente las razones aducidas, en el sentido de que ciertamente la norma satisface intereses generalizables. No son, pues los acuerdos fácticos los que lleven a decidir la corrección de una norma moral, sino la convicción del sujeto moral que da su asentimiento porque le parece totalmente justificada, es decir, porque legitima su libertad.

Esta convicción común que se genera, y que es compartida, entre los distintos actores de la comunicación mediante el reconocimiento intersubjetivo de una pretensión de validez enablada con un acto de habla, significa la aceptación tácita de obligaciones relevantes para la acción. 'Nace' así un nuevo *factum* político, o como lo diría Arendt: "*irrumpe un nuevo espacio de aparición*". A diferencia de los principios que generalmente guían la acción de los hombres en los discursos del pasado -honor, virtud, temor-, el principio que está en juego aquí está asociado directamente con la preservación de la vida política como tal; con el derecho de *todos* los ciudadanos a la acción libre.

Es justamente esta acepción comunicativa del poder la que ella esgrime frente a la concepción instrumentalista de Weber, alegando que "*El poder: corresponde a la capacidad humana no sólo de actuar sino de actuar en concierto. El poder no es nunca propiedad de un individuo; pertenece al grupo y existe sólo mientras éste no se desintegra*".¹⁸

Tal práctica discursiva generada por el poder político sólo puede formarse en aquellos espacios públicos que no han

¹⁸ Arendt, H., *Sobre la violencia*. México, Editorial Joaquín Mortiz, 1970, p.41. Cf. también, *Between... op cit.*, pp. 241 y ss.

sido deformados por una comunicación distorsionada. En este sentido, el poder (*macht*) es un fin en sí mismo que no puede utilizarse para otra acción que no sea la formación de una voluntad común a través de un proceso comunicativo siempre guiado por el afán de alcanzar el entendimiento. La única manera de que el poder político no degenera en una estrategia caracterizada por la coerción o violencia (*Gewalt*) es que éste se aplique solamente para mantener la praxis de la que ha surgido, o sea, un espacio público político no deformado por ningún tipo de acción meramente instrumental (i.e: ideológica). A este respecto, me permito transcribir un comentario muy elocuente del propio Habermas, quien, finalmente, reconoció su deuda con nuestra autora:

...Hannah Arendt contrapone poder (power) -la fuerza generadora de consenso de una comunicación enderezada al entendimiento- y violencia (violence), es decir la capacidad de instrumentalización de una voluntad ajena para los propios fines de uno... [Para ella, el] poder comunicativo sólo puede formarse en los espacios públicos no deformados y sólo puede surgir a partir de las estructuras de intersubjetividad no ... distorsionada;...donde se produce una formación de la opinión y la voluntad comunes, que con la desencadenada libertad comunicativa de cada uno para hacer uso público de su razón en todos los aspectos, hace valer la fuerza productiva que representa una forma ampliada de pensar...[y, más adelante, concluye Habermas:] H. Arendt no entiende el poder político ni como un potencial para la imposición de los propios intereses de uno o para la realización de fines colectivos, ni como poder administrativo de tomar decisiones colectivamente vinculantes, sino como una fuerza autorizadora que se manifiesta en la creación de derecho legítimo y en la fundación de instituciones. Se manifiesta en órdenes jurídicos que protegen la libertad política, en la resistencia contra las represiones que amenazan la libertad política desde fuera y desde dentro, y sobre todo en estos actos fundadores de libertad que crean nuevas instituciones y leyes...¹⁹

Justo a partir de esta clara demarcación de H. Arendt entre *Macht* y *Gewalt* se puede comenzar a comprender la noción de un poder democrático. En efecto, para nuestra autora, el poder concebido como fuerza no puede proveer de legitimación a los diferentes discursos políticos que han logrado la

¹⁹ Habermas, J., *Facticidad y validez*. Madrid, Editorial Trotta, 1998, p. 215.

hegemonía (Gramsci), aún parcialmente, porque, en un principio, se configuró bajo un esquema normativo de exigencias acordes con la democracia formal. (Piénsese, por ejemplo, en el caso de Fujimori, en Perú).

Todo discurso político que opera, pues, con un concepto de poder estratégico no puede captar en modo alguno, y menos aún explicar, el poder que desde las revoluciones del siglo XVIII hasta los movimientos contemporáneos de desobediencia civil, surge de la propia sociedad o, mejor aún del ánimo de llevar a cabo acciones conjuntas que, en última instancia, no sólo se legitiman o fundamentan en el proceso dialógico de intercambio de argumentos sino en su mismo ejercicio. El discurso político de corte liberal estudia el poder en términos instrumentales, pero muy pocas veces se detiene a buscar en su última *ratio* la condensada y celeberrima fórmula que enuncia: el poder democrático sólo puede ser legitimado por el pueblo, la cual casi siempre es utilizada de modo retórico o ideológico por los acólitos de este 'paradigma'.

En contraposición, en el contexto de la teoría política de Arendt, la idea del consenso solidario entre ciudadanos -con el fin de crear una constitución y defenderla en la vida cotidiana, como un equipo sólidamente conformado- sería la base de un discurso político que ya no puede legitimarse por una obediencia (coerción violenta) aleatoria de los ciudadanos frente al Estado. La fórmula -que, tan solo recientemente, ha sido refrendada por los demócratas radicales-, a través de la cual nuestra autora ha resumido este concepto de poder, es la siguiente:

Ya hemos mencionado el poder que se genera cuando las personas se reúnen y actúan de común acuerdo, poder que desaparece en cuanto se dispersan. (...) el poder que mantiene en existencia este espacio público, es la fuerza del contrato o de la promesa mutua. La soberanía que es siempre espuria si la reclama una entidad aislada, sea la individual de una persona o la colectiva de una nación, asume una cierta realidad limitada en el caso de muchos hombres recíprocamente vinculados por promesas (...) La soberanía de un grupo de gente que se mantiene unido, no por una voluntad que de algún modo mágico les inspire, sino por un acordado propósito para el que sólo son válidas y vinculantes las promesas, muestra clara-

mente su indiscutible superioridad sobre los (acuerdos) que son completamente libres, sin sujeción a ninguna promesa y carentes de un propósito... (en mis palabras: la ética de la responsabilidad condiciona la ética de la libertad) ... Los únicos preceptos morales que son válidos en el terreno de los acuerdos, costumbres y modelos ... surgen directamente de la voluntad de vivir junto a otros, (de) la manera de actuar y de hablar, y son así como mecanismos de control, contruidos en la propia facultad para comenzar nuevos e interminables procesos.²⁰

Para Arendt, cuando el discurso político se vuelve coercitivo, que es lo que ha acontecido en el siglo XX, el hombre pierde progresivamente su poder y por ende su libertad. La "verdadera" política siempre es acción libre. Se trata de la actividad relativa a la forma de llevar los asuntos de una comunidad por medio del discurso. Más aún, esta íntima conexión entre racionalidad comunicativa y participación política conlleva un buen número de consecuencias. La más importante es que la pluralidad humana es la condición básica de la acción y de la palabra; sin esta pluralidad, no podría haber acción comunicativa de ninguna especie. Empero, por pluralidad humana, Arendt no quiere dar a entender meramente que existe "otredad", que hay algo que frustra los deseos, las ambiciones, las pasiones o las metas que uno tenga. Se trata, más bien, de que existe una distinción singular acerca de todos y cada uno de los individuos y que todos tienen iguales derechos al reconocimiento y a la solidaridad respecto de sus necesidades e intereses particulares. Una labor manual o un trabajo creativo pudieran ser realizados por individuos solitarios, pero la acción y el habla requieren del testimonio y la participación de otros hombres. Es la actividad que requiere de la existencia de aquel espacio público o 'polis', en el cual los hombres se reúnen y participan los unos con los otros. Pero si, justamente, se trata de promover intereses personales o grupales y reclamar derechos, no basta con el mero acto de hacerse presente, de asistir a las reuniones, los ciudadanos deben participar activamente en la gestión de los asuntos comunes. Por ello, afirma Arendt que: *"el espíritu de las leyes...*

²⁰ Arendt, *La Condición...*, op. cit., pp. 263-265.

[debe] estar basado en la noción de un contrato que liga recíprocamente; ... y cada asociación establecida y actuante según el principio del asentimiento, basado en la promesa mutua, presupone una pluralidad que no la disuelve, sino, por el contrario, se conforma en una unión - e pluribus unum".²¹

Para Arendt, entonces, el discurso político tiene la forma de la promesa, que ella, sin retórica alguna, define como la "memoria de la voluntad", mientras en las dificultades para su implementación podemos apreciar los avatares de la democracia moderna.

Sobre la base de esta convicción, Arendt no deja de reiterar que no basta que un pueblo comparta una lealtad hacia una autoridad comúnmente reconocida para que se dé una "comunidad política". Ciertamente, en ese caso, se estaría hablando de un Estado; y si el Estado se gobierna por leyes -en vez de por decretos arbitrarios- sería, por supuesto, una 'comunidad legal'. Empero, esto no sería suficiente para que una comunidad sea política. Para que tal condición se cumpla, esta última debe organizarse en función de la capacidad que tienen los hombres para arribar a acuerdos entre ellos y cumplir con los compromisos establecidos y por límites de tiempo estipulados concertadamente.²² Es por ello que, a diferencia de un Estado o de una comunidad legal, una comunidad política no puede crearse de una vez y para siempre, ni su existencia puede garantizarse mediante la creación de una determinada serie de instituciones. Según Arendt, los parlamentos representativos, las elecciones libres, la libertad de expresión, la libertad de asociación, etc., son solamente las condiciones previas de la política y, por sí mismas, no pueden crear o sustentar una comunidad política. A lo sumo, pueden crear la sensación de que existe una sociedad 'civil' estable, que al menos formalmente permite la puesta en práctica de los valores democráticos, pero no instauran una forma de

²¹ Arendt, H., *Crises of the Republic*. Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1972, p. 94.

²² Cf. *ibid*, Cap. V, "Acción", esp. pp. 222-234 y 250-255; y también, *Sobre la Revolución ..*, *op. cit.*, pp. 175-189.

vida pública. Esta última sólo aparece cuando la mayoría de los ciudadanos, o al menos una parte considerable de ellos, se identifican con la vida pública, valoran los asuntos públicos más que sus propios intereses privados y toman parte activa en el manejo de éstos.

Podríamos inferir, entonces, tal como lo sugiero en otro ensayo, que *“la política no entraña -para nuestra autora- una forma de gobierno en el que una persona o grupo domine a otro. Implica más bien un ‘no gobierno’, la acción mutua y conjunta, fundada en la pluralidad humana y en la isonomía de los ciudadanos, que permite que los individuos debatan e intenten convencerse mutuamente, pues sólo el intercambio libre y pluralista de opiniones y el acuerdo entre sus participantes es lo que genera un poder legítimo, en contraposición al mero ejercicio instrumental y egoísta de la coacción. La quintaesencia del discurso político es, entonces, la persuasión, y no la fuerza ni la violencia”*.²³ La persuasión, desde su punto de vista, no es la manipulación de los otros mediante la creación de *idolas* (Bacon), sino que implica el debate libre y abierto entre iguales, mediante el cual tratamos de formar, someter a prueba, aclarar y volver a probar las opiniones, hasta llegar al mutuo acuerdo, que hace plausible que compartamos, solidariamente, nuestro destino.²⁴ El poder *agonal* se conformaría así como el lugar de expresión de la sociedad civil plural; el escenario de lucha por sus aspiraciones, valores y propuestas. Constituiría el entramado de auto-mediación de la sociedad civil con un Estado concebido como núcleo regulador en el que las distintas alternativas generadas en la sociedad puedan tener tal expresión.

Este discurso, al que podríamos denominar, “democrático-comunitarista” reivindicaría al ‘individuo-sujeto’, integrándolo en lo colectivo; reconocería públicamente los derechos individuales, no en el aislamiento del ámbito privado (i.e., en las transacciones del intercambio) sino a través del reconocimiento recíproco, articulando así la pluralidad y la diferencia en la condición de ciudadano. O, tal como lo expresa, magistralmente, Agapito Maestre, llevando este planteamiento al terreno de la praxis histórica de los movimientos

²³ Kohn, *op. cit.* p. 68.

²⁴ Cf. Arendt, *La Condición ...*, *op. cit.*, pp. 222-225.

revolucionarios democratizadores:

La desobediencia civil... es una reivindicación o poder formado en un curso de acción entre hombres reunidos en condiciones de libertad y de igualdad, los cuales, al incumplir una disposición legal cualquiera, pretenden intencionalmente hacer público su desacuerdo contra la misma, (pero) desde el momento que ... no ejercen violencia -si así lo hicieran no estarían ejerciendo el poder, sino la fuerza que deriva de entidades aisladas- ni tampoco cuestionan la legitimidad de todo el ordenamiento legal ..., están manifestando que la democracia no es un orden institucional dado de una vez por todas. Las decisiones, incluso las sustentadas en la regla de las mayorías, son temporales y modificables. (Esta) reivindicación ... permite, por un lado, vislumbrar que es el pueblo, y no el Estado, el fundamento legítimo y real del poder político y, por otro lado, muestra que el Estado de derecho es una obra en permanente construcción imposible de reducir a los mecanismos de la legalidad institucional y siempre necesitado de la legitimidad popular.²⁵

Obviamente, si queremos que el proyecto arendtiano de democratización radical se haga posible, tendremos que cuestionar, por un lado, el discurso institucionalista de los liberales 'universalistas', siempre sordos a las demandas de soberanía popular de la sociedad civil desarrollada: y, por otro lado, habrá que rechazar el 'anti-institucionalismo dogmático' de aquellos discursos provenientes de la izquierda doctrinaria que, al referirse a la democracia, sólo tiene actitudes arrogantes y privatistas. O, para decirlo con otras palabras, frente a la demonización del poder del Estado, el discurso de la democracia radical parte de la inseparable vinculación entre Estado y sociedad como el camino más apropiado para que las instituciones legítimamente constituidas del Estado democrático permitan desenvolver el proyecto del autogobierno del pueblo. No se admite, pues, que el poder político se localice exclusivamente en el poder del Estado; que éste pudiera fungir de árbitro de las necesidades de la sociedad como si de un organismo invariable y omnipresente se tratara, según nos han acostumbrado a pensarlo los marxistas ortodoxos y, ahora, el discurso procedimentalista neoliberal.

Pero antes de concluir esta propuesta acerca de las bases

²⁵ Maestre, A., *El poder en vilo*. Madrid, Tecnos, 1994, p. 32.

normativas de un nuevo discurso fundamentador de la democracia, desearía dejar por sentado la incapacidad de los discursos procedimentalistas, e incluso de ciertos planteamientos habermasianos, a la hora de asumir esas exigencias, puesto que terminan recurriendo a la supuesta base empírica o a la racionalidad instrumental a fin de fundamentar la legitimidad de su proyecto de democracia formal, añadiendo nuevas hipótesis *ad hoc*,²⁶ que siguen sin lograr explicar las verdaderas causas que han generado las prácticas de protesta de los nuevos movimientos sociales, los cuales -en su esfuerzo por hacer operativo el poder difuso y democratizador de la sociedad civil- se movilizaron contra sus respectivos regímenes autocráticos en Europa del Este, África y América Latina, bajo la idea de la concreción de una esfera pública autónoma y de canales de participación legítimamente representativos.

En realidad, el discurso oficial legitimador de las instituciones políticas y de su historia no ofrece tanto la imagen de un poder, que se desarrolla de un modo claro y distinto merced al manejo que hacen del mismo los grupos hegemónicos, cuanto la de un proceso obscuro y confuso de luchas y forcejeos entre los que demandan una integración normativa de toda la sociedad, por un lado, y los que critican la represión resultante de ese tipo de integración social, que simbolizamos con la expresión 'democracia directa' (de base o participativa), por el otro. Por ahora, la victoria se encuentra del lado de aquel hilo constitucionalista que se esconde detrás de la formalidad del derecho impuesto por las elites detentoras del poder de turno. Este discurso legitimador del sistema representativo, a lo sumo, intenta justificar por qué los actuales ordenamientos sociales -praxis e instituciones- no pueden ser objeto de una profunda transformación democrática, y evolucionar al contacto con todos aquellos fenómenos que expresan una conciencia democrática superior a la reflejada

²⁶ Como no me puedo explayar aquí sobre este tema, puede consultarse mi artículo Kohn, C., "El Neoliberalismo: Fin de las ideologías y ¿Futuro de la democracia?" en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Vol. 3, (1), 1997, pp. 160-178.

por las estructuras políticas existentes en la restringida democracia formal.

Es por ello, que creo que el discurso democrático debe darse a la urgente tarea de seguir luchando por una concepción comunicativa del poder político, por la construcción de nuevos espacios de aparición de la democracia. Para ello, no sólo debe abocarse a tomar conciencia de las evidencias empíricas que ponen en jaque a la democracia, sino también de explicar la multiplicidad de prácticas totalitarias -de la que, seguramente, la invocación al nacionalismo es su más peligroso reflejo-, que siguen perviviendo, no sólo en nuestro medio sino en todos los sistemas democráticos actuales. Prácticas que, en ningún caso, deberían hipostasiarse como fenómenos dominantes que son, tal y como quisieran persuadirnos algunos discursos de corte nietzscheanos y, más recientemente, postmodernos, haciéndolas pasar por simples avatares ocasionales del pasado. En este punto les asiste toda la razón a aquellos discursos que, desde la teoría de la democracia radical, comienzan a criticar a las '*metanarrativas*', hiperescépticas, postmodernistas, que no han hecho otra cosa salvo ocuparse de resaltar la represión y la opacidad existente en todas las sociedades no democráticas del orbe, sin alertar que es, justamente, el orden neoliberal, que se está implantando por doquier, el ámbito en el que más se ha escamoteado la presencia de violencia y opresión, puesto que entienden lo paradójico que sería legitimar esta 'anomalía' de la democracia a la manera de los discursos ideológicos que fundamentan regímenes autoritarios

En tiempos de transición hacia la democracia, un discurso político de carácter cívico, ciertamente, introduciría un nuevo aprendizaje que habría de provocar cambios en la vida política, cuyo efecto ha podido ser más amplio que el de los cambios institucionales. La crisis de los regímenes autoritarios no se solventa, realmente, con una sustitución formal. Ni siquiera una sustitución *de facto* logra cubrir satisfactoriamente todo el vacío que deja un cambio de marco básico de reglas políticas. Los ciudadanos y los movimientos civiles que

los representan han de articular, mediante un aprendizaje político, el problema de la coexistencia y la sustitución gradual de formas políticas. Y la única manera de aprender es asumiendo el deber y la responsabilidad solidaria de participar en la construcción de un nuevo entramado institucional. Sin lugar a dudas, este aspecto es uno de los más nodales, y a la vez descuidados, a la hora de explorar las vías necesarias para la profundización de la democracia.

En suma, si queremos que este discurso obtenga resultados prácticos debemos, en primer término, contextualizar nuestro análisis discursivo en los ámbitos históricos concretos de la acción política, en el terreno de la negociación y el conflicto de la gestión de los problemas sociales, y, en segundo lugar -como propuesta normativa -enfrentar la tarea de elaborar un discurso crítico que nos permita reconocer las relaciones de subordinación y desigualdad, además de mediar entre la facticidad de los hechos y la reflexión intersubjetiva. Pero al mismo tiempo, en tanto que recurso emancipador, tendrá que moldearse como un lenguaje facilitante, que conjugue de modo significativo el momento de la comprensión y de la acción comunicativa con la estrategia racional, a fin de construir solidariamente las pautas de un orden social democrático.

CARLOS KOHN

Universidad Central de Venezuela