

VI Jornadas Internacionales Hannah Arendt. Conflicto, discurso y política: A 60 años de La condición humana.

Centro de Investigaciones en Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata.

22 al 24 de agosto de 2018

Título del trabajo:

Hannah Arendt: Libertad política y Republicanismo.

Autor: Marcelo Fernández Pavlovich

Pertenencia institucional: IFD/CFE/CES-Uruguay

Presentación

El planteo que sigue tiene como marco de referencia el desarrollo anterior del trabajo “Jean-Jacques Rousseau y las condiciones morales de la democracia” (Tesis de Maestría en Ciencias Humanas) y el potencial desarrollo de un trabajo sobre la posibilidad de la virtud cívica republicana en las sociedades contemporáneas (que intentará llegar a la forma de una Tesis de Doctorado).

Al analizar el concepto de libertad desarrollado por Hannah Arendt, no puede dejar de sentirse cierta sorpresa y perplejidad. Su concepto queda en una especie de “no-lugar” en el debate político moderno y contemporáneo. Arendt deja de lado cualquier mención al debate entre los sentidos positivo y negativo de la libertad (Berlin, 2000), tampoco hace alusión alguna a la distinción entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos (Constant, 2013) y menos aún, ya por cuestiones biográficas, podría haber analizado el concepto de libertad como no dominación trabajado por Pettit (1999).

El Problema

Arendt entiende que el concepto de libertad, dentro del pensamiento filosófico, se encuentra entre dos aguas: por un lado una tradición filosófica originalmente anti-política y, por otro, la visión cristiana de la libertad que, desarrollando los planteos de Pablo de Tarso, se aproximó a ligar el concepto de libertad a la acción humana, pero dentro de un marco en el que no había lugar para lo político. Entiende entonces que se dio un fenómeno curioso, ya que las prácticas políticas de la antigüedad, fundamentalmente en las ciudades de Atenas y Roma, fueron ámbitos en los que la libertad ganó una claridad que nunca más logró desarrollarse en el mismo grado. Pero, a su vez:

Nuestra tradición filosófica, empezando con Parménides y Platón, fue fundada explícitamente en contra de la polis y la ciudadanía y de esta forma, la libertad en sentido político no entró en el marco de la filosofía griega. (...) Recién en las primeras épocas del cristianismo, y especialmente con Pablo, al descubrir otro reino, no relacionado con la política, el concepto de libertad pudo entrar en la historia de la filosofía, pero como algo interior al hombre, puesto en relación solamente consigo mismo. (Arendt, 1960, p.37)

Por lo tanto, mientras la libertad tenía el rol histórico de mayor magnitud en el terreno de lo político, no tenía lugar en las elaboraciones políticas de trascendencia. A su vez, la libertad se vuelve uno de los problemas filosóficos más importantes cuando se experimentó como algo que estaba ocurriendo no en las relaciones entre los seres humanos, sino entre mi propia persona y un yo interior. El pensamiento cristiano instaló de este modo la sinonimia entre libertad y libre albedrío y la presencia de la libertad podía darse solo en un marco de profunda soledad, donde se desarrollaba el conflicto entre el deseo y la contención para no llevar ese deseo a la práctica.

Ahora bien, más allá de los planteos socráticos y cristianos, que identifican la libertad con cuestiones interiores y vinculadas a la voluntad, en la antigüedad griega y romana la libertad era exclusivamente un concepto político, ligado estrechamente a la acción humana.

Libertad y acción

Recordemos que Arendt realiza una contraposición entre la vida contemplativa, que entiende es la que ha sido privilegiada por la tradición filosófica como superior a la vida activa, aquella que aunque tuviera como último fin a la contemplación, es a lo que los hombres nunca pueden escapar totalmente. Mientras que ningún hombre puede permanecer en estado contemplativo toda su vida, e incluso resulta posible para algunos seres humanos pasar por la vida sin abandonarse en ningún momento a la contemplación, no sucede lo mismo con la vida activa (que no desarrollaremos aquí).

La libertad vista exclusivamente como libre arbitrio, tiene estrecha relación con la vida contemplativa, no solamente a través del cristianismo, que con su creencia en la existencia de un más allá cuyo goce se anuncia a través de la contemplación, confiere cierto desprecio por la vida activa. La contemplación como facultad humana más elevada es en realidad de origen griego, “coincidió con el descubrimiento de la contemplación como el modo de vida del filósofo que, en cuanto tal, se consideró superior al modo de vida político del ciudadano en la polis” (Arendt, 2005, p. 90). Arendt entiende que recién en la modernidad, con filósofos como Marx, Smith, Locke, se recupera el valor filosófico de la vida activa, aunque dejando fuera la labor como tal, ya que ellos se centran en la labor productiva y no en la labor no cualificada que sirve solamente para consumir, poseen cierta unanimidad en el desprecio por las tareas domésticas.

Pero, en tanto vivir en nuestro mundo -el reino de lo público- implica siempre el hecho de la pluralidad, ya que “...ningún hombre puede vivir solo, los hombres son interdependientes no únicamente por sus necesidades y preocupaciones, sino más bien debido a su facultad superior, la mente humana, que no funciona al margen de la sociedad” (Arendt, 2003, p. 28), son la acción y el discurso lo propio de la vida en un sentido activo. Esta vida implica vivir entre iguales, unos iguales que se diferencian entre sí y que necesitan del discurso y de la acción para revelar esa cualidad de ser distintos. Para Arendt, podemos darnos cuenta de la libertad o de su opuesto, primero en nuestro intercambio con los otros y no en nuestras relaciones interiores. Antes que ser un atributo del pensamiento o una cualidad de la voluntad, la libertad fue entendida como un status que al hombre libre le permitía el movimiento, alejarse de su casa, salir el mundo y encontrar otra gente en hechos y palabras, cosa que la pensadora alemana identifica con las antiguas ciudades de Atenas y Roma. Esta libertad está claramente precedida de cierta emancipación: para ser libre, el

hombre tiene que ser liberado de las necesidades de la vida. Además, la libertad necesita la compañía de otros hombres, que estén en la misma situación, y también un espacio público para encontrarse con ellos. En otras palabras, se necesita un mundo político organizado en el cual cada uno de los hombres libres pueda insertarse en hechos y palabras:

Donde el mundo hecho por el hombre no deviene en el escenario para la acción y el discurso, como en las comunidades regladas despóticamente, que destierran a los sujetos en la angostura del hogar, previniendo el ascenso del reino de lo público, la libertad no tiene realidad mundana. Sin un reino de lo público políticamente garantizado, la libertad no tiene espacio para realizar su aparición en el mundo.

(Arendt, 1960, p. 30)

A diferencia de la relación de subordinación existente en la esfera privada, la libertad para los griegos consistía en el trato que podía establecerse entre iguales, sin dominar ni ser dominados, ni servirse de la coacción y de la violencia. Medios que, aunque pudieran ser utilizados para defender y mantener el espacio político, no eran considerados en sí mismos como políticos. Esa libertad era a su vez condición necesaria para la libertad de expresión, la cual se concebía no como el derecho a decir lo que se quisiera, sino como la posibilidad de hacer visible la objetividad del mundo, a partir de la multiplicidad de perspectivas que ofrecen quienes se encuentran en un espacio público.

Existe otro aspecto importante del significado de la libertad: ésta es inherente a la acción y se manifiesta mientras esta última se desarrolla. La libertad hace su aparición en el mundo cuando coincide con la realización de la acción. Los hombres son libres en tanto actúan, ni antes ni después, por lo cual ser libre y actuar es la misma cosa. Para Arendt, esta faceta se encuentra bien descrita por Maquiavelo en su concepto de virtud, la excelencia que atribuimos a la realización de ciertos actos, donde el logro descansa en la performance misma y no en la finalización de un producto que sobreviva la actividad que lo trajo al mundo, volviéndose independiente de ella. Es de esta forma que la política ha sido definida como un arte, y el virtuosismo la excelencia que podemos adscribir a su performance. En el sentido de un arte que nos deja cosas tangibles y pensamientos humanos reificados, la política sería lo opuesto. Las instituciones políticas, no importa cuán bien o mal diseñadas

estén, dependen de la continua existencia de la acción humana, su conservación y continuidad se alcanzan por los mismos medios que le han dado existencia.

Con la irrupción del tipo de sociedad que emerge en la Época Moderna, el espacio público llega a ser ocupado por la esfera de la vida y de la propiedad, relegando la política a la función de un mero medio para garantizar una libertad que se considera situada en dicha esfera. De esta forma, se establece el credo liberal: menos política, más libertad. Pasa a entenderse que cuanto más pequeño sea el espacio ocupado por la política, mayor será el dominio de la libertad, que la política es compatible con la libertad sólo porque y en la medida que se garantice una posible libertad de la política. Esta definición de la libertad política como una potencial “libertad de la política” no se instala meramente sobre nuestras experiencias recientes, sino que ha jugado un gran rol en la historia de la teoría política: “Montesquieu, Hobbes, Spinoza identificaban libertad política con seguridad” (Arendt, 1960, p. 31). A su vez, Arendt entiende que, en los últimos dos siglos, la brecha se amplió: los gobiernos se han identificado con el total dominio de la política, considerados como protectores de la libertad en tanto como procesos de vida, intereses de la sociedad y de los individuos.

Por otra parte, dicha situación, sumada a la visión de la libertad asociada a la voluntad o al libre arbitrio, ha llevado a que el ideal de libertad dejó de ser virtuoso y se transformó en soberanía, el ideal de una voluntad completamente libre, independiente de los otros y eventualmente prevaleciendo ante ellos políticamente, esta es la consecuencia más peligrosa de aquella ecuación filosófica porque, o bien lleva a negar el ideal de libertad humana, o bien a internalizar que la libertad -de un hombre, un grupo de hombres o un cuerpo político- sólo puede lograrse a expensas de la libertad-soberanía de otros. Sin embargo la libertad política consistiría en ser capaz de hacer lo que uno debe querer. Coincide con los antiguos griegos en que una persona no podría ser designada libre cuando no tiene la capacidad de hacer, y es irrelevante si esa incapacidad proviene de circunstancias exteriores o interiores, lo que también lo diferencia de las corrientes liberales, que apelan a la libertad en sentido negativo, es decir la ausencia de interferencias exteriores

Para Arendt, la acción ocurre en dos escenarios diferentes, su primera instancia es aquella en la que algo nuevo inicia en el mundo: ser libre y la capacidad de crear algo nuevo

coinciden. Quienes podían comenzar algo nuevo eran aquellos que lograban liberarse de las necesidades de la vida, sea por iniciativas en otras tierras o por la ciudadanía en la polis. En ambos casos, no gobernaban formalmente, pero eran gobernantes entre gobernantes, moviéndose entre sus pares, creando lo nuevo, dando comienzo a nuevas iniciativas. Por lo tanto, para que aparezca la libertad se requiere de un espacio políticamente garantizado, de un mundo organizado políticamente (no toda esfera pública es un espacio políticamente garantizado). Si bien Arendt considera que la plena aparición de la acción necesita de la esfera pública, no toda esfera pública es un espacio políticamente garantizado. Cabe aquí notar que la pensadora alemana define el espacio de aparición (cuya conformación se establece cuando los hombres se agrupan por el discurso y la acción) como una instancia que precede a “toda formal constitución de la esfera pública y de las varias formas de gobierno” (2003, 263).

¿Libertad como no dominación?

No resulta sencillo etiquetar la concepción arendtiana de la libertad en sentido político. Aun así, parece sensato sostener que su posición se aleja del sentido negativo de la libertad – coincide con los antiguos griegos en que una persona no podría ser designada libre cuando no tiene la capacidad de hacer, y es irrelevante si esa incapacidad proviene de circunstancias exteriores o interiores, y ella misma se aleja del liberalismo- y también las que implicarían un sentido positivo, como el autodomínio, ya que allí juega un rol fundamental la voluntad. En contraposición, parece acercarse a la concepción de la libertad como no dominación, concepto desarrollado por Philippe Pettit, donde ubicamos también la postura de Jean-Jacques Rousseau aun a pesar del filósofo irlandés (Fernández, 2014).

¿En qué consiste esta concepción de la libertad? Sería un camino intermedio entre las concepciones anteriormente mencionadas, ya que es negativa en la medida que lo que requiere es la ausencia de dominación por parte de voluntades ajenas. Esto no trata de una ausencia de cualquier interferencia tipo de –ya que puede haber interferencia sin dominación y lo mismo a la inversa, como ya veremos– sino de ausencia interferencia arbitraria, es decir aquella que solamente está sujeta a la decisión y el juicio del agente que va a realizarla, en la medida que esté en una posición en la que puede o no elegir esa

interferencia sobre las elecciones de otro agente, según le plazca y sin atender los intereses o las opiniones de los afectados.

El conocimiento común de la relación de dominación tiene implicaciones en el significado subjetivo e intersubjetivo de la misma. Conscientes de la asimetría, los dominados no serán capaces de mirar de frente a los poderosos. Todos compartirán conciencia de que los sometidos no pueden elegir libremente, no pueden hacer nada sin la venia de los poderosos: el sometido está a merced de ellos y, obviamente, no en una situación de igualdad. Este tipo de relación socava directamente el concepto de persona. Para serlo, es necesario poder constituirse en una voz que no sea ignorada, una voz que habla y es escuchada sobre asuntos cuyo interés ha sido despertado en común con los otros y que puede hablar de esos intereses con autoridad, por lo menos una autoridad con la cual pueda enfrentarse dialógicamente a quienes discrepan con ellos. Ser tratado como persona es ser tratado como una voz que se tiene en cuenta, es ser tomado como alguien digno de ser escuchado. La relación y condición de dominación reduce abruptamente las posibilidades de que alguien sea tratado como persona, al menos en los ámbitos en que la dominación es relevante. Suena razonable que, cualquiera sean los deseos y las concepciones del bien de los integrantes de una sociedad compleja y plural, estos desean ser tratados como personas y no como voces a ser normalmente ignoradas. De allí que Pettit supone que cualquier persona tiene razones para desear y perseguir la libertad como no-dominación. Esto supone un mínimo pie de igualdad, similar al que supone Arendt al hablar de libertad. Ahora bien, ¿cuál es el fundamento que aleja a la libertad como no-dominación de la libertad como no-interferencia?

El argumento base consiste en que pueden darse una sin la otra: puede existir dominación aun donde no exista interferencia y, a su vez, puede darse la interferencia en un marco general donde no exista la dominación, la cuestión es que sólo en este último podríamos estar hablando efectivamente de libertad. Las relaciones de dominación pueden ser explicadas a través de la relación existente entre el amo y el esclavo, donde el amo puede interferir arbitrariamente en las elecciones del esclavo, sin tomar en cuenta ningún interés u opinión de la parte dominada, sin tener que solicitar permiso ni venia a nadie, no habiendo tampoco institución alguna que infrinja castigos por ello. En esta relación, el amo puede interferir en las elecciones del esclavo cuando le plazca, pero también puede optar por no

hacerlo. O, en otros casos, podría suceder que el esclavo o siervo sea lo suficientemente hábil y con un comportamiento servil terminar haciendo lo que realmente desea, sin interferencias en sus elecciones por parte del amo, o podemos estar frente a un amo bondadoso, incluso ante un dictador benevolente, enfrentando o disfrutando de la no-interferencia, pero aun así no estamos en condiciones de afirmar que el dominio de una voluntad sobre otra haya finalizado. Se mantiene el sufrimiento de la dominación, ya que solamente se requiere que alguien tenga la capacidad de interferir arbitrariamente en las decisiones de otra persona, aunque puntualmente no lo lleve a cabo.

A la inversa, podemos notar que puede darse interferencia en situaciones donde lo que prevalece es la no-dominación. Claro está, para que ello suceda el tipo de interferencia que se lleve adelante no debe ser arbitraria. Podría ser que yo como agente libre (en el sentido de la libertad como no-dominación), dejara determinadas decisiones en manos de algunos especialistas, por ejemplo para el pago de mis impuestos. Esto seguramente pueda resultar una interferencia respecto a algunas elecciones, pero en un marco en el que el tiene cierto control de la situación a través de sus intereses y sus opiniones, que deben ser requeridas por quienes tienen en ese momento la capacidad de interferir en dichas elecciones. Así las cosas, estaríamos frente a un tipo de interferencia no arbitrario, que no representa una forma de dominación.

Cuando no nos encontramos en una situación de dominación disfrutamos de una ausencia de interferencias de poderes arbitrarios no sólo en situaciones puntuales, “sino en el abanico de mundos posibles en los que las contingencias del tipo mencionado ofrecen auspicios menos favorables.” (Pettit, 1999, p. 45) Para los republicanos, una forma de ilustrar adecuadamente estas situaciones es la imagen del caballo libre: podemos preguntarnos si ampliaremos la libertad del caballo en la medida que el jinete que lo monta afloje o ajuste las riendas. Si pensamos que la libertad requiere meramente que las opciones relevantes estén abiertas, bastaría con aflojar las riendas, ya que ello implicaría que el caballo pueda ir en la dirección que desee. Pero no podría disfrutar de una real libertad de elección si la accesibilidad a esas opciones es dependiente de la voluntad de otro (del jinete que sostiene las riendas, en este caso). En esta visión de la libertad, en la cual entra en juego la independencia de la voluntad de otros, el caballo solamente podrá ser libre cuando no haya

nadie en la silla de montar, las riendas sueltas no alcanzarían para conformar la libertad de elección.

Consideraciones finales

Otro fundamento que acerca a Arendt a la libertad como no-dominación se encuentra en el distanciamiento que la pensadora alemana marca entre soberanía y libertad. El modo en que entiende esa distancia lleva a que mi soberanía siempre se imponga sobre la de otro, por lo tanto la existencia de mi libertad política implicaría el sacrificio de la libertad de otros.

Dicho sacrificio queda fuera de la concepción de la libertad como no dominación por definición, ya que va de suyo la ausencia de interferencias arbitrarias por parte de cualquier otro ser humano hacia mi persona. Por otra parte, identifica a la libertad con la capacidad de hacer: está tan estrechamente ligada a la acción, que solamente somos libres en tanto actuamos. La posibilidad de acción de los seres humanos en este sentido, puede darse cuando se logre la independencia de otras voluntades –en un sentido distinto al concepto de soberanía– y se haya liberado, al menos hasta cierto punto, de las necesidades que implica la reproducción de la vida. Existe también un elemento a través del cual podríamos relacionar los planteos de Arendt con los de Rousseau, que los acercaría un poco más. Para Arendt la acción, en la medida que es libre, no está ni bajo la guía del intelecto ni bajo los dictados de la voluntad, aunque necesita de ambos para la ejecución de cualquier objetivo. Del mismo modo que en Rousseau la fría razón –a la cual se opuso y por ello ganó el título de antiilustrado– no puede ser la guía exclusiva de los seres humanos y debe estar orientada por el corazón, Arendt da un papel relevante a lo que excede nuestro intelecto:

(...) podemos todavía aceptar la antigua plegaria a Dios del Rey Salomón –quien ciertamente algo sabía de la acción política –para que le fuera concedido un ‘corazón comprensivo’, como el mejor de los dones puede recibir y desear. (...) Salomón pedía este don particular porque, siendo rey, sabía que ni la ‘pura reflexión’, ni el simple sentimiento, sino solo un ‘corazón comprensivo’ nos hace soportable el vivir en un mundo común, con otros que siempre son extraños, y nos hace asimismo soportables para ellos. (2005, p. 45)

A su vez, para que el hombre entre en acción necesita de un espacio políticamente organizado. Las antiguas ciudades de Roma y Atenas, modelos en los que también se inspiró Rousseau y a las cuales apeló recurrentemente, albergaron esa forma de gobierno que dio a los hombres el espacio de aparición en el que podían actuar, como una especie de teatro en el que la libertad podía desarrollarse. Una comunidad política con el propósito de servir a los libres, aquellos que no eran esclavos ni estaban sujetos a la coerción de otros y tampoco estrictamente trabajadores, dirigidos y urgidos por la necesidad. Entendida así, la razón de ser de esta comunidad es establecer y mantener la existencia de un lugar en el cual la libertad puede aparecer. Este es el ámbito donde la libertad es una realidad, tangible en las palabras que se pueden escuchar, en hechos que pueden ser vistos y en eventos sobre los que se habla, que se convertirán en relatos que integraran el libro de la historia humana. La reivindicación de la comunidad y de espacios como la asamblea en un sentido político etimológico es la raíz que permite a los republicanos, desde Maquiavelo hasta Pettit y pasando por Rousseau y Arendt, compartir lo profundo del concepto de libertad, que es “raison d’être” de la política (Arendt, 1960, p. 28).

De acuerdo a ello, notamos que la tradición republicana ha estado vinculada con la idea de que las decisiones políticas deben traducirse en leyes justas, lo que debería implicar procesos deliberativos, por lo menos en lo que tiene que ver con la justificación pública de las propuestas y las políticas, que a su vez deberían ser cribadas a través de criterios que impliquen la imparcialidad y el interés general. En ese proceso, habrá invocaciones a esos intereses generales, a no olvidarse de los intereses más justos, lo que muestra preocupación por las acciones de los representantes, delegados o comisionados, para que estos no traicionen los intereses de aquellos que representan y, por otra parte, que todos los intereses muestren su voz en una mesa de discusión. Si los diseños institucionales no tienen esto último presente, si la deliberación queda atrapada estrictamente como ejercicio de círculos académicos, permaneciendo quienes llevan la voz cantante alejados de determinadas problemáticas puede trabarse la emergencia de por lo menos parte de intereses que bien podrían ser comunes y justos. Por otra parte, esta invocación al interés general y la escucha de todas las voces, desde la perspectiva de una concepción del bien común que es compartida por los ciudadanos, quedaría contemplada la perspectiva de la protección de

los derechos, en el entendido de que forma parte de ese interés general. De lo contrario, además, se estaría socavando la libertad como no-dominación.

Para que las decisiones sean lo más correctas y justas posible, es necesario que no se ignoren todos los datos y problemas; sucede que buena parte de la información y de las soluciones –que tendrán que ver directamente con la sensibilidad– son más fácilmente accesibles a quienes están expuestos a los problemas (Ovejero, 2008). Solamente rescatando la voz de aquellos que sufren una problemática determinada desde la sensibilidad de ese corazón comprensivo que pedía el Rey Salomón existirá un lugar real para la libertad política, en nuestras sociedades complejas contemporáneas y en cualquier tipo de sociedad.

Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (1960). Freedom and Politics, a Lecture. *Chicago Review*, 14 (1), 28-46.
- Arendt, H. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Buenos Aires: Paidós.
- Arendt, H. (2005). *De la historia a la acción*. Buenos Aires: Paidós.
- Berlin, I. (2000). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza.
- Constant, B. (2013). *Discurso sobre la libertad de los antiguos comparada con la libertad de los modernos*. Recuperado de http://www.cs.usb.ve/sites/default/files/CSA213/Benjamin_Constant_LIBERTAD_ANTIGUOS_Y_MODERNOS.pdf
- Fernández, M. (2014). *Jean-Jacques Rousseau y las condiciones morales de la democracia*. Tesis de Maestría. Montevideo: Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Recuperada de <https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/handle/123456789/9249>
- Ovejero, F. (2008). *Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republicanismo*. Madrid: Katz.
- Pettit, P. (1999). *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Madrid: Paidós.