Arendt y el republicanismo. Libertad y participación

Marcelo Fernández Pavlovich[1]

Introducción

Al analizar el concepto de libertad desarrollado por Hanna Arendt, no puede dejar de sentirse cierta sorpresa y perplejidad. La pensadora alemana presenta al concepto en una especie de «no-lugar» en el debate moderno y contemporáneo sobre la libertad. 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, podía haber analizado el concepto de libertad como no dominación trabajado por Philippe Pettit (1999).

Aun más allá de no entrar en esas discusiones, el hecho de que Arendt sostenga que la libertad es un concepto central a la fundación de la política, pero su tránsito al reino del pensamiento filosófico ha «pervertido su verdadero significado y esencia» (1960: 36) nos mueve a pensar. De este modo, Arendt sostendría la existencia de una especie de divorcio entre la filosofía y la política (la práctica política) en sus orígenes, ya que la primera se ha centrado en llevar a la libertad al interior del individuo –en forma de libre albedrío por un lado, dándole vigor a la relación entre libertad y voluntad, por otro- y la segunda es necesariamente el reino de lo público.

Intentaremos mostrar en este breve trabajo, que el distanciamiento de Arendt con ciertos filósofos no resulta tan profundo como parece sostener, y que su planteo respecto a la libertad, que está profundamente ligado al concepto de acción, tiene varios puntos de contacto con el planteo republicano de Jean-Jacques Rousseau y Philip Pettit. Asimismo, intentaremos ver una posible articulación de este concepto con el concepto de participación.

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, 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,

1Magíster en Ciencias Humanas por FHUCE (UDELAR). Docente en CFE y CES.

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 puedo entrar en la historia de la filosofía, pero como algo interior al hombre, puesto en relación solamente consigo mismo. (1960: 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. No podemos continuar nuestro análisis entonces, sin detenernos en la distinción formulada por Arendt entre tres instancias de la vida activa del hombre: labor, trabajo, acción.

Vida activa

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:

> …está en la condición humana que la contemplación permanezca dependiente de todos los tipos de actividades; depende de la labor que produce todo lo necesario para mantener vivo el organismo humano, depende del trabajo que crea todo lo necesario para albergar el cuerpo humano y necesita de la acción con el fin de organizar la vida en común de muchos seres

> humanos de modo que la paz, la condición para la quietud de la contemplación, sea asegurada. (2005: 89-90)

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» (2005: 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.

La labor, instancia a la que Arendt adscribe menos valor, no es menos necesaria ya que está estrechamente ligada al ciclo de la vida biológica y está siempre bajo el signo de la subsistencia y la reproducción de la propia vida, de la necesidad impuesta por la naturaleza. Es la que se encarga de la producción de bienes de consumo, aquellos que son los menos durables de las cosas tangibles. Si bien son fruto de la mano del hombre, son las más naturales, su propia finalidad esté en el hecho de se producidas para ser consumidas, y si bien esta productividad no está ligada a la elaboración de cosas durables, en el sentido de sobrevivir a la propia actividad y/o a la vida de su productor, es altamente productiva, ya que su poder es tal que, cuando el hombre produce más bienes que los que necesita para la supervivencia de sí y de su familia, le ha permitido esclavizar y explotar a sus congéneres, liberándose en cierta forma de la carga de la vida.

En este sentido, la emancipación buscada por Marx, entre otros, implica también la emancipación respecto a la labor, en el intento de que acabe la inmediatez de las necesidades físicas. Ahora bien, para que ello suceda no alcanza solamente con la emancipación política, cuyo logro estribaría en la igualdad de todos los ciudadanos, sino que debe darse a través de la tecnología y solo hasta el límite de lo posible, ya que hay ciertos aspectos del consumo, como fase de los movimientos de los organismos vivos, que en cierto sentido también son labor y no podrán desaparecer.

La instancia del trabajo, en cambio, está directamente relacionada con lo duradero del mundo y en el mundo, hay otros tipos de bienes que no son exclusivamente de consumo sino de uso, y dan a ese mundo una estabilidad necesaria para albergar al ser humano:

> El trabajo de nuestras manos. A diferencia del trabajo de nuestros cuerpos –el homo faber que fabrica y literalmente ‘trabaja sobre’ diferenciado del animal laborans que labora y ‘mezcla

> con'– fabrica la interminable variedad de cosas cuya suma total constituye el artificio humano. Principalmente, aunque no de manera exclusiva, se trata de objetos para el uso que tienen ese carácter durable exigido por Locke para el establecimiento de la propiedad, el 'valor' que Adam Smith necesitaba para el intercambio mercantil, y que dan testimonio a la productividad, que para Marx era prueba de la naturaleza humana. (2003: 157)

Evidentemente, esa durabilidad de los objetos de uso no es absoluta, el uso mismo que les damos produce un desgaste que podrá terminar con dicha durabilidad. Pero ese desgaste no forma parte del propósito para el cual dichos objetos fueron concebidos, cosa que sí sucede con los objetos de consuma, producidos por la labor: «la destrucción, a pesar de inevitable, es accidental al uso pero inherente al consumo». La fabricación, ese producto que emana del homo faber, consiste en la reificación. El objeto fabricado ya no pertenece al reino de la naturaleza, terminando con el proceso de la vida como se da en el caso de un árbol convertido en lesa o en silla, y pasa a ser producto de las manos humanas.

Existe un tipo de trabajo cuyo objeto lo acerca mucho más a la acción, ya que escapa a la cadena de medios y fines a la que suele estar sometida la categoría del trabajo y, por otra parte, tiene su característica central en el alejamiento de todo uso ordinario y ser, además, la más durable de las cosas que el ser humano puede producir, y éstas son las obras de arte. En tanto la finalidad de la silla es que alguien se siente en ella, la finalidad inherente a la obra de arte es conseguir permanecer existiendo a través de los años, y cuanto más sobreviva al artista, más elevado será su rango. A su vez, la inspiración para la realización de estos objetos está en el pensamiento humano, pero esto no es obstáculo para que las obras de arte sean cosas, cosas tangibles en la mayor parte de los casos (podría no serlo el caso de la poesía, más aun si simplemente es dicha, ya que estamos frente a un caso en que «el producto final queda muy próximo al pensamiento que lo inspiró.» (2003: 187). Pero, para producir esto objetos se requiere el mismo trabajo que se necesita para construir aquellas cosas menos durables y más útiles, a través de las manos humanas. Pero la vida, en un sentido que va más allá de lo orgánico, no consiste solamente en labor y trabajo:

> El mundo de las cosas hecho por el hombre, el artificio erigido por el homo faber, se convierte en un hogar pata los hombres mortales, cuya estabilidad perdurará al movimiento siempre cambiante de sus vidas y acciones sólo hasta el punto en que trasciendo el puro funcionalismo de las cosas producidas para el consumo y la pura utilidad de los objetos producidos para el uso. La vida en su sentido no biológico (…) se manifiesta en la acción y el discurso, que comparten con la vida su esencial futilidad. (2003: 190-191)

Libertad y acción

En tanto vivir en nuestro mundo, en el reino de lo público, implica siempre el hecho de la pluralidad, ya que no es un hombre el que habita este planeta, «…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» (2003b: 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. Esto se basa en un iniciativa que uno no puede contener si quiere seguir siendo humano, cosa que no ocurre sino en la vida activa, ya que los hombre pueden vivir sin labor y sin trabajo –haciendo que otros lo practiquen por él, «la vida de un explotador de la esclavitud y la de un parásito pueden ser injustas, pero son humanas» (2003: 201)– pero una vida sin acción ni discurso ha dejado de ser una vida humana, ya que está muerta en y para el mundo.

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 los 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. (1960: 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 descripta por Maquiavelo en su concepto de virtú, la excelencia que atribuimos a la realización de ciertos actos, donde el logro descansa en la performance misma y no en terminar un producto que sobreviva la actividad que lo trajo al mundo, volviéndose independiente de ella. Esto se conecta con el concepto de excelencia de los griegos, que dibujan sus analogías con artes en las que el virtuosismo en la performance es decisivo (tocar la flauta o bailar, por ejemplo). 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.

Ahora bien, en tanto en la antigüedad la libertad no poseería status filosófico, luego integrado por el cristianismo como libre albedrío, 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 es el espacio ocupado por la política, mayor va a ser 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» (1960: 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 trasformó 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. Arendt se aleja se este concepto y se siente más cercana a Montesquieu, quien en su distinción entre libertad filosófica y libertad política, entiende que la filosofía no demandaría más que la libertad del ejercicio de la voluntad, independientemente de las circunstancias y del arribo a los objetivos que tenga esa voluntad. 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. 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 –como hemos visto, critica las posturas liberales- y también las que implicarían un sentido positivo, como el autodominio, ya que allí juega un rol fundamental la voluntad (a pesar de la influencia que Kant ha tenido sobre su pensamiento). 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 (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, en tanto Pettit se ocupa de acotar que no requiere

«necesariamente la presencia de autocontrol, sea lo que fuere lo que éste último entrañe» (1999:77); pero al enfrentarla al sentido negativo, notamos que tiene algo de positivo, puesto que necesita algo más que la ausencia de interferencia. Por otra parte, no se trata de cualquier interferencia – 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, 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. 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 afectado – yo – 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: 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.

Participación

El *kratos* que el *demos* debe ejercitar frente a al gobierno, es decir frente a quienes ostenten momentáneamente el poder, no tiene un valor en sí mismo, lo cobra por ser el medio en que se

ejerce la libertad como no-dominación, y es a través de la participación. En principio, debería ser un sistema individualizado –no individualista – en el sentido de abrir la participación de ese *kratos* a todos los componentes de la sociedad, otorgando a cada ciudadano una parte de dicho control, de forma de estar sujetos a un estado que no constriña las posibilidades de ser tomados en cuenta de la misma forma en que lo son todos los demás ciudadanos. Esto significa tener acceso a los mismos canales e influencia que los demás ciudadanos, sea la influencia que se ejerce en el voto para elegir un gobierno – tal cual se vio en el modo recientemente discutido, que finaliza en ese tipo de influencia – o en la posibilidad de impugnar lo que las gobiernos hacen o planean hacer: «las impugnaciones de esta clase pueden conducirse individualmente o a través de grupos de interés público y pueden ser formales o informales en su carácter, involucrando el uso de tribunales, cortes o parlamentos, o poder recurrir a los medios o a las calles» (Pettit, 2012: 80). Esta implicación de la igualdad en el *kratos* requiere de la provisión de esos derechos de impugnación para todos, pero a su vez debe tener presente cierta restricción en la influencia que puede manejarse a través de aquellos que poseen una gran riqueza o conexiones especiales con quienes se encuentren en el poder o en cargos clave en este tipo de proceso. Requeriría también el acceso a un sistema de influencias que lleva adelante una aceptable dirección igualitaria en lo que hace el gobierno, lo que en términos republicanos y rousseaunianos significa que la influencia del pueblo debe empujar al gobierno a la realización del bien común. Como se ha discutido a partir de las críticas de Isaiah Berlin, esta idea representa un problema serio en lo que tiene que ver con cómo una visión clara y reconocida del bien común puede emerger en sociedades complejas como aquellas en las que vivimos actualmente. Intentaremos discutir o volver a discutir este problema en las consideraciones finales de este trabajo.

Previamente, debemos mencionar otros dos ingredientes que este tipo de *kratos* necesita. El control debe poder ser llevado adelante por el demos sin condiciones que provengan de la disposición del gobierno o de cualquier otra institución. Si el *kratos* tiene como función la legitimación del Estado, en tanto éste quede libre de dominación – sea entre distintas facciones de ciudadanos o ejercida por quienes llevan adelante el gobierno – la influencia que practican no puede estar condicionada por ese mismo Estado, ya que estaríamos enfrentando un círculo vicioso. A su vez, la influencia ejercida por el *kratos* debe ser lo suficientemente eficaz, esto es que el pueblo disfrute de un alto y efectivo grado de influencia, ya que sin ello puede fallar a la hora de negar al gobierno determinadas acciones que pongan en riesgo la libertad de los ciudadanos. Esto debe llevarse a un nivel tal que, si alguna resolución llevada adelante por éste no cuenta con la aprobación de determinados ciudadanos, éstos pueden entender que no se debe a un afán perjudicial o de dominio, sino que se debe a cierto azar que juega en contra, en tanto la decisión haya sido fijada bajo una adecuada y

efectiva forma de *kratos*, en la cual esos ciudadanos han tomado parte. A modo de ejemplo, podemos notar ciertas acciones locales, como lo son las Audiencias Públicas ante la instalación de grandes emprendimientos, los Congresos de Educación instalados por la última ley creada sobre esa temática o las acciones relacionadas al Presupuesto Participativo en el ámbito departamental. En el caso de los dos primeros, el nivel de eficacia de este tipo de influencia es sumamente cuestionable, ya que los resultados a los que puedan llegar no tienen ningún carácter vinculante, sino que sólo pueden llegar a ser tomados como insumos, en caso que el poder ejecutivo así lo determine. En el otro ejemplo, referente al Presupuesto Participativo, se nota una mayor influencia, ya que sus resultados se transforman en acciones directas del gobierno comunal. No por ello se dejan de lado ciertas críticas, ya que el modelo aplicado es el estrictamente electoral, sin ámbitos adecuados para una deliberación pública previa y, por otra parte, el proceso electoral llevado adelante no reviste ningún carácter obligatorio y buena parte de la población no se siente involucrada con él, tanto que el número de votantes ha descendido desde su primera aplicación y son sensiblemente menores a los que se obtienen en las elecciones de autoridades departamentales[2]. Por otra parte, es cuestionable también la incidencia de los mismos en el presupuesto general manejado por Montevideo como comunidad, ya que lo que se ejecuta de ese presupuesto en forma participativa es un porcentaje muy pequeño.

Se ha mencionado ya que la influencia a ejercer por el demos debe estar dirigida hacia cierto principio u objetivo y que, para la tradición republicana, este último tiene que ver con el bien común, con las dificultades en cuanto a la identificación de ese bien que ello conlleva. En términos rousseaunianos, estará estrechamente relacionado con la satisfacción de la voluntad general. Ahora bien, si el pueblo es solamente una flácida colección de individuos agrupados en una misma zona geográfica – como suelen considerarlo quienes adscriben a un modelo de democracia de mercado – no tendrá sentido hablar de voluntad general ni de bien común. Para que estos elementos puedan ser tenidos en cuenta, los ciudadanos deben incorporarse en un cuerpo institucional, constituyendo un grupo que funcione como agente, capaz de generar juicios y metas y con la posibilidad de accionar hacia esa finalidad elegida. Para poder actuar en nombre de un grupo, se debe estar dispuesto a dejar de lado aquellos intereses que son exclusivamente particulares, en favor de un pensamiento solidario y desde una perspectiva de grupo, para acceder al bienestar del grupo en sí. En este sentido, la visión de Pettit lleva el asunto hasta el extremo, ya que sostiene que ni la misma teoría rousseauniana podría soportar esa demanda:

> Incluso Rousseau se mostraba demasiado sosegado respecto a las perspectivas para el autogobierno de un pueblo corporativo, cuando argumentó, siguiendo a Hobbes, que una

2Datos tomados de la página web de la Intendencia de Montevideo (montevideo.gub.uy) al 17 de febrero de 2014.

> asamblea de ciudadanos sería capaz de formar una voluntad colectiva o general sobre la base de una votación definida por mayoría (…). De acuerdo a Rousseau, el pueblo actúa a través de la asamblea de ciudadanos cuando legisla bajo las restricciones de un estado de derecho y por lo tanto se desempeña como una persona individual y pública. (Pettit: 2008:48)

Pettit entiende que esta forma de pensar podía ser adecuada a las democracias practicadas en Atenas o Roma, en las que el pueblo libre era una entidad corporativa, organizada a través de una junta, concejo o asamblea para actuar como una sola voz. De esta forma, se argumentaba que el pueblo tomaba el rol de «sibi princeps, un príncipe en sí mismo» (Pettit, 2008: 49). Para ello, debemos pensar en una democracia en la que el pueblo funciona como una entidad unificada y corporativa, y de acuerdo a ello no habría problema con la idea de que posee una voluntad común, que se define a través de distintos objetivos y políticas.

Por tanto, lo que se requiere para el control democrático es que exista un proceso de influencia por parte del pueblo que de forma fiable logre asegurarse que el gobierno implementa si y solo si la voluntad general de ese demos. Esta imagen de la democracia hace que el *kratos* consista, para Pettit «no solamente en el hecho de que el pueblo como corporación tiene una influencia causal en lo que hace el gobierno, sino en el hecho más sorprendente aun de que el pueblo como corporación dirija los actos del gobierno» (Pettit, ibid). En este sentido, sostiene que esto podría llevarse adelante en las ciudades-estado mencionadas, tal vez también en la Perugia del siglo XIV o en la república de Ginebra en la que Rousseau supo vivir, pero no habría razones suficientes para mantener que el pueblo pueda intencionalmente dirigir un gobierno adecuándose a su voluntad general, en los estados de la modernidad y el mundo contemporáneo. Alejando su concepto de libertad como no-dominación de la libertad en sentido positivo, sostiene: «…este ideal participativo es inviable en el mundo moderno, y en cualquier caso, la perspectiva de que todos estén sometidos a la voluntad de todos no resulta muy atractiva» (1999: 113).

Consideraciones finales

El concepto de libertad política desarrollado por Arendt es sumamente particular, pero creemos que puede ser enmarcado en la concepción de la libertad como no dominación, y el fundamento para ello se encuentra en el distanciamiento que la pensadora alemana marca entre soberanía y libertad. El modo en que ella trabaja esa distancia lleva a que siempre mi soberanía se imponga sobre la de otro, por lo tanto la existencia de mi libertad política siempre implicaría el sacrificio de la libertad de otros. Dicho sacrificio queda fuera 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, Arendt 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 –que en este caso, nada tiene que ver con el concepto de soberanía referido por Arendt– y se haya liberado, al menos hasta cierto punto, de las necesidades que implica la reproducción de la vida. Existe otro elemento a través del cual podríamos relacionar los planteos de Arendt con los de Rousseau, que entiendo podría emparentarlos aún 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: 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 (1960: 28).

En nuestros días, no resulta concebible que el ideal republicano respecto a que un pueblo goce de libertad como no-dominación pueda funcionar a expensas de la inexistencia de la libertad de

aquellos habitantes a los que no se los otorga el título de ciudadanía, lo cual, por otra parte, resulta contradictorio con los argumentos por Rousseau en contra de la esclavitud[3]. Si pensamos en ampliar la base de la ciudadanía, tanto como para que logre universalizarse y que, de esa forma, todos puedan disfrutar de la libertad como no-dominación, los ejemplos de Atenas y Roma resultan complicados para tomarlos como parte de la argumentación. Rousseau sostiene que la naturaleza humana no ha cambiado y retóricamente intenta convencernos que lo que sucedía dos mil años antes podría suceder en su tiempo, si no fuera por «nuestras debilidades, vicios y prejuicios» (1780-1789, CS: 294; 2008: 144) que funcionan como restricción. Es posible que en esto último le asista la razón, siendo probable que esas debilidades, vicios y prejuicios se vean ampliados en el día de hoy, en sociedades que «refuerzan unas disposiciones cognitivas (egoísmo, evaluación contable de las relaciones humanas, hedonismo) poco propicias al cultivo de las normas (de confianza, lealtad, respecto, etcétera)» (Ovejero, 2008: 144).

En función de esto último, nos encontramos frente a una encrucijada: si nos atenemos a la idea de eliminar completamente la representación, como parece desprenderse del planteo rousseauniano, o bien habría que restringir la idea de ciudadanía, lo cual hemos rechazado desde el inicio mismo de este trabajo, o la teoría rousseauniana debe mantenerse en el plano de lo utópico o quimérico. Claro que no tendríamos esta clase de problemas en un mundo ideal de ciudadanos infinitamente virtuosos, instruidos, generosos y altruistas sin límite. Pero precisamente porque las cosas no son de esa manera es que debemos buscar mecanismos que compatibilicen la presencia de todos los afectados en una comunidad política con las limitaciones cognitivas y las flaquezas morales de los ciudadanos.

Entendemos que existe por lo menos un resquicio para poder salvar esta encrucijada, a partir de la continuación de la cita sobre la representación que transcribimos dos páginas atrás: «Los diputados del pueblo, por tanto, no son ni pueden ser sus representantes. Son sus comisionados y nada más, y no pueden resolver ni concluir definitivamente» (1780-1789, CS: 300; 2008: 150). A partir de ello, resulta claro que Rousseau no acepta la idea de representación en tanto haya ciertos individuos que se arroguen el derecho de tomar decisiones por y en lugar de los demás. Esto no significa que, de existir los mecanismos adecuados, no pueda existir la figura de un comisionado o delegado, es decir alguien que tenga el rol de recibir la comisión en un asunto determinado, es decir que pueda ejecutar algún encargo o entender en ciertas cuestiones, de modo que allanar el camino en la toma de decisiones. Por lo tanto, de existir un diseño institucional que permita alguna forma de consulta

3Además, de forma complementaria a su admiración por las repúblicas antiguas, Rousseau realiza la siguiente salvedad: «No significa esto que haya necesidad, según pienso, de esclavos, ni que sea legítimo el derecho de esclavitud, ya que he demostrado lo contrario.» (1780-1789, CS: 303; 2008: 152)

permanente a los ciudadanos, incluso a través de delegaturas o figuras comisionadas, se estaría cumpliendo con el criterio establecido por Rousseau respecto a la idea de representación.

A su vez, también entendemos que dicho diseño se emparenta con el planteo realizado por Pettit respecto al *kratos* que debe realizar el *demos* para que el sistema de gobierno sea plenamente democrático. Un diseño que, como vimos, presente una estructura bidimensional; que por un lado implique la participación de toda la ciudadanía – contemplada en la máxima extensión posible respecto a la cantidad de habitantes de una comunidad política – y por otro exista la tarea de escrutinio y evaluación de las políticas que se lleven adelante, con la posibilidad siempre abierta a la realización de nuevas consultas al cuerpo ciudadano. Más allá de los cuidados que Pettit intenta mantener respecto a la idea de participación, ante la amenaza de las intromisiones arbitrarias no habría forma de congelar la participación de la ciudadanía en su mayor extensión posible, ya que ésta se transforma en garantía de que no existen dichos tipos de intromisión, dando una prioridad a las decisiones del demos, fundamentalmente desde la convicción de que la única forma de constatar que la intromisión no ignora los intereses del común de la ciudadanía es «mediante una discusión pública en la que la gente hable por sí misma y por los grupos a los que pertenece» (Pettit, 1999: 56).

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 del 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, donde entran en juego tanto la pitié como el amour propre – 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.

Bibliografía

Arendt, H (1960). «Freedom and Politics, a Lecture» en *Chicago Review*, Vol. 14, No. 1 (SPRING 1960), pp. 28-46, Chicago.

Arendt, H (1997). *¿Qué es la política?*, Barcelona: Ed. Paidós.

Arendt, H (2003). *La condición humana*, Buenos Aires: Ed. Paidós.

Arendt, H (2003b). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant,* Buenos Aires: Ed. Paidós.

Arendt, H (2005). *De la historia a la acción*, Buenos Aires: Ed. Paidós.

Berlin, I (2000). *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid: Ed. Alianza.

Constant, B (2013). *Discurso sobre la libertad de los antiguos comparada con la libertad de los modernos*, edición en línea. Disponible en http://www.cs.usb.ve/sites/default/files/CSA213/Benjamin_Constant_LIBERTAD_ANTIGUOS_Y_MODERNOS.pdf [Consultado 23/12/13].

Fernández, M (2014). *Jean-Jacques Rousseau y las condiciones morales de la democracia*, Tesis para defender el título de Maestría en Ciencias Humanas Opción Filosofía Contemporánea, Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

Pettit, P (1999). *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Madrid: Ed. Paidós.

Pettit, P (2006). *Una teoría de la libertad,* Madrid: Ed. Losada.

Rousseau, J (1780-1789, DO). "Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes" en *Collection complète des oeuvres*, vol. 1, in-4°, Disponible en www.rousseauonline.ch. [Consultado 23/11/12].

Rousseau, J (1780-1789, DO). "Du contrat social ou Principes du Droit Politique" en *Collection complète des oeuvres*, vol. 1, in-4°, Disponible en www.rousseauonline.ch. [Consultado 23/11/12].

Rousseau, J (1780-1789, DO). "Discours des Sciences et des Arts" en *Collection complète des oeuvres*, vol. 7, in-4°, Disponible en www.rousseauonline.ch. [Consultado 23/11/12].

Rousseau, J (1780-1789, DO). "Emile ou de l'education" en *Collection complète des oeuvres*, vol. 4, in-4°, Disponible en www.rousseauonline.ch. [Consultado 23/11/12].

Rousseau, J (1780-1789, DO). "Emile ou de l'education" en Collection complète des oeuvres, vol. 5, T. II in-4°, Disponible en www.rousseauonline.ch. [Consultado 23/11/12].