

DOCUMENTOS

CARLOS KOHN W

EL CONCEPTO DE LIBERTAD DESDE LA HERMENEÚTICA
ARENDTIANA*

El campo en el que siempre se conoció la libertad, sin duda, no como un problema (‘metafísico’) sino como un hecho de la vida diaria, es el espacio público. [...] el problema de la política y el hecho de que el hombre sea un ser dotado de la posibilidad de obrar tiene que estar vívido sin cesar en nuestra mente cuando hablamos del problema de la libertad; porque la acción y la política, entre todas las capacidades y potencialidades de la vida humana, son las únicas cosas en las que no podemos siquiera pensar sin asumir al menos que la libertad existe, y apenas si podemos abordar un solo tema político sin tratar [...] el problema de la libertad del hombre.¹

I.- *Preámbulo*

La hipótesis central, que asumo como punto de partida de esta conferencia, es que: para emprender un examen riguroso y exhaustivo de los aspectos más relevantes de una experiencia humana se debe articular una reflexión crítica que permita determinar el *locus* hermenéutico de las prácticas sociales que acontecen en la *vita activa* de los hombres, por lo tanto, cualquier explicación

* Conferencia inaugural de la SEMANA DE LA FILOSOFÍA celebrada en la *Universidad de Panamá*, fechada 14 de noviembre de 2022. Sus dos primeros incisos son el resultado de una versión revisada de un artículo de mi autoría cuyo título es: “Hermenéutica y discurso político: Una aproximación desde la filosofía de Hannah Arendt”, publicado en *Akademos* (Revista de la Comisión de Estudios de Postgrado de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela), Vol. 3, No. 2, 2001. pp. 95-112.

1 Arendt, H., “¿Qué es la libertad?” en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, pp. 157-158

de los sucesos políticos que aspire a poseer un alto grado de verosimilitud debe asumir como su *telos*: indagar acerca de la significación de dichas experiencias y no debe intentar someter a prueba (a través del ensayo y error, lo cual de todas formas es imposible, porque los hechos humanos son únicos e irrepetibles) sus conjeturas, como si la ‘única verdad científica’ pudiera obtenerse a través de la corroboración o “falsación” de sus enunciados. Así, por ejemplo, el uso discursivo de categorías tales como libertad, poder, acción, revolución y alienación –por mencionar algunas de las más frecuentes utilizadas en el ámbito de las ‘mal’ llamadas, según Popper, ciencias sociales– implica que sus significados se inferen y articulan a partir de formas relevantes de relaciones y prácticas humanas, por lo que no pueden ser analizados ni definidos de forma abstracta, ni tampoco considerados aisladamente. Dichos conceptos adquieren la configuración de interpretaciones verosímiles solamente cuando se emplean para intentar comprender experiencias específicas que determinan y contextualizan su contenido y significado.²

En otras palabras, si como parte de su interpretación hermenéutica (*v. gr.* en el ámbito de la praxis comunicativa) los hombres deben afrontar preocupaciones con relación a:

- cómo acometer su participación en la comunidad.
- cómo saber elegir entre diferentes ideas y programas de acción.
- cómo apoyar o rechazar una causa, movimiento, o pieza de legislación.
- qué propósitos concretos se esperan de una institución en respuesta a

las distintas situaciones que se le plantean, etc.,

al filósofo político y también al intelectual comprometido les corresponde, iniciar un análisis intencional (fenomenológico) del «mundo de la vida» con miras a desarrollar una comprensión adecuada de los hechos acaecidos. El objetivo de ese examen es develarnos, a través de la interpretación, el sentido intrínseco de aquellas prácticas que se consideren relevantes. El «hermeneuta» debe, en suma, explorar y hacer significativo el entramado de dicha experiencia política; señalar cómo se articulan los diferentes aspectos que lo conforman; exponer cómo estos se definen a sí mismos cuando adquieren identidad pública; y mostrar cómo establecen un sistema de compromisos ciudadanos

2 Así, refiriéndose a la posibilidad de la comprensión de los fenómenos políticos, Arendt –muy cercana a Marx, en este punto– afirma lo siguiente: “[...] Esta experiencia es una experiencia en el pensamiento [...] y, como todas las experiencias, al hacer algo, sólo puede ser ganada mediante la práctica [...] mi suposición es que el pensamiento mismo nace de los acontecimientos de la experiencia vivida y que debe mantenerse vinculado a ellos como los únicos indicadores para poder orientarse”. (Arendt, *De la historia a la acción*. (Compilado por Manuel Cruz). Barcelona: Paidós 1995, pp. 86-87).

en nuestras sociedades multiculturales. Así mismo, debe «opinar» acerca de las diferentes pasiones, capacidades, y aspiraciones que apuntalan o socavan la convivencia social e institucional establecida.

De lo anterior se desprende que, para un enfoque hermenéutico como el de Hannah Arendt, todo discurso —cuya finalidad sea dar cuenta de la experiencia humana— debe asumir como su hipótesis medular que: la comprensión de la *praxis* está ligada a un tipo de racionalidad (intersubjetiva) penetrada por el juicio; postula una serie de decisiones alcanzadas por acuerdo, dentro del contexto de una pluralidad de opiniones que no temen confrontarse entre sí. El rol vital de la hermenéutica, en consecuencia, es el de facilitar la comunicación y consolidar la racionalidad dialógica que le es inherente, examinar críticamente las opiniones conflictivas y señalar sus limitaciones para evitar que se conviertan en dogmas o en ideologías. Sólo una hermenéutica dotada de una buena dosis de racionalidad comunicativa puede ayudarnos a comprender: porqué ciertos eventos de la experiencia política del hombre son cruciales a la hora de demandar un cambio en la integración normativa de los individuos dentro de su entorno sociocultural. Asimismo, una vez realizado este diagnóstico, se podrían indicar, a modo de «horizonte de sentido», las posibles vías que nos conduzcan a producir las transformaciones necesarias para la consecución de una autonomía política de y para los ciudadanos.

Ofrecer claves hermenéuticas para la comprensión de la experiencia política del hombre contemporáneo ha sido, ciertamente, la gran pasión intelectual que está en la base de toda la reflexión de Hannah Arendt, por ello, uno de mis principales objetivos es el de visitar aquellos aspectos de su pensamiento que, a mi modo de ver, permitirían construir un nuevo modelo de filosofía práctica (i.e., política) que logre alcanzar un alto grado, tanto explicativo como prescriptivo, para la acción.

II.- Introducción: Hannah Arendt 'fenomenóloga'

La gran biógrafa de Hannah Arendt: Elizabeth Young-Bruehl afirmó, en su extenso libro sobre su vida y obra, que la filósofo judeo-alemana le solía decir a sus estudiantes que ella sí era “una especie de fenomenóloga, pero no al modo de Hegel ni de Husserl”.³ En esta Conferencia trataré de explorar en qué sentido ella era una ‘fenomenóloga’.

3 Véase, Young-Bruehl, E., *Hannah Arendt, Una biografía*, Barcelona, Paidós, 2006, 501-502. (También, pp. 386-388); y Parekh, B., *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, London, Macmillan, 1981, pp. X y 68-72.

La reflexión acerca de la realidad «política» del mundo y su afán por «comprender» la precaria situación de la *vita activa* del hombre (es decir: “*to think what we are doing*”).⁴ más que la búsqueda ‘ontológica’ o científica de la verdad, o la consideración de la verosimilitud de las ‘leyes’ que rigen el comportamiento social, emergen como *il cuore* de la hermenéutica de Hannah Arendt. Este *élan* refleja su angustia, al percatarse del irrisorio control que los seres humanos poseemos de nuestra experiencia de vida, primordialmente como consecuencia de la destrucción radical de la libertad, y de la pérdida del sentido de comunidad, que ella atribuyó a la «cristalización» e introyección del fenómeno totalitario y a la «banalidad del mal». Pero esta percepción no fue captada por ella, meramente, como una idea o intuición; surgió de su intento de sopesar «la condición del hombre contemporáneo» a través de su propia experiencia, como “pasajera del barco del siglo XX, testigo y víctima de sus violentas sacudidas”;⁵ una travesía que le fue impuesta y no emprendida por voluntad propia. Y fue, probablemente, por este hecho, es decir, por haber vivenciado la condición de *pariah* –sufrida como excluida y por sus posiciones críticas irreverentes– lo que le permitió alcanzar una comprensión *sui generis* de qué significa vivir «en» y «con» el mundo después de Auschwitz; en especial cuando las ‘razones’ que produjeron «la terrible novedad del totalitarismo» no se han desvanecido del escenario político actual.

En efecto, por más de tres décadas, ella se abocó por entero a intentar mostrar –no solo a través de la indagación heurística (*Between Past and Future*), y la aproximación fenomenológica-discursiva (*The Human Condition*), sino también interpretando las *res gestae* de distintas crisis históricas, especialmente a los procesos de pérdida de identidad, revolución y violencia (*The Origins of Totalitarianism; On Revolution, Crises of the Republic*, etc.)– que el poder político no se genera siguiendo el contrato hobbesiano de sumisión o de cesión de poder al Estado, sino que surge de la construcción de espacios de deliberación públicos y de «promesas mutuas» entre los ciudadanos, para afirmar su liber-

4 Arendt, H., *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, p. 5. Probablemente, aunque no lo cita, Arendt se basó en un corto ensayo escrito por su maestro: Martín Heidegger que corresponde a un discurso conmemorativo de 1955, en el cual Heidegger distingue entre 2 formas de pensar; 1) el reflexivo, del cual huye la mayoría de los humanos y 2) el calculador, que enrumba a aquellos que lo usan para optimizar su trabajo y su perspectiva de vida. (Véase, Heidegger, M., *Serenidad* (Barcelona, edit. Serbal, 1989, p. 19).

5 Jonas, H., “Actuar, conocer, pensar: La obra filosófica de Hannah Arendt”, en Birulés, F. (Comp.), *Hannah Arendt: El orgullo de pensar*, Barcelona, edit. Gedisa, 2000, p. 23.

tad ante cualquier coacción ejercida por la autoridad instituida. La filósofo judeo-alemana consideraba que mediante el enfoque fenomenológico (al que yo califico de “hermenéutico”) se podía efectuar una reflexión, rigurosa y crítica, necesaria para comprender la relevancia de los sucesos de la experiencia humana que inciden de una manera determinante en la vida pública, y, de esta manera, proveer la argamasa teórica o matriz epistemológica para encaminarnos hacia los objetivos que hemos mencionado en el preámbulo.

Así, siguiendo a Kant,⁶ Arendt insiste en que: es la CIENCIA la que debe ocuparse de la búsqueda de la verdad, ya que su objeto es observar y explicar los fenómenos naturales tal como éstos se manifiestan a los sentidos; en cambio, a la FILOSOFÍA le atañe el esclarecimiento de los significados, evaluar la importancia de una experiencia, juzgar una acción, dar sentido a la vida⁷. Cabe acotar aquí que, en un sentido similar, Hans-Georg Gadamer afirma, que el «juicio apofántico», es decir, el enunciado axiomático, se caracteriza, frente a todos los otros modos de discurso, por la pretensión de ser verdadero, “de revelar un ente tal como es”;⁸ sin embargo, el propio Gadamer —y Arendt lo acompaña en esta convicción—⁹ agrega, que en las diferentes disciplinas se dan innumerables formas de discurso y cada uno de los cuales contiene algo de verdad, pero muchos de ellos no tienen por qué demostrar “en qué consiste el ente”.¹⁰ Al igual que Gadamer, Hannah Arendt reitera que una de las tendencias más ubicuas y nefastas de la tradición filosófica, y de la teoría social, era, y sigue siendo, empeñarse en acudir al discurso filosófico racionalista, y al científico, para fundamentar el dominio de la política conforme a criterios de verdad y, a partir de éstos, juzgar, por no decir descartar, la debilidad episte-

6 Para Kant, la *ratio cognoscendi* opera haciendo uso del intelecto (*Verstand*); se trata de la facultad del análisis a partir de la percepción (*Wahrnehmung*); mientras que la *ratio essendi*, es decir, el ejercicio filosófico, implica utilizar la razón (*Vernunft*), la facultad reflexiva, con el fin de dilucidar significados.

7 Véase, Arendt, H., *The Life of the Mind*, Vol. I, (*Thinking*). San Diego: New York, London, Harcourt Brace Jovanovich. 1978, pp. 57-64.

8 Gadamer, H-G., “¿Qué es la verdad?” en *Verdad y método*, Vol. II. Salamanca: Sígueme, 1992, p. 53.

9 Véase, Arendt, H., “El concepto de historia: Antiguo y moderno” en *Entre el pasado ... op. cit.*, pp. 61-66.

10 Gadamer, H-G., “¿Qué es la ...?” en *Verdad y método ... op. cit.*, p. 54. (La analogía entre Arendt y Gadamer es evidente, ambos arguyen que la ciencia -al elegir entre procedimientos- debe restringir sus aspiraciones de alcanzar la verdad *tout court*, ya que si ésta supone contrastación, lo que no siempre es posible, el criterio para medir el conocimiento no sería ya ‘su verdad’, sino ‘su certeza’. De ahí que el auténtico *ethos* de la ciencia -desde que Descartes formuló la clásica regla de certidumbre- es que ella sólo admitiría como condiciones de verdad aquellas que satisfacen el ideal de verosimilitud)

mológica de otras interpretaciones que se han producido sobre esos mismos acontecimientos. Como es de esperar, Arendt es altamente crítica contra esa tendencia, pues considera –acertadamente en mi opinión– a cualquier perspectiva que pretende reducir la acción del hombre a un proceso regido por leyes como opuesta al reconocimiento de la pluralidad humana, lo cual coarta la libertad y la acción. ¡Si todo está determinado, la acción libre del hombre no tiene razón de ser, bastaría que un discurso político se apropiara de una cosmovisión con tales premisas para que ésta fuera repudiable de entrada!¹¹

Gadamer, por su parte, no tenía empacho en sugerir que, si el verdadero significado de la verdad es lo que los griegos denominaban *aletheia* –es decir, haber descubierto lo que estaba oculto– y si queremos trasladar ese mismo ‘método’ al campo de las humanidades, por ejemplo, con el objetivo de develar el significado de una obra literaria o artística o de algún acontecimiento de la experiencia humana, necesariamente tendremos que acudir a un conjunto de “prejuicios” que orientan de antemano nuestra interpretación. Éstos constituyen, siempre, según Gadamer: «la situación hermenéutica del intérprete» y, si bien delimitan, en buena medida, el discurso interpretativo, también expanden las coordenadas ‘naturales’ del contexto espacio-temporal que está en la base de dicho discurso.¹² Los «pre-juicios» –para la hermenéutica gadameriana– constituyen medios para acceder a contenidos y significados, no manifiestos, que pertenecen a otras culturas o a autores que proveen otro corpus hermenéutico para la interpretación, o que, más sencillamente, poseen otros preconceptos. Así pues, la comprensión es el resultado de una indagación heurística que descubre o devela nuevos significados y valores de la tradición a la que pertenecemos y, gracias a ella, se puede establecer un diálogo plural para cuestionar y revisar nuestros supuestos más afianzados. La decisión sobre si mantenemos nuestros prejuicios habituales, o los sustituimos por otras presuposiciones rescatadas del pasado, o los asimilamos de otra cultura, es una decisión prudencial que no está sujeta a contrastación ni está libre de error.¹³

En este mismo orden de ideas, la pensadora judeo-alemana insiste en que, el filósofo y, por antonomasia, también el teórico político, no deberían estar interesados en reiterar ‘verdades’ obvias, ni en hallar sus fundamentos

11 Véase, Arendt, H., “El concepto de ...” en *Entre el pasado ... op. cit.*, pp. 86-95

12 Véase, Gadamer, H-G., “Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica” en *Verdad y método*, Vol. I, Salamanca, Sígueme, 1999, (Caps. 9, 10 y 11) pp. 331-458. Para Gadamer, la comprensión no puede pretender la totalidad desde un punto de vista neutro y privilegiado: siempre se da a partir de la adecuada fusión de mi horizonte con el horizonte de aquello por lo que investigo. De ahí la importancia del prejuicio como condición de la interpretación.

13 Véase, *Ibidem*.

últimos, sino en dilucidar aquellas experiencias -pasadas y presentes- que son relevantes para la vida humana. Además, deberían interesarse por analizar esas experiencias, no desde una perspectiva científica (psicológica o sociológica, en busca de patrones generales), sino hermenéutica, que le permitan determinar el valor relativo de las actividades, instituciones y manifestaciones de la existencia humana, dentro del contexto histórico en el cual se insertan. Sólo así puede el filósofo intentar mostrar el carácter restrictivo del universo discursivo de 'la verdad' dominante (denunciar su rigidez y ceguera ideológica) y ayudar a su desmistificación. De esta manera, la hermenéutica vuelve a dar sentido a los hechos interrogados, frente a la tentación idealista de dar prioridad a una interpretación libre.

La argumentación de Arendt es clara y vehemente: la relevancia de un significado no se define a partir de 'el' método, sino a través de una «visita»¹⁴ a los acontecimientos humanos. Toda intelección se despliega en el lenguaje, pero antes de éste, está la vivencia que el hombre ha obtenido de aquélla. En otras palabras, nuestra autora afirma que la actitud cognoscitiva, el *telos*, y los medios para establecer la validez de lo que sostiene aquel que busca la verdad, ya se trate del teórico puro o del individuo que reúne datos empíricos, se debe distinguir nítidamente de las capacidades y procedimientos mentales, mediante los cuales se forman, prueban y debaten las opiniones individuales, que son aquellos que, en definitiva, envuelven la clase de pensamiento representativo, prudencial, que intentan comprender y moldear el cambiante flujo y reflujo de los eventos humanos; así lo afirma ella en el siguiente pasaje:

[...] Nuestro pensamiento es verdaderamente discursivo, va de un lado a otro, de un lugar del mundo a otro, [...] a través de toda clase de puntos de vista antagónicos, hasta que por fin se eleva de esas particularidades (las opiniones) hasta alguna generalidad imparcial.¹⁵

No obstante, si en una primera instancia Arendt emula a Gadamer (o viceversa), al ofrecer nuevos y contundentes argumentos en torno a la contraposición entre conocimiento científico y comprensión hermenéutica -haciendo prevalecer, con Aristóteles y con Kant, la dicotomía entre *episteme* y *doxa*-, en

14 Sobre el enfoque 'hermenéutico' arendtiano de "la visita" puede consultarse el excelente análisis efectuado por Lisa Jane Dish, en su libro: *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Ithaca, Cornell University Press, 1994, esp. pp. 146-171.

15 Arendt, H., "Verdad y política" en *Entre el pasado ... op. cit.*, pp. 254-255. (En este contexto, la expresión *generalidad imparcial* significa 'actitud equilibrada-prudencial'. No se trata, por lo tanto, de apelar a alguna suerte de 'objetividad' o 'neutralidad', posturas que según Arendt no son aplicables a la experiencia humana).

un segundo momento, cuando escribe su ensayo “*Truth and politics*”.¹⁶ Arendt da un salto cualitativo al situar el nivel de esa misma discusión en el ámbito de una confrontación entre verdad y discurso político; es decir, un enfrentamiento entre dos polos: por un lado, los que consideran que los enunciados de su discurso son siempre verdaderos y por ello construyen un proyecto político para la realización de esa ‘verdad’, proceden a su institucionalización ‘a cualquier costo’, en detrimento de la libertad, para afianzar la *banalidad del mal*; y, por el otro, los que defienden un discurso político en proceso permanente de construcción, a partir de la formación de consensos, que, a su vez, son consecuencia del diálogo y de la participación voluntaria y paritaria de los ciudadanos en el contexto del intercambio de opiniones, a sabiendas de que nadie tiene el monopolio de la verdad. De allí que no sea sorprendente que nuestra autora se adhiera a la perspectiva de la *doxa* y no al de la *episteme*. Más extraña, en cambio, pudiera ser su afirmación de que el discurso de la tradición filosófica es intrínsecamente un discurso antipolítico, puesto que dicho discurso niega, de entrada, la relación esencial entre la acción política y la pluralidad humana. Así, la verdad –como la asumían tanto Platón como Descartes– ha de ser aprehendida en tanto ‘verdad’, solamente por un individuo, pues la misma es interiorizada por él *qua* sujeto racionalmente autónomo. Al contrario –sostiene Arendt– cuando una mayoría de personas asume una postura diferente a la de una minoría, ello no sería una condición suficiente para validar una ‘verdad’,¹⁷ aun cuando el grupo mayoritario la sostiene como fundamento legitimador de una política. Para la pensadora judeo-alemana, mucho más significativa que la caracterización de lo que es el estatuto de verdad de un enunciado es su conceptualización de las condiciones de viabilidad y de los criterios de validez del discurso político (a saber, «el consenso» y «la promesa mutua»), que por supuesto se insertan dentro de su enfoque hermenéutico. En consecuencia, el *logos* del discurso político solamente puede tener su marco de referencia en el reino de la opinión y no en el de la ‘verdad’, así lo afirma ella:

El pensamiento político es representativo; me formo una opinión tras considerar determinado tema desde diversos puntos de vista, recordando los criterios de los que están ausentes; es decir, los represento [...] no se trata de empatía, como si yo intentara ser o sentir como alguna otra persona, ni de contar cabezas y unirse a la mayoría, sino de ser y pensar dentro de mi propia identidad tal como en realidad no soy. Cuantos más puntos de vista diversos tenga yo presentes cuando estoy valorando un determinado asunto, y cuanto mejor pueda imaginarme

16 Véase, *ibid.*, pp. 239-262.

17 Véase, *ibid.*, pp.151-154 y pp.165-171

cómo me sentiría y pensaría si estuviera en lugar de otros, tanto más fuerte será mi capacidad de pensamiento representativo y más válidas mis conclusiones, mi opinión.¹⁸

La formación de opiniones, por ende, requiere de una comunidad política de iguales, de la imaginación para representar otros puntos de vista, y de la valentía para exponer nuestras convicciones en público y someterlas a prueba ante este. Aunque buscamos coincidencia de opinión, el hecho de que no logremos coincidir no es un defecto o una falla en la formación de opinión, puesto que la variabilidad de las opiniones es una expresión de la inerradicable pluralidad humana.¹⁹ Arendt insiste en que la esfera política, en tanto reino de opinión, no requiere de validez ‘científica’, sino del acuerdo en torno a lo que se considera viable: un consenso que se construye al armonizar los diferentes puntos de vista.²⁰

Para fundamentar su tesis y mostrar —a partir de ejemplos concretos— cómo se aplica en la práctica su ‘método hermenéutico’, ella somete a un riguroso análisis el discurso político de los próceres de la independencia norteamericana. Así, el exordio escrito por Thomas Jefferson, en el “*Draft Preamble to the Virginia Bill Establishing Religious Freedom*”, representa para la autora de *Sobre la revolución* un indicativo del cambio entre un discurso político que apelaba al derecho divino de los reyes como ‘la verdad’ legitimadora de su autoridad y un nuevo discurso que busca legitimarse a través de un consenso entre opiniones representativas de diversos sectores de ciudadanos.

Según la filósofo judeo-alemana, el discurso político tiene lugar en el mundo de la vida, no en una “*comunidad ideal de diálogo*” (Habermas *dixit*) y, por lo tanto, es libre, eminentemente contingente, endeble, pero reconstruible, a diferencia del entendimiento o acuerdo revestido jurídicamente de solemnidad, y cuya obligatoriedad y eficacia dependen de la capacidad de persuasión de un discurso manipulador o dogma. De modo que, Arendt, al contrario que Habermas, no estaba dispuesta a restringir el discurso a los parámetros impuestos por criterios de racionalidad formal, a prohibir la formación de opiniones motivadas por la estructura de nuestra personalidad, por la defensa

18 *Ibid.*, p. 254.

19 Véase, Arendt, H., *Sobre la revolución*, Madrid, Revista de Occidente, 1967, pp. 237-241. (Este aspecto de la filosofía práctica de Arendt lo he explorado con mayor detenimiento en mi artículo titulado: “El papel de la imaginación en la recuperación del sentido de *Amor Mundi*: Hannah Arendt y la hermenéutica”, en *Filosofía* (Revista del Postgrado de Filosofía de la Universidad de Los Andes, No. 12, 2001, pp. 161-191.)

20 Véase, Arendt, H., “Verdad y política” en *Entre el pasado ... op. cit.*, pp. 259-260; y *Sobre la revolución ... op. cit.*, pp. 204-206).

de intereses políticos o ideológicos, por prejuicios, e, incluso, por ignorancia. A su parecer, no sólo son legítimos los actos de habla que provienen de la gente ‘letrada’ (los imbuidos de racionalidad), también lo son los proferidos por cualquier ciudadano de a pie que tenga interés en hacer respetar sus derechos. Y, en cuanto al discurso filosófico, a éste le compete, más que argumentar para lograr ‘consensos’, ocuparse en esclarecer y legitimar las diferencias. Tal es el modelo hermenéutico sugerido por Hannah Arendt.

Finalmente, considero que a través de este enfoque, no sólo se invalidarían los discursos de corte totalitario, sino, incluso, saldría a relucir la poca facticidad de las éticas procedimentalistas de cuño universalista, y no estoy pensando sólo en Rawls, sino también en Habermas, a la hora de confrontarlos con los criterios exigidos por Arendt, puesto que los mismos terminan, o bien, recurriendo a una base normativa que se asume axiomáticamente (“los principios de la justicia”) o a criterios de validación *a-priorísticos* que el propio Habermas denomina: “base universal de validez del habla”,²¹ o bien, acudiendo a elaborar una racionalidad instrumental a fin de fundamentar la legitimidad y viabilidad de un proyecto de democracia formal ya establecido, añadiendo nuevas hipótesis *ad hoc* que siguen sin lograr explicar, por ejemplo, las causas que han generado las prácticas de protesta de la así llamada Sociedad Civil, la cual -en su esfuerzo por hacer operativo el poder difuso y participativo de la ciudadanía- se movilizan contra sus respectivos regímenes populistas en Asia, África y América Latina, bajo la idea de crear una esfera pública autónoma y autodemocratizadora.²²

III.- La noción de Libertad

Aunque los escritos de Hannah Arendt comprenden un amplio rango de tópicos hay un hilo conductor tejido entre ellas: su preocupación por la capacidad —o no— del hombre para la acción en aras de experimentar la li-

21 Según Habermas, en su libro: *Communication and the Evolution of Society*, Boston, Beacon Press, 1979, pp. 2 y sig., la idea de una comunicación perfecta es innata en el hombre; un criterio que no proporciona indicación alguna sobre los acuerdos que deben ser alcanzados; se limita a proponer un procedimiento cuyos requisitos han de ser respetados para garantizar la validez de los acuerdos. El problema radica en cómo lograr la buena disposición de actores —con ideas, creencias y formas de vida distintas— a dialogar, para dirimir conflictos entre sí.

22 Como no me puedo explayar aquí sobre este tema, véase mi libro *Las paradojas de la democracia liberal: La ausencia del hombre en el “Fin de la historia”*. Caracas, edit. ed. 2000, esp. pp. 13-19; 98-110 y 139-148.

bertad política; su denuedo por alertar sobre la falta de voluntad por parte de los individuos a ejercer su derecho a la opinión y a la participación en la vida comunitaria; y su insistencia en que los hombres sólo pueden recuperar esa «libertad», cuando se atreven a interactuar con los demás hombres en la esfera pública.²³ Así, por ejemplo, en un ensayo que titula precisamente “¿Qué es la libertad?”²⁴ la autora afirma que “la *raison d'être* de la política es la libertad, y su campo de experiencia es la acción”.²⁵ En su obra más famosa, *The Origins of Totalitarianism*, condena al totalitarismo, en buena medida, porque el terror —esencia de esa forma de gobernar— elimina totalmente la voluntad libre del hombre y su disposición para la acción.²⁶ En *On Revolution*, ella examinó las revoluciones americana y francesa del siglo XVIII, y muestra cómo la «libertad política» —en el primer caso, mas no así en el segundo— llegó a concretarse a través de los intentos por erigir un nuevo cuerpo político. Su tesis es que si los seres humanos se esfuerzan por reunirse para deliberar, tomar sus decisiones por concertación, y ejercer la acción política, las revoluciones podrían conducir al redescubrimiento de una libertad (pública) que los ciudadanos no habían experimentado desde los tiempos de la *polis* griega;²⁷ y, finalmente, en *On Violence* sostiene que, “la actual glorificación de la violencia [por parte de los movimientos estudiantiles de 1968, al igual que la escenificada en los disturbios de los guetos negros], es provocada por una grave frustración de la

23 En una conferencia titulada: “La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo”, presentada en un congreso de la *Asociación Americana de Ciencias Políticas* en 1954, Arendt explicita su punto de vista sobre este tema: “La libertad humana significa que el hombre se crea a sí mismo en un océano de posibilidades caóticas [...] Su común denominador político puede describirse [...] como una suerte de humanismo activista o radical que no se compromete con la vieja pretensión de que el Hombre es el ser supremo del hombre, de que el hombre es su propio Dios. En este humanismo activista, la política aparece como la esfera en que, por medio de los esfuerzos concertados de muchos, puede construirse un mundo que constantemente desafía y desmiente la condición humana: esto [le] permitirá [...] desarrollarse hasta el punto en que construye una realidad, en que crea condiciones suyas propias [...] coherente, ordenado y comprensible a la luz de su propia razón” (Arendt, H. *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós Editores, 2005, pp. 528 y 530).

24 Apareció por primera vez bajo el título: “Freedom and Politics: A Lecture” en *Chicago Review*, Vol. XIV, N° 1, 1960, pp. 28-46. (fue revisado y reimpresso en su libro *Entre el Pasado ... op. cit.*, pp. 155-184).

25 *Ibid.*, p. 158.

26 Véase, Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 2004, Capítulo XIII, pp. 559-580.

27 Véase, Arendt, H. *Sobre la revolución ... op. cit.*, passim; especialmente los Capítulos 3 y 4, pp. 125-189.

facultad de la acción en el mundo moderno”²⁸, ergo, por la carencia de libertad de las minorías.

Su axioma básico presupone que el hombre es el único ser de la naturaleza que posee la facultad de llegar a ser libre. A diferencia de otras especies que por «necesidad» biológica están obligadas a seguir sus instintos, el homo sapiens es el único ser capaz de interrumpir los procesos naturales y sociales y emprender por sí mismo otros inéditos. No está dotado meramente de «libre albedrío» para reprimir sus instintos y conducirse siguiendo principios éticos o dogmas religiosos, sino que es libre, cuando por medio de su «acción» —y obviamente, con el concurso de otros hombres— puede negar o, mejor aún, rebelarse frente a una realidad que le ha sido impuesta, y, de este modo, introducir un cambio significativo en el mundo.²⁹ Esta condición de libertad es, precisamente, la que se anula en la sociedad totalitaria. Empero, «la libertad» no es un don innato, ni es un «derecho natural», en el sentido que le dieron los contractualistas clásicos como Hobbes y Rousseau, tampoco implica sólo la capacidad libre de pensar, ni puede ejercerse meramente a voluntad, el libre albedrío, más bien, es inculcado y requiere de permanente aprendizaje cívico. Sólo puede ser performativo por aquellos que ya han sido capacitados para ello, y no precisamente por la academia o por los libros, sino por la experiencia y la reflexión obtenida de su actuar en el «mundo de la vida». Por último, la libertad no puede ser, jamás, confundida con el libertinaje, ya que ella no debe entenderse como la posibilidad aleatoria de elección, como afirmaban los existencialistas franceses, sino como la «responsabilidad» de trascender lo que es dado y de «crear» algo novedoso que perfeccione el mundo. Dicho de esta manera, resultaría infructuosa cualquier reflexión sobre la libertad al «interior del corazón humano» porque la voluntad subjetiva individual no garantiza, necesariamente, la acción en común con otros hombres. Arendt lo argumenta, magistralmente, en el siguiente pasaje:

Sin un ámbito público políticamente garantizado, la libertad carece de un espacio mundano en el que pueda hacer su aparición. Sin duda

28 Arendt, H., “Sobre la violencia” en *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, 1973, p. 183.

29 Véase, Arendt, H., “¿Qué es la ... ?” en *Entre el pasado ... op. cit.*, pp. 169-177. También, este contundente pasaje: “[...] (La) libertad pública no [es] un fuero interno al que los hombres podían escapar a voluntad de las presiones del mundo, ni (es) tampoco el *liberum arbitrium* que permite a la voluntad escoger entre diversas alternativas [...] la libertad sólo existe en público; [...], no un don o una capacidad, [es un] espacio público construido por el hombre [...] el lugar donde la libertad aparece y se hace visible a todos” (Arendt, H. *Sobre la revolución ...*, *op. cit.*, p. 134.)

[...] puede existir en el corazón de los hombres como deseo, voluntad, esperanza o anhelo; pero el corazón del hombre [...] es un lugar muy oscuro, y lo que ocurra en sus repliegues mal podría recibir el nombre de hecho demostrable [...].³⁰

La libertad debe ser considerada como consustancial a la política y a la acción, concertada con otros hombres frente a toda dominación. Ella «aparece» allí donde se desarrolla una *praxis* y desaparece cuando la participación política ha sido coartada. La libertad de acción se manifiesta en la realización en sí misma y siguiendo las «normas éticas» que la guían, las cuales no son el resultado de motivaciones o razones personales, sino de «promesas mutuas», asumidas libremente, como resultado de diálogos, mientras la disposición a cumplirlas perdure. La sociedad y la historia, con todas sus manifestaciones políticas, culturales, científicas y estéticas, están en constante construcción. El mundo humano está hecho por los hombres y no tiene otro fundamento que la libertad.

Evocando a los paladines del «tesoro perdido de las revoluciones» (Maquiavelo, Montesquieu, Jefferson y Tocqueville), Arendt utiliza claves hermenéuticas tales como; el honor, la excelencia y la pasión por la igualdad de derechos como ejemplos de «principios inspiradores» (más que como determinantes) de la acción libre de los hombres; pero, ella también los califica de «virtudes del pasado», es decir, obraron antes de la «cristalización» del fenómeno totalitario; por ello, a diferencia de estos arquetipos de «la tradición», la idea de «libertad política», que Arendt postula para los eventos 'post-totalitarios' de la segunda mitad del siglo XX, está asociada a «la posibilidad de hacer promesas y de cumplirlas».³¹ Sólo por medio de la acción libre y mancomunada de los individuos, ahora agrupados en una comunidad política, es decir, al disponerse a ejercer la *praxis* de la deliberación y de la participación política, se puede socavar un régimen totalitario o despótico y lograr que «irrumpa un nuevo espacio público libre» en el que se constituya y se consolide una república imbuida de las verdaderas «virtudes» democráticas. No hay autoridad, no hay precepto, que no sea la propia voluntad de los ciudadanos reunidos para asegurar la permanencia de la libertad en la escena pública. Esta capacidad del «poder comunicativo» de los ciudadanos es el único factor que puede dar espesor a un espacio anti-totalitario de acción pública en pro de la libertad. Por su parte, el «totalitarismo» consiste en la implantación de un modelo de 'post-verdad' que impide que los hombres utilicen su facultad de pensar y su disposición a actuar, elimina el poder de la palabra y les usurpa

30 Arendt, H., «¿Qué es la ...?» en *Entre el pasado ... op. cit.*, pp. 160-161.

31 Véase, *Ibid.* pp. 148-153 y 164-165

el espacio necesario para vivir libremente según sus respectivos deseos. El objetivo de los movimientos totalitarios no es otro que forzar la identidad más irrestricta, reduciendo la especificidad de la especie humana a su mera pertenencia al mundo natural; es decir, al ámbito de «la labor», que caracteriza a todas las especies que satisfacen su ciclo vital.³² Solamente si se combate contra la «cristalización» de este fenómeno se podría emprender el proceso de recuperación de la propia dignidad y la reconstitución del sentido de nuestra existencia como sujetos de derechos y de deberes como ciudadanos «libres» que compartimos un mundo en común (*Amor Mundi*, lo denomina ella).

Así, mientras el totalitarismo, y, en nuestro siglo, las así llamadas “democracias liberales” apelan, respectivamente, al miedo y a la resignación recurrente de los ciudadanos para que desistan de participar en la esfera pública; y, como corolario, exhortan a la obediencia y a la apatía, la «libertad política» significa 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 violentado su libertad cuando las decisiones que le afectan se toman sin su participación, y se arma de valentía para actuar cuando es necesario. No serían, pues, los consensos impuestos, o los acatados acríticamente, los que conducen a decidir la corrección de una ley o el cambio de un gobierno, sino aquellos que surgen por la convicción de actores conscientes, quienes han dado su anuencia como resultado del debate público porque han sido persuadidos de que las resoluciones sometidas a su juicio son en pro del «bien común». Arguye Arendt:

El contrato mutuo mediante el cual los individuos se vinculan a fin de formar una comunidad, se basa sobre la reciprocidad y presupone la igualdad; su contenido real es una promesa y su resultado es ciertamente una «sociedad» o «coasociación», en el antiguo sentido romano de *societas*, que quiere decir alianza. Tal alianza acumula la fuerza separada de las partes y los vincula en una nueva estructura de poder en virtud de «promesas libres y sinceras» [...] El esfuerzo colectivo nivela eficazmente todas las diferencias de origen [...].³³

Hacer este planteamiento equivale exhortar a que cada individuo, asuma ‘libremente’ la plena responsabilidad de su propia existencia, a sacudir toda pasividad y todo conformismo con la situación actual que le ha impelido a adaptarse al imperio de fuerzas que le son extrínsecas y lo lleva a someterse

32 Véase, Arendt, H., *Los orígenes del... op. cit.*, pp. 533-537. (también, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, especialmente, pp. 97-113.)

33 Arendt, H. *Sobre la revolución, ... op. cit.*, pp. 180 y 184.

a las '(post)verdades' de las ideologías en lugar de comenzar un auténtico proceso de autoafirmación frente a la realidad.³⁴ Dentro de este enfoque fenomenológico, el reconocimiento del otro y la disposición a actuar para defender derechos son los valores 'agonales' que, según la filósofa judeo-alemana, deberían darse entre los seres humanos, no sólo para satisfacer necesidades naturales (que es la finalidad de la racionalidad tecno-científica), sino, por sobre todo, para poner en práctica el reino de la libertad; y para que tal acción logre su cometido, ella requiere de la «condición humana de la pluralidad», es decir, «vivir como ser distinto y único entre iguales». Esta tesis se fundamenta en el hecho de que son los hombres —no el individuo— los que habitan en un mundo compartido.³⁵ En una breve nota escrita en 1950 para su *Diario de pensamiento*, la autora se explaya sobre esta definición: “la política trata de los diferentes en su estar juntos [...] los unos con los otros. Los hombres se organizan políticamente según determinados aspectos comunes que les son esenciales [...] desde un caos absoluto de las diferencias”.³⁶

Hannah Arendt apela, de este modo, al fortalecimiento de la acción ciudadana, es decir, a la libertad de participación, y a la *isegoría* (igualdad de opinión), con respecto a los compromisos concertados para el manejo de los emprendimientos colectivos. Ella hace hincapié en que sólo la confrontación de opiniones y la acción a realizar, decidida por los seres humanos en la esfera pública, pueden proveer un *sensus communis*, o «pensamiento representativo», que aglutine a una gran diversidad de sujetos, con el fin de lograr «la validez» de nuestros puntos de vista y llegar a respetar nuestra infinidad de intereses y perspectivas para arribar a acuerdos e impedir que se nos imponga una identidad homogénea («totalitaria»), ‘un pensamiento único’ que socave nuestra libertad. El «reino público» debería ser aquel en el cual cada individuo tenga la oportunidad de compartir el poder político sin subordinarse a algún otro ob-

34 Esta noción de libertad, exclusivamente política, a juicio de Arendt, fue ideada por los atenienses, sólo posteriormente llegó a ser un concepto filosófico cuando Epicteto (55-135 D.E.C.) trasladó esta noción de libertad a un dominio interno (la voluntad) enunciando, así, el problema de la libertad subjetiva que ha preocupado a los filósofos desde entonces. Sin embargo, Arendt, insiste —bastante cercana a Hegel en ello— en que, “[...] a pesar de la gran influencia que el concepto de una libertad interior no política, ejerció en la tradición del pensamiento, no parece aventurado decir que el hombre no sabía nada de la libertad interior, si antes no tiene, como una realidad mundana tangible, la experiencia de su condición de ente libre. Primero nos hacemos conscientes de la libertad o de su opuesto en nuestra relación con los otros, no en la relación con nosotros mismos” (Véase, Arendt, H., “¿Qué es la ... ?” en *Entre el pasado ... op. cit.*, p. 160).

35 Véase, Arendt, H., *La condición humana ... op. cit.*, pp. 21-22.

36 Arendt, H., *Diario filosófico 1950-1973*, Barcelona, Herder, 2006, p. 16

jetivo, o como consecuencia de su alienación a una ideología que lo sugestione a aceptar acríticamente cómo la *res publica* debería estar organizada según sus leyes. Además, en tanto es condición básica para la acción, la libertad «política» reclama, enfáticamente, el ejercicio permanente del diálogo y el entendimiento mutuo; y aunque la realidad cotidiana minimice tanto a la acción como al discurso de forma alarmante —puesto que la política es asumida, hoy en día, como técnica de imposición de consenso— Arendt siempre afirmará que la condición fáctica de la libertad y la del poder es la ‘acción comunicativa’ por *Amor Mundi*, y que su ‘deber ser’ es la consecución de la libertad de todos los ciudadanos como actores deliberantes y participantes de la vida pública.

No obstante, fue en su libro: *Sobre la revolución* (publicado en 1963) que ella se preocupa por proporcionar el contenido fáctico de la libertad política —definida, insistimos, como la capacidad y decisión de participar activamente en los asuntos públicos— y como totalmente deslindada del concepto —para algunos, análogo— de liberación. Según nuestra autora, la liberación pudiera ser una condición de la libertad, si es utilizada como alternativa para instaurar un cuerpo político nuevo; en cambio, si la intención de liberar no coincide con el deseo y la voluntad de bregar por la libertad, la liberación pudiera incluso conllevar a otra opresión, desdibujando así el objetivo inicial de la lucha por la libertad.³⁷ A su juicio, las revoluciones son (‘deben ser’) una acción de reivindicación de la libertad política (republicana) por parte de individuos y grupos que sienten que sus derechos han sido coartados por una autoridad usurpadora (en palabras de Philip Pettit: la «Libertad como no dominación»³⁸); es decir, contra cualquier interferencia³⁸). Lo esencial de toda revolución, es lograr una «igual libertad» para todos los ciudadanos a agenciar aquellos proyectos que les conciernen, para lo cual se requiere la fundación de una *res publica*, que no se convierta en ‘patrimonio’ de un líder o élite dominante, como consecuencia de ofertas populistas de ‘liberación’ de las necesidades económicas del pueblo. De modo que la correcta comprensión del fenómeno revolucionario exige la clara distinción entre liberación y libertad. La liberación es ‘negativa’ (aunque esto no significa que no sea necesaria); lo es, en el sentido de que ella elimina una dependencia que oprime a un individuo o a una comunidad. Puede ser de dos clases; a saber, 1) El deseo de liberarse del yugo de las necesidades biológicas y económicas, tal sería, por ejemplo, el caso que Marx tipifica como “emancipación del hombre de su alienación” en los *Manuscritos de París* de 1844. Empero, en opinión de Arendt, las premisas de la concepción marxista

37 Arendt, H. *Sobre la revolución ...*, *op. cit.*, pp. 15 y 36-40

38 Véase, Pettit, Ph., “Liberalismo y republicanismo” en, Ovejero, F. *et al.* *Nuevas ideas republicanas*, Barcelona, Paidós, 2004, pp. 118 y sig.

del «cambio revolucionario» son sólo «precondiciones» para una revolución, siempre que en la práctica no quede en el olvido, su verdadero *telos*; es decir, «la libertad» y, como en el caso de la Revolución francesa, no se genere una nueva forma de despotismo con el fin de resolver problemas inmediatos: «la miseria» y 2) El afán de liberarse de una dominación extranjera, para lo cual, generalmente, se concurre a la sublevación violenta o a la guerra. En cambio, la libertad es la capacidad de actuar mancomunadamente con los otros para construir un espacio público en el que los hombres liberados de toda opresión tienen el «derecho a» y el «deber de» participar para fundar un orden político nuevo. Afirma ella:

La libertad necesitaba, además de la mera liberación de la compañía de otros hombres que estuvieran en la misma situación y de un espacio público en el que se pudiera tratarlos, en otras palabras, un mundo políticamente organizado en el que cada hombre libre pueda insertarse de palabra y obra.³⁹

En la mayoría de los golpes de Estado, por ejemplo, el grupo victorioso obtiene su liberación, pero, como muy bien lo describe Orwell en *Animal Farm*, al acceder al poder, lo único que hacen es ocupar el lugar de la vieja autoridad. En contraposición, las revoluciones —que tienen como fin la puesta en práctica de la libertad— deben asumir la idea de jurisdicción descentralizada, que no puede ser usurpado por ningún sujeto o grupo en particular. En ellas se rechaza, de entrada, la caracterización de pueblo como una multitud susceptible de ser homogeneizada, por lo cual se enarbola como *conditio sine qua non* el reconocimiento de «la pluralidad». La clave de este nuevo orden es «la participación» y para que ésta sea posible se requieren, al menos, dos condiciones fundamentales: 1) Asegurar un espacio público que garantice el libre acceso a todo el que quiera participar; e igual respeto y consideración para la diversidad de opiniones expresadas; y 2) La articulación del juego de la pluralidad de intereses, y de los acuerdos alcanzados producto de los debates públicos, en los distintos niveles de la sociedad, desde pequeñas unidades locales (por ejemplo, las asociaciones vecinales), hasta el plano de los poderes federales, siempre y cuando haya en éstos, representantes de las minorías.

39 Arendt, H., “¿Qué es la ...?” en *Entre el pasado ... op. cit.*, p. 160. Tiene razón Mayte Muñoz cuando señala que, para Arendt “La trama de todas las revoluciones, al menos en sus orígenes, estuvo ligada a la libertad como libertad política (...) el contenido verdadero de la libertad es la participación en los asuntos públicos” (Muñoz; M. T., “República y democracia en el pensamiento de Hannah Arendt” en García D. E. Kohn, C., y Astorga, O. (comps.) *Pensamiento político contemporáneo. Corrientes fundamentales*, México, Porrúa, 2011, p. 51.

A juicio de Arendt, no fue la Revolución francesa, ni la rusa, (y, yo agregaría, ni tampoco la así llamada; ‘revolución bolivariana’), las que lograron materializar este objetivo, ya que ellas fracasaron en establecer condiciones –normas e instituciones– que permitieran y estimularan la participación libre y plural de los ciudadanos en la elaboración y en la construcción, respectivamente, de las mismas; fue más bien, precisamente, la Revolución americana la que permitió instaurar ese espacio de libertad, no sólo en su dimensión ‘negativa’ (reglas formales de protección de los derechos universales), sino también, y sobre todo, en sentido ‘positivo’, abiertamente político, con un sistema institucional federal, cuyo cometido pautado fue garantizar el espacio en que la libertad pueda manifestarse. En ese contexto, la *Constitutio Libertatis* de los Estados Unidos fundaba una república que no sólo salvaguardaba las libertades civiles, sino que, además, establecía un nuevo sistema de soberanía, en el que la cuestión central no era cómo limitar el poder, sino cómo crear más poder, y extenderlo.⁴⁰

La libertad (es decir, el «poder ciudadano») es un fin en sí mismo: La actividad política no surge de una predisposición natural del hombre, es, por el contrario, un logro socio-educativo –emancipatorio– cuyo *telos* es instar a los ciudadanos a superar las necesidades del ciclo vital y confrontar con valentía las dificultades que, en la esfera pública tienen en común con otros seres humanos (por *Amor Mundi*). El principio de «libertad política» no es el resultado de rasgos inherentes a la naturaleza humana que preceda a la constitución del ámbito público, ni tampoco son derechos que pueden basarse en una teoría *iusnaturalista*, sino que es una condición artificial que adquieren los individuos cuando participan en la esfera pública, condición que sólo puede ser asegurada por las instituciones democráticas libremente instituidas por los ciudadanos al conformarse en una comunidad política.

Instituto de Filosofía
Universidad Central de Venezuela
Email. carloskohn59@gmail.com

40 Véase, Arendt, H. *Sobre la revolución, ... op. cit.*, pp. 159-164.