

Carlos Kohn Wachter: *Poder Ciudadano y Democracia Radical Hannah Arendt y los fundamentos de la política agonística*. Mauritius, Editorial Académica Española, 2018, 114 pp.

Miguel Ángel Martínez Meucci  
Universidad Austral de Chile (Chile)

El Prof. Carlos Kohn Wachter se cuenta, seguramente, entre los mejores concedores del pensamiento político de Hannah Arendt en lengua española. Su amplitud y profundidad en este sentido ha quedado plasmada en su prolífica obra escrita, en su activa participación dentro de diversos círculos de especialistas en la materia y en la formación de decenas de estudiantes de pregrado y postgrado –principalmente en la Universidad Central de Venezuela–, por no mencionar su compromiso personal con la difusión del pensamiento arendtiano más allá de las aulas de clase.

La obra aquí reseñada, tal como aclara su propio autor, constituye un paso más dentro de una labor viva e inacabada y, en concordancia con lo anterior, es un libro que se nutre de diversos textos previamente desarrollados en oportunidades anteriores. Representa un aporte particularmente significativo, en tanto reúne y equilibra los elementos de una atenta y prolongada lectura personal, de una mirada que forzosamente, en razón de su profundidad y riqueza, reclama el espacio y las formas que a menudo resultan vedadas en *papers* y otras modalidades de la escritura académica contemporánea.

La enorme amplitud y originalidad de las reflexiones legadas por Arendt plantea, como es natural, dificultades importantes a la hora de ofrecer una interpretación general de su pensamiento político. No obstante, es precisamente esto lo que se plantea Kohn en *Poder Ciudadano y Democracia Radical: Hannah Arendt y los fundamentos de la política agonística*. En este sentido, el propósito fundamental del autor es ubicar la obra arendtiana en el contexto de varios de los debates y corrientes teóricas más importantes que actualmente se desarrollan en torno a la democracia. Pero vayamos por partes.

En la primera sección del libro, la cual funge como señalamiento y compendio de premisas hermenéuticas, Kohn nos muestra directamente el carácter particular y distintivo de la reflexión política arendtiana con respecto a lo que se ha dado en llamar la tradición de la filosofía política occidental. El autor destaca la preferencia –que cabe llamar “socrática”– de Arendt por la reflexión abierta y horizontal a partir de la experiencia y la cotidianidad, frente a la tradición más bien “platónica” que tiende a identificar, en última instancia, la comprensión de los asuntos públicos con el conocimiento de una verdad única y exclusiva.

El epígrafe de Jaspers –profesor, amigo y verdadera figura paterna para Arendt– seleccionado por Kohn para esta primera sección del libro lo indica con claridad: “la verdad compele, y el hombre puede ser libre sólo porque desconoce la respuesta acerca de las cuestiones fundamentales”. Hay voluntad –y por ende libertad– porque desconocemos. Así, para la pensadora de Linden, la naturaleza de los asuntos políticos no se corresponde directamente con la del conocimiento científico, en tanto la pluralidad es su condición esencial y toda realidad humana concreta y perceptible llega a serlo siempre, y solamente, en el marco y contexto de una ineludible intersubjetividad. Por tales razones, la ciencia política puede ocuparse de muchas cosas referidas al ámbito de lo público, pero no de la comprensión del sentido de la acción política, la cual descansa siempre en un *inter homines esse*, en las relaciones mantenidas entre seres humanos que, por naturaleza, son diversos. Este razonamiento, relacionado con la diferencia que la lengua alemana establece entre *Verstand* (intelecto) y *Vernunft* (entendimiento), sostiene la necesidad de la facultad del entendimiento (del juicio, al fin y al cabo) para comprender en política lo que el conocimiento científico no permite.

De este modo, entender el sentido de la política como un asunto en el que la verdad científica puede regir sin ambages sería lo que, a la postre, ha conducido a los mayores desastres de la Modernidad. Kohn señala que Arendt “fue, ciertamente, una de las precursoras de entre los teóricos de la política en evidenciar, en esta particular cosmovisión, la razón instrumental que está a la base de la dominación totalitaria” (p. 11). El sentido de la política, por lo tanto, se capta a partir de un pensar siempre atento a la experiencia contingente, inmerso en la imprevisibilidad de las consecuencias de la acción, y no de un pensamiento puramente aferrado a la formalidad lógica del discurso o de las formulaciones teóricas.

Ese pensar contingente, entendido como el diálogo de cada quien consigo mismo, es íntimo y personal, pero discurre siempre en atención a lo que otros pudieran opinar. Esto es, atiende a lo que dicta el sentido común, ese sentido intersubjetivo por el que quizás no se descubre una verdad científica, pero sí se alcanza la posibilidad de actuar concertadamente o –lo que para Arendt es lo

mismo— de constituir un poder. De ahí que Kohn no sólo está de acuerdo con Parekh al afirmar éste que “Arendt es el primer gran pensador político (sic) en el mundo de habla inglesa en aplicar el método fenomenológico a la comprensión de la política” (citado por Kohn, p. 14), sino que además considera a la filósofa judeo-alemana como la “precursora de la democracia radical plural” (p. 17). La libertad, distinta al libre albedrío, sólo podría conquistarse en el espacio público, a través de la posibilidad de aparecer y actuar ante los demás, en un marco de tolerancia en el cual se alternan confrontación y cooperación.

Al igual que Seyla Benhabib, nuestro autor recalca el carácter “agonístico” de la idea de Arendt sobre la política, haciendo de ello uno de los ejes interpretativos y argumentales de su libro. El otro, como veremos más adelante, será su encuadre dentro del republicanismo-cívico. De este modo, Kohn presentará la propuesta arendtiana como contrapuesta a las nociones más “liberales” de la democracia, alegando que los fundamentos de la perspectiva de Arendt “no sólo 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” (p. 21).

En línea con lo anterior, la segunda sección del libro plantea, precisamente, la problemática de las condiciones fácticas de la libertad política. El autor explica aquí cómo y por qué, para Arendt, la libertad sólo es posible en un espacio público, un espacio de aparición y de *demos*-tracción en el que existe la posibilidad de establecer promesas y compromisos mutuos. “*Ergo*, la libertad es consustancial a la política y a la acción” (Kohn, p. 27). Asimismo, el problema del origen de la comunidad política, derivado de la condición humana de generar “nuevos comienzos”, de traer al mundo lo novedoso e inesperado —o, en el sentido que daría Arendt al término, de hacer “milagros”—, es consustancial a la toda empresa común y revela el carácter esencialmente performativo de la política. El totalitarismo, por su parte, en tanto imperio del terror que anula las posibilidades de aparición, reunión y acción de las personas, vendría a ser la muerte de la política y la antítesis de la libertad.

En consecuencia, y de acuerdo con la lectura que Kohn hace de Arendt, la libertad no puede ser interna o personal en primera instancia. Muy por el contrario, las condiciones fácticas de su aparición están ligadas a la existencia de un espacio público en el que, en virtud de un mínimo respeto —que excede la tolerancia y pasa por el reconocimiento y la cooperación— de la pluralidad existente entre seres humanos, diversos por naturaleza, se posibilite su acción libre. La libertad, más que elección, es creación, y creación dentro de un espacio compartido y público; por lo tanto, la libertad no es natural, sino consecuencia de la voluntad y del artificio humano. Sólo en una segunda instancia, según indica el autor, puede llegar la libertad a arraigar en el ámbito interior, genuinamente individual.

Ahora bien, al depender la “facticidad de la libertad política” de la confrontación de opiniones distintas y de la articulación de intereses particulares mediante deliberación colectiva, Kohn llega a afirmar que “la política sólo debería ser la auto-expresión del hombre, y la práctica de sus esfuerzos colectivos en el contexto de la vida cívica” (p. 36). El “tesoro perdido de la revolución”, según expresión empleada por la propia Arendt en *On Revolution*, vendría a ser la posibilidad de constituir un orden político republicano articulado en torno a un sistema de asambleas o consejos, esencialmente participativo –y no de partidos políticos, que necesariamente requieren la incorporación del problemático principio de la representación política–. Kohn es consciente de que, al no haber desarrollado Arendt su idea en torno al sistema de consejos, la facticidad de su propuesta puede quedar en entredicho. Ante ello, el autor judeo-venezolano termina la segunda sección caracterizando la propuesta arendtiana como un “modelo normativo agonístico de la política, vivamente comprometido con la participación de la comunidad política en la construcción del ‘reino público’, entendido como una empresa común voluntaria” (p. 48).

En la tercera sección, entrando ya de lleno en esa zona de afinidades y tensiones en la que confluyen las perspectivas arendtianas y habermasianas del poder, Kohn aborda las “condiciones de validez del poder comunicativo”. Kohn profundiza en la visión política de Arendt, explicando cómo ésta está reñida con la idea comúnmente aceptada de que el propósito de la política es la conquista y conservación del poder, entendido éste como una facultad de dominio. Frente a esta concepción “vertical” del poder, potenciada con las capacidades bélicas y administrativas del Estado moderno, Arendt reivindica una noción anclada en la antigüedad clásica (aunque intuida también por figuras modernas como Madison) en la que el poder se conforma en la relación intersubjetiva que emerge en el espacio público, de modo tal que su esencia es la de una capacidad para actuar concertadamente.

Así, la dominación violenta y burocrática a la que propende el Estado moderno –cuya máxima expresión, por cierto, puede llegar a ser el totalitarismo– no puede constituir para Arendt la esencia del poder, sino que más bien es lo contrario al mismo. De ahí la famosa división entre violencia y poder que propone la autora judeo-alemana, la cual –tal como nos muestra Kohn– es objeto de la crítica habermasiana. En palabras de nuestro autor, Habermas sostiene en *Perfiles filosófico-políticos* que Arendt “‘ingenuamente’ desconoce las implicaciones estratégicas del poder en contextos de decisiones económicas y sociales” (p. 58). Asimismo, el filósofo de la *acción comunicativa* sostiene que Arendt “desliga el concepto de poder del modelo de acción teleológica”, ya que para él “el concepto de lo político tiene que hacerse extensivo a la competencia estratégica por el poder político y a la utilización del poder en el

sistema político” (citado por Kohn, p. 59), no pudiendo quedar reducido a una praxis exclusivamente discursiva.

Frente a tales críticas, Kohn defiende la posición arendtiana. Para ello, no sólo se refiere al modo en que Habermas aparentemente moderaría sus críticas más adelante –en *Facticidad y validez*– sino que además, ante la insistencia del sociólogo de Düsseldorf en la doble naturaleza del poder –a la vez “comunicativo” y “teleológico/instrumental”–, Kohn defiende lo que considera como el tino de la distinción arendtiana: “¿cómo explicaría él [Habermas], en qué consiste, por ejemplo, el poder comunicativo o ‘normativo’ que detenta un tirano? ¿No es preferible hacer la distinción, en el sentido arendtiano, justamente, para que la dimensión estratégica y la comunicativa no se solapen (o se confundan) entre sí, y mantengan la legitimidad de la dominación existente?” (p. 60).

De este modo, Kohn muestra la afinidad esencial entre la perspectiva arendtiana y la habermasiana del poder, pero sosteniendo también que tanto (por un lado) la concepción teórica de Habermas de un “modelo comunicativo de poder” –entendido éste en términos no instrumentales ni estratégicos, y por ende distintos a los que propugna la tradición filosófica occidental– como (por otro lado) los señalamientos del sociólogo alemán contra toda fundamentación teórica que acepte o defienda la petrificación y secuestro –por así decirlo– de la voluntad ciudadana dentro límites institucionales ya constituidos, todo eso lo habría logrado Arendt antes y mejor que el autor de *Facticidad y validez*.

La superioridad arendtiana radicaría precisamente, según Kohn, en las más firmes y realistas condiciones de facticidad y validez del “poder comunicativo” tal como lo formula Arendt. Dichas condiciones, lejos de apelar a lo que Kohn considera (p. 65) como “la ‘interferencia’ de reglas procedimentales universales y sin prescribir a-priori” (las pretensiones de validez del lenguaje según Habermas), se reducen más bien al “surgimiento y la consolidación de una *res publica* –entendida esta, como un espacio que representa los consensos y ‘promesas mutuas’, que han surgido del debate entre una pluralidad de identidades e intereses presentes en la sociedad–, y cuyo *telos* normativo, consiste en concretar la cooperación” (p. 64). La facticidad y validez de dicho poder comunicativo depende principalmente, según Arendt, de la persuasión, las promesas mutuas y el establecimiento de contratos.

A partir de este punto, Kohn intenta ir más allá y se propone –de cara a la cuarta sección del libro–, no sólo “ubicar a Arendt dentro de la tradición cívico-republicana”, en el marco de una “demanda de ampliación del sentido ‘agonal’ de la democracia, vale decir, buscando fundamentarla sobre virtudes, valores racionales y motivaciones afectivas” (p. 69), sino incluso “abandonar la cosmovisión de la teoría demo-liberal y comenzar a conceptualizar la política de una manera normativamente ‘radical’” (p. 70). Kohn identifica dicha cosmovisión liberal con una orientación procedimentalista e instrumental que

entiende el gobierno como administración, mientras el carácter cívico y agonal del “republicanismo” de Arendt derivaría de su *amor mundi*, concepción que Kohn considera ligada al valor tradicionalmente propugnado en el Talmud del *tikun olam* (תלוע ווקית: “reparar/mejorar el mundo”).

Así, en la cuarta sección del libro, Kohn comienza a concretar la ubicación de una pensadora difícilmente clasificable e irreductiblemente original como Arendt dentro (o entre) las diversas familias teóricas existentes a día de hoy. Propone el profesor judeo-venezolano identificar a Arendt dentro de la tradición del republicanismo cívico, entendido éste en términos amplios, pero encuadrándola de lleno en el marco de la democracia agonística e incluso radical. Reconoce Kohn que “tal como lo asevera Mayte Muñoz, adosarle a nuestra autora el adjetivo de republicana, es ciertamente temerario” (p. 71), aunque no por ello constituye un descabellado exabrupto. La propuesta de Arendt es republicana y cívica en tanto aboga decididamente por la participación del ciudadano en el poder público, en vez de preocuparse por los límites de dicho poder y la defensa del individuo frente al mismo. De ahí su alta estima por la virtud cívica, e incluso por la *virtù* maquiaveliana, conceptos que en todo caso se relacionan con la valentía y el coraje para actuar en el espacio público.

Así como Maquiavelo reivindicaba el papel de la gloria en la vida pública, “el argumento de Hannah Arendt sobre la democracia (sugiere que) [...] la estimulante sensación de libertad y responsabilidad que acompaña a la ciudadanía no puede sostenerse [...] a base de debates sobre ‘administración doméstica’ (política económica o políticas sociales). La participación popular, requiere de lo que podríamos concebir como una agenda superior” (Michael Walzer en *Pensar políticamente*, citado por Kohn, p. 74). Nuestro autor sostiene que Arendt, al igual que Maquiavelo —e inspirada del mismo modo en los clásicos grecolatinos—, no pretendía que la deliberación pública alcanzara o forzara siempre el consenso, pero sí confiaba en la capacidad de los “acuerdos y promesas mutuas” para “generar acciones que redunden en el afianzamiento de la ‘comunidad política plural’” (p. 76).

No es el consenso, sino la posibilidad de la acción en el marco de una pluralidad aceptada en un espacio público determinado, susceptible de albergar una conflictividad natural pero no destructiva, lo que caracterizaría al libre ejercicio de la vida política. Estableciendo una y otra vez la diferencia con respecto a la “cosmovisión liberal”, Kohn suscribe la interpretación de David Luban en *On Habermas on Arendt on Power* sobre la acción política en Arendt; en palabras de nuestro autor, Luban aduce que “la filósofa judía concibe la *praxis* como confrontaciones de los ciudadanos en el ágora, más que como el ‘diálogo’ descrito por Habermas entre el hombre de ciencia y el político” (p. 79). En la visión arendtiana de la política y de la democracia, es el conflicto, y no el consenso, “el meollo del quehacer político” (Kohn, p. 83). Por ende, el

republicanismo arendtiano está muy lejos de suscribir la idea de una “voluntad general” soberana al modo de Rousseau, o de comulgar con cualquier clase de pensamiento único.

Kohn sostiene que la virtud cívica prende en los sentimientos compartidos, no en intereses privados (p. 82), y dado que en una república digna de tal nombre ha de prevalecer el élan de Maquiavelo —el deseo de no ser dominados— (p. 85), la comunidad democrática no puede fundarse de una vez y para siempre, ni descansar en instituciones eternas que prevalezcan sobre la libre deliberación ciudadana. La facticidad y validez de la “democracia agonística” de Arendt dependería de “una radicalización del principio de participación democrática” (p. 92), verificada en la implementación de todos los derechos, la apertura de todos los espacios de actividad a todos los ciudadanos y el sometimiento de las preferencias existentes a la deliberación (Kohn, 92-93). Pese a constituirse ciertamente como una suerte de “república consejística”, esta “utopía popular” —tal como la propia Arendt la habría calificado, según Kohn— no podría incluirse entre los proyectos de democracia directa que pretenden la eliminación del Estado (p. 96).

En conclusión, Kohn encuentra en Arendt los fundamentos de un republicanismo cívico y de una democracia radical y agonística que —aparte de conjugarse con la dignidad presuntamente superior del espacio público con respecto al privado— contrapone a la “doctrina liberal que apela al individuo como sujeto de la razón instrumental y como objeto del ordenamiento social y jurídico de la democracia representativa” (p. 100). Si bien Kohn está de acuerdo con los liberales —al igual que Arendt— en la necesidad de institucionalizar la propiedad privada y colectiva, en tanto dicha condición garantiza un sustrato mínimo para el ejercicio de la política, también comparte con la pensadora de Linden la idea de que la libertad es esencialmente positiva, requiriendo ser practicada en el espacio público con miras a la promoción del bien común. Kohn llama, en definitiva, a un “despertar” de la ciudadanía para materializar este ideario “agonístico-republicano” que considera, a su vez, reconstruido por Arendt “sobre el ideario de Aristóteles, Maquiavelo, Jefferson y Tocqueville” (p. 106).

A pesar de su detallada argumentación, Kohn deja entrever algunas dudas en torno a la facticidad y validez de la propuesta de “democracia agonística” arendtiana. No es para menos. El autor judeo-venezolano reconoce el carácter esencialmente utópico-normativo de este modelo de “república consejística”, pero atribuye la escasa facticidad que ello implica al choque que dicho modelo experimenta con las “condiciones culturales, sociales y políticas de finales del siglo XX” (p. 93). No obstante, resulta difícil sostener que fenómenos y realidades tales como las del orden, la organización, la institucionalidad, la administración, e incluso la coerción —todas las cuales contribuyen a la eficacia de la acción colectiva—, no forman parte ineludible y esencial de la naturaleza de lo político y,

por ende, del poder. A nuestro entender, tales realidades no emergen por designio de teoría o cosmovisión alguna, sino como parte –para usar la expresión de Maquiavelo– de la *verità effettuale delle cose*.

No es casualidad que la evidencia histórica demuestre que el sistema de consejos, allí donde fue aplicado, fue siempre sustituido por los partidos políticos –y ello cuando no degeneró en la dictadura del partido revolucionario, tal como lo reconoce la propia Arendt en *On Revolution*. Dicha realidad emerge como resultado de la notable capacidad de los partidos para organizar la acción colectiva. Queda, pues, en el aire la duda de Habermas en torno al carácter problemático de la separación arendtiana entre la esfera del “poder comunicativo” y la de la “acción teleológica”, al igual que el escepticismo con respecto a la esperanza de que la política pueda consistir únicamente en “la auto-expresión del hombre, y la práctica de sus esfuerzos colectivos en el contexto de la vida cívica” (Kohn, p. 36).

La política puede ser, en efecto, ejercicio de libertad, cuestión de práctica y materia de esfuerzos colectivos, pero no por ello deja de demandar resultados. Y es precisamente en este punto donde se hace difícil olvidar que la “cosmovisión liberal”, con todas sus falencias, e independientemente de posturas filosóficas, ha destacado en el mundo real por su facticidad y validez a la hora de posibilitar la deliberación pública efectiva, impidiendo que perezca a manos de la acción anómica. Después de todo, el carácter distintivo de la revolución estadounidense, tan admirada por Arendt, radica precisamente en su particular talento para la creación de instituciones que, con su carácter procedimentalista y pretensión universalista, han hecho factible la recuperación de la república y la democracia en tiempos modernos.

Más allá de estos espacios para la polémica, consustanciales a la naturaleza de unos debates que permanecen siempre abiertos, el nuevo libro del Prof. Kohn proporciona una afinada visión general del pensamiento político arendtiano, al tiempo que ubica con tino sus propuestas en el marco de los actuales debates en torno a la democracia. La obra no sólo caracteriza integral y cabalmente el pensamiento político de Arendt, sino que destaca con brillo sus significativos aportes en un mundo en el que la racionalidad instrumental ha llegado a colonizar nuestra comprensión del sentido de la acción, por no hablar del mundo de la vida en general. La reivindicación de esta mirada es particularmente oportuna ante una comunidad científica que –al calor de un aparente resurgir del positivismo científico– de nuevo luce confiada en descubrir “la verdad” de los asuntos públicos a través de la identificación de los patrones que supuestamente subyacen en ellos; patrones que, por lo demás, no podrían menos que estar reñidos con la libertad humana.

En definitiva, la apuesta por esta “democracia republicana y agonística”, perfilada por Kohn tras su impecable lectura de la obra de Arendt, estimula la reflexión necesaria ante los principales peligros que se ciernen sobre la libertad en el mundo moderno, siempre amenazado por la proyección exponencial de la

*labor* en detrimento de la *acción*, y en donde con demasiada frecuencia la lógica, funcionalidad y resultados de los procesos burocráticos y administrativos parecen conspirar contra el propósito de “mejorar el mundo”.

