

LA LIBERTAD COMO “PODER HACER”. ARENDT Y EL ENFOQUE DE LAS CAPACIDADES

ALEJANDRO SAHUÍ MALDONADO*

Resumen

El presente artículo sugiere que existe un vínculo entre la noción de libertad de Hannah Arendt, entendida como “poder hacer” o “agencia”, y el enfoque de capacidades desarrollado por Amartya Sen y Martha C. Nussbaum. Su propósito es poner de relieve la dimensión social y política de la libertad personal, en contra de las concepciones más comunes que presentan un carácter individualista e internalista.

Palabras clave: libertad, enfoque de capacidades, justicia.

Abstract

This article suggests that there is a link between Hannah Arendt’s concept of freedom, understood as a “being able to do” or “agency” and the capabilities approach developed by Amartya Sen and Martha C. Nussbaum. Its purpose is to highlight the social and political dimension of personal freedom, over and

* Profesor de la Universidad Autónoma de Campeche.

against more common conceptions that present an individualistic and specific nature.

Key words: freedom, capabilities approach, justice.

En este trabajo se reflexiona acerca del problema de la *libertad* humana entendida específicamente como “poder hacer” tal como fue comprendido por Hannah Arendt, para poner de manifiesto cierta cercanía o afinidad de éste con el llamado “enfoque de las capacidades” propuesto por el nobel economista indio Amartya Sen y por la filósofa norteamericana Martha Nussbaum a propósito del desarrollo humano y la calidad de vida. Lo que se sugiere es que a pesar del expreso rechazo de Arendt para relacionar a la política con lo económico y las necesidades humanas —el dominio de “lo social”—, sin embargo, su idea de libertad como *poder hacer o capacidad* sirve bien como un punto de vista crítico a una concepción libertaria o neoliberal de la política donde la libertad se entiende únicamente como sinónima de libre arbitrio, de elección o fuero interno¹ que impulsaría la disminución y limitación del Estado como sujeto activo de políticas sociales y distributivas. Para dicha concepción la libertad reflejaría en lo fundamental el ámbito de la vida íntima como un lugar diferente y protegido de la política. Se pretende mostrar que el ascendiente clásico griego sobre la forma de comprender la política de la ciudad (la *polis*) como el tipo de relación política fundamental que sucede entre iguales, conlleva una forma de entender *la libertad como poder o capacidad de hacer* que nos puede servir para pensar algunos aspectos relacionados con la pobreza humana y la injusticia social y distributiva. Lo anterior en oposición a la perspectiva gerencial² que prevalece en el ámbito de las políticas públicas actuales, y que fue en realidad el enemigo a vencer por Hannah Arendt en *La condición humana*,³ a pesar de que ella

¹ Hay que distinguir el *libertarismo*, que es una tradición de pensamiento político vinculada al ideal de los derechos y libertades sólo negativas de las personas, entre las que destaca la propiedad privada, y donde la función del Estado es proveer orden y seguridad en relación con aquellos derechos; enfrente de la tradición de liberalismo político o liberalismo igualitario frecuentemente asociada a la obra de John Rawls, que subraya las iguales libertades de las personas en el ámbito material, y establece una prioridad en el valor equitativo de las libertades específicamente políticas. Para una buena y resumida exposición de esta distinción véase Christian Arnspenger y Philippe van Parijs, *Ética económica y social. Teorías de la sociedad justa*. Barcelona, Paidós, 2002.

² Cf. Luis Aguilar Villanueva, *Gobernanza y gestión pública*. México, FCE, 2007.

³ Cf. Hannah Arendt, *La condición humana*. Barcelona, Paidós, 1998.

misma no lo haya interpretado en esta forma.⁴ Dicha perspectiva entendería la política como gobierno y administración encargado de brindar control y seguridad en relación con los procesos mecánicos de la naturaleza (*labor*) y del mundo artificial (*trabajo como fabricación*). La política estaría entonces dominada por expertos y excluiría *a priori* la participación espontánea (*acción*) del ciudadano de a pie.

En un ensayo famoso titulado “¿Qué es la libertad?”⁵ Hannah Arendt observaba que para la tradición filosófica griega de la antigüedad el tema de la libertad no fue un tema prioritario de la reflexión filosófica, como lo fueron por ejemplo el ser, la nada, el alma, el tiempo, etcétera. Para los griegos de esa época la libertad era un fenómeno normal de la vida cotidiana circunscrito al ámbito político, y más que un motivo de reflexión era una *experiencia constitutiva del ciudadano de la polis*. Dice Arendt: “Primero nos hacemos conscientes de la libertad o de su opuesto en relación con los otros, no en la relación con nosotros mismos”.⁶

Para el ciudadano, entonces, la libertad era el modo de ser y estar en el espacio público como un igual en relación con los otros. Un modo singular de ser y estar en el mundo que implicaba no estar sujeto por las necesidades y apetitos humanos —para lo que estaban los esclavos—, que permitía la expresión de las diferencias interpersonales. El “mundo” griego era el espacio propiamente político, y en él se aparecía espontáneamente la pluralidad humana, articulándose alrededor del eje del interés público común: el *inter homines esse*. La libertad no era otra cosa sino la *ejecución o práctica* de la ciudadanía, que como cualquier arte interpretativa —cantar, bailar, tocar la flauta, etcétera— no era susceptible de ser comprendida sin su referencia a la *agencia* humana vista como poder o capacidad, por un lado; ni de ocurrir en solitario, por el otro.

Como un pequeño paréntesis, cabría observar que la idea de la libertad como una “ejecución virtuosa” recuerda la noción de “funcionamiento” de Amartya Sen. Dicha noción se opone al utilitarismo de las preferencias, los gustos y los

⁴ Debe recordarse que Arendt está escribiendo sobre todo contra el fenómeno totalitario que había implicado el crecimiento desmesurado del Estado y su burocracia, y que bajo el pretexto de resolver la llamada “cuestión social” pretendía controlar los procesos cíclicos naturales de la vida en nombre del progreso, y eliminar las necesidades humanas, concibiendo la sociedad como una fábrica que podía ser modelada a voluntad por los gobernante, para lo que los individuos concretos podían ser sacrificados. Al respecto, conviene mirar Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Taurus, 1998.

⁵ H. Arendt, “¿Qué es la libertad?”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona, Península, 1996, pp. 155-184.

⁶ *Ibid.*, p. 160.

intereses como si éstos fueran los elementos constitutivos del bienestar personal que, como cosas, serían susceptibles de distribución, y entre las cuales los individuos tuvieran la facultad de elegir. Según Sen el utilitarismo no presta atención al proceso de formación de dichas preferencias, gustos e intereses. Su intuición es que el logro de los funcionamientos refleja una vida valiosa y floreciente.⁷ Roberto Gargarella ha captado bien el carácter dinámico de la noción de *funcionamientos* en oposición a los *bienes primarios* de John Rawls⁸ —que son únicamente *cosas* o *medios* para perseguir fines valiosos—, al traducirla como “desempeños”, es decir, como los distintas *seres y hacer*es que las personas como agentes logran en el desarrollo de sus vidas.⁹ De esta forma Gargarella se acerca a la concepción de Arendt de la libertad como una *ejecución virtuosa en público*, como un tipo de *destreza interpretativa* para jugar el papel de la ciudadanía. Dado que no conlleva de manera automática una mayor libertad, no es en estricto sentido un funcionamiento simplemente “tener alimentos” sino “estar bien nutrido”; tampoco “tener dinero para medicinas”, sino “tener buena salud”; ni “tener derechos”, sino “poder ejercitarlos”; ni “votar”, sino “poder participar de las decisiones sustantivas”, entre muchos otros. Como ha dicho Martha Nussbaum, lo que en verdad cuenta es lo que de hecho las personas son o no capaces de hacer¹⁰ —es decir, la *capacidad* en el sentido de Amartya Sen, interpretada como el conjunto de funcionamientos que una persona puede lograr, cómo se combinan, y si le permiten elegir y seguir su propio plan de vida.¹¹

En el caso de Hannah Arendt, la filósofa observa que en el pensamiento clásico la experiencia de “sentirse libres” que la modernidad describió como libertad *interior* no tenía ningún sentido. Arendt sostiene que una experiencia semejante únicamente pudo ser vivida por aquellas personas que por su condición desventajosa no tenían de hecho “un lugar en el mundo”, como los metecos (extranjeros libres asentados en la *polis* que podían comerciar más no participar en la vida política), las mujeres, los esclavos, los menores no emancipados, etcétera. Es decir, por aquellas personas que eran incapaces de aparecerse en público como iguales y dignos para expresar su diferencia.

Es cierto que ya antes los filósofos habían descrito la actividad del pensamiento como una *praxis* que sólo podía ejercitarse en solitario, en el diálogo

⁷ Amartya Sen, *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid, Alianza, 2004, p. 53.

⁸ John Rawls, *Justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona, Paidós, 2002, p. 91.

⁹ Roberto Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*. Barcelona, Paidós, 1999, p. 77.

¹⁰ Martha C. Nussbaum, *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona, Paidós, 2007, p. 174.

¹¹ Amartya Sen, *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid, Alianza, 2004, p. 54.

con uno mismo, y que esto requería liberarse de las necesidades de la vida y de la coacción de los demás. La actividad filosófica demandaba el cese de la actividad política, la *apolitia*.¹²

No obstante, interesa aquí concentrarse en *quienes no pueden acceder a la participación política*, más que en *quienes pudiendo hacerlo deciden no participar*. Esto permite captar bien la diferencia que Amartya Sen ha observado en relación con el enfoque de las capacidades cuando subraya que no es lo mismo una persona que ayuna por motivos religiosos, que otra que pasa hambre por no tener qué comer.¹³ Lo que Sen recuerda a este respecto es que lo relevante en el tema de la *libertad como agencia*, es decir, como capacidad de ser y hacer cosas, tiene que ver con el abanico de alternativas que posee realmente una persona. No con el estado material en el que se encuentra ni tampoco el nivel de bienestar percibido.

Lo que Arendt quiere hacer notar es que la experiencia que hizo posible pensar la libertad como un problema filosófico, más que práctico, fue la sensación percibida particularmente por los grupos excluidos de la ciudadanía de un “quiero-pero-no-puedo”. Dicha experiencia en la opinión de Arendt difícilmente podía haber sido comprendida para los ciudadanos normales de la *polis*, para quienes “quiero-y-puedo” eran la misma cosa.

La necesidad que me impide hacer lo que sé y quiero puede provenir del mundo, de mi propio cuerpo, de una insuficiencia de talentos, dones y cualidades que el hombre recibe al nacer, y sobre los que cada uno tiene el mismo poder que sobre las demás circunstancias; todos estos factores, sin excluir los psicológicos, condicionan a la persona desde fuera en la medida en que el quiero y el sé, es decir, el yo mismo, están implicados; el poder que se enfrenta a estas circunstancias, que libera, por así decirlo, el querer y el saber de su servidumbre ante la necesidad es el *puedo*. Sólo cuando el quiero y el puedo coinciden se concreta la libertad.¹⁴

¹² H. Arendt, *La condición humana*, p. 27.

¹³ Esta cuestión recuerda a lo que Gerald Cohen ha llamado la “vía media”, refiriéndose a lo que está a medio camino entre los medios y la utilidad: “La vía media está constituida por los estados que en la persona producen los bienes, estados en virtud de los cuales los niveles de utilidad adquieren sus valores. Esto es ‘posterior’ a tener los medios, y ‘anterior’ a tener la utilidad”; Gerald Cohen, “¿Igualdad de qué? Sobre el bienestar, los bienes y las capacidades”, en M. C. Nussbaum y A. Sen, *La calidad de vida*. México, FCE, 1996, pp. 27-53. Según Sen dicha “vía media” está implícita en la noción de *funcionamientos*; A. Sen, “Capacidad y bienestar”, en M. C. Nussbaum y A. Sen, *op. cit.*, p. 70.

¹⁴ H. Arendt, “¿Qué es la libertad?”, en *op. cit.*, pp. 172. Las cursivas son mías.

Por esta razón no se asociaba a la libertad con la imagen de la *voluntad* como rectora de nuestro libre albedrío, que representaba meramente la facultad de *decisión* o *elección* entre dos alternativas fijadas de antemano. Arendt muestra que la voluntad así entendida no tiene nada que ver con las *capacidades* bien valoradas por los griegos de desear una cosa, esforzarse por ella y tenerla como meta.¹⁵ En relación con esto también Sen ha dicho que no supone en ningún sentido un incremento de nuestra libertad la facultad de elegir o decidir entre una alternativa mala y otra peor (“¡el dinero o la vida!”); o entre dos alternativas triviales (elegir entre cien marcas de detergente).

En cambio, para aquellas personas excluidas y en situaciones de grave desventaja material sí que adquiriría pleno sentido, ya que sólo si podían desvincular su condición de daño de la política podían comprenderse como verdaderamente libres y dignos. Únicamente en mi fuero interno puedo a la vez estar dominado u oprimido, y no obstante, ser espiritual o intelectualmente libre. Ésta fue la experiencia que el estoicismo, el epicureísmo, el cinismo y, finalmente, el cristianismo habrían contribuido a difundir. Asimismo, la idea que subyace a ella fue sostenida también por el liberalismo y la ilustración que se ocupó de defender sobre todo los derechos y libertades negativas, conocidas también como “libertades *de...*”, que implicaban la abstención por parte del Estado ante la vida privada y personal. Como una clara expresión de este tipo de libertades, recuérdese la frase de Federico II de Prusia relatada por Kant en su ensayo sobre la Ilustración “¡razonad todo lo que queráis, pero *obedeced!*”

El republicanismo, sin embargo, mostró un mayor interés por la libertad en el sentido estrictamente político. Así Montesquieu vinculaba la idea de la libertad con el *poder de hacer* lo que se quiere. Dice Arendt: “Para Montesquieu y para los antiguos era obvio que un sujeto no podía ser llamado libre cuando carecía de la *capacidad* de hacer, y no tenía importancia que ese fallo proviniera de circunstancias externas o internas”.¹⁶

Lo que aquí se quiere sugerir es que es posible sacar mucho provecho de las reflexiones de Arendt sobre la libertad para tratar la cuestión de la pobreza y la desigualdad material, es decir, el tema de la justicia social o distributiva. Esto a pesar de que la filósofa desconfiaba de la creciente intervención del Estado a través de su burocracia y administración en múltiples ámbitos de la vida. Desde su punto de vista dicho intervencionismo atentaba directamente contra la libertad humana. Ello ocurría porque al incorporarse en el discurso político las cuestiones relacionadas con la creación de la riqueza (trabajo) o la

¹⁵ *Ibid.*, pp. 169-170.

¹⁶ *Ibid.*, p. 173. Las cursivas son mías.

satisfacción de las necesidades básicas (labor) se tergiversaba el fin de la política, que era crear y asegurar las condiciones de la libertad (acción). Gracias a esta garantía de *libertad como poder hacer*, de iniciar cosas, el espacio político era el lugar de la pluralidad.

Ya que el lugar de la acción es la política, y debido a que ésta se caracteriza por la *espontaneidad* de sus sujetos, la idea de libertad es antagónica a cualquier concepción de la vida humana como *proceso*. El caso de las necesidades básicas recuerda exactamente su carácter procesual y cíclico. Por esta razón Arendt creía que la atención de las mismas (la *labor*) era un tipo de actividad totalmente *anti*-política. Al lado de ella la producción de los bienes materiales (el *trabajo*) era entendida como una actividad *a*-política, pero no contraria a la política. Tal vez por ello la actividad de los metecos podía ser considerada pública, dado que ocurría a la vista de todos —en los mercados y las plazas—. En este sentido los metecos se hallaban en una posición social mejor que la de los esclavos, al no estar bajo la dirección inmediata de otro. Sin embargo, sufrían el dominio de los ciudadanos porque no eran capaces de intervenir en el espacio político. Por su parte, el caso de los esclavos que se ocupaban del cuidado de la labor revelaba un tipo de actividad que se mantenía deliberadamente oculta, por indigna, a la mirada de los demás; a saber, la alimentación, la enfermedad, la invalidez, la vejez, la niñez y la muerte.

Recuérdese que el escándalo de los filósofos cínicos en la *polis* consistió fundamentalmente en hacer visible en los lugares públicos la satisfacción de las necesidades corporales más elementales: se alimentaban, defecaban y hacían el amor en público, según se les presentaba la ocasión —lo que les valió el calificativo de “perros” (porque con un comportamiento así no se distinguían de los animales)—. Se dice, por ejemplo, que Diógenes, originario de Sínope, al ser interpelado por comer en público, replicó “¿Y qué hay de malo en ello? Sentí hambre en la plaza pública [...] Si tan sólo pudiera poner fin a mi hambre y mis necesidades frotando así mi vientre”.¹⁷

Como es sabido el argumento anterior sobre la labor, trabajo y acción recorre *La condición humana* y puede entenderse como una crítica no sólo a Marx y su preocupación por las necesidades humanas, sino especialmente a la dinámica percibida por Arendt en todos los regímenes totalitarios que se proponían controlar por completo el propio proceso de la vida en su aspecto social y natural.

¹⁷ Michel Onfray, *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*. Buenos Aires, Paidós, 2002, pp. 39-40. Llama la atención que los cínicos erigieron su escuela en las afueras de la ciudad, lejos de la mirada pública: cerca de los cementerios, en los extremos, los márgenes; *ibid.*, pp. 36-37.

Ante el panorama que le tocó vivir —crecimiento de la burocracia estatal e invasión progresiva de la vida humana por un gobierno y una administración impersonal centrada en las cosas y los bienes—¹⁸ es muy probable que Arendt haya exagerado —no sin motivos razonables— algunas afirmaciones en relación con la llamada cuestión social, frente a las que manifestaba abierto rechazo.

Así, por ejemplo, cuando se mira su obra *Sobre la revolución*,¹⁹ se observa que Arendt creía que el triunfo de la revolución de los Estados Unidos de América, frente al fracaso de la revolución en Francia, se había debido fundamentalmente a la forma diversa en que cada una de ellas enfrentó la cuestión social. Mientras que en el primero de los casos no existía una sociedad menesterosa cuyas necesidades satisfacer, la política pudo con éxito servir al propósito de diseñar instituciones públicas para asegurar la continuidad de las prácticas asociativas —que de hecho ya existían, como mostró Alexis de Tocqueville en *La democracia en América*. Dichas prácticas situaban a los individuos entre sí como iguales. Entretanto, dado que en Francia la política se habría propuesto antes que nada resolver el problema de la pobreza material desde la administración pública, y no ocuparse prioritariamente de construir los espacios dentro de los cuáles los individuos pudieran ser de modo efectivo libres, su revolución se podía considerar fracasada.

Es claro que aunque es cierto que la revolución francesa hubo de atravesar un sinnúmero de problemas para estabilizarse, no es descabellado interpretar que dichos problemas eran una consecuencia normal de unas condiciones materiales tan desiguales que se constituían como obstáculos para que nacieran las prácticas asociativas y horizontales que fueron el germen de las instituciones republicanas, más que liberales, en los Estados Unidos. En este orden de ideas la interpretación arendtiana sobre el resultado de estas dos revoluciones paradigmáticas no resulta incorrecta pero sí incompleta. En Francia, es verdad, el pueblo no estaba, como en los Estados Unidos *acostumbrado* a la práctica de la libertad.²⁰ Sin embargo, tal vez no lo estaba porque vivían en condiciones materiales inadecuadas para desempeñarse libremente, ya que Francia era una sociedad estratificada y desigual, donde al lado de enormes

¹⁸ Este proceso es también observado desde extremos opuestos, identificando amenazas similares, tanto por la izquierda representada por Habermas de la Escuela de Fráncfort; como por la derecha representada en el liberalismo de Hayek. Sobre el particular, puede verse Jürgen Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires, Amorrortu, 1989 y Friedrich A. Hayek, *Camino de servidumbre*. Madrid, Alianza, 2006.

¹⁹ H. Arendt, *Sobre la revolución*. Madrid, Alianza, 1988.

²⁰ Debe recordarse, sin embargo, que para conseguirlo los estadounidenses —como los griegos de la antigüedad— practicaron el esclavismo.

concentraciones de riqueza había una pobreza indignante con necesidades apremiantes.

Es posible empero llevar a cabo una lectura de Arendt más amable respecto del tema de la justicia social y la pobreza. Lo que se sugiere es que la actitud antes descrita de los cínicos, de llevar las necesidades corporales a la mirada de los demás, es una actitud propiamente política. No ha de verse como un gesto o ademán vacío de significado político a pesar de referirse a las necesidades básicas. Porque lo que con ellas se mostraba era que la vulnerabilidad y la fragilidad extrema de ciertos individuos o colectivos eran obstáculos para llegar a ser igualmente libres al resto. Y en este sentido, como Arendt describe bien en *La condición humana* al analizar el movimiento obrero, esta igual libertad no se alcanzaba solamente con la admisión formal en la ciudadanía, es decir, con el mero reconocimiento de derechos, como el de votar. Porque la facultad de participar en las elecciones, de hablar, de pensar o de manifestarse, no se traduce automáticamente en un aumento de la libertad. Recuérdese que libertad no significa sólo poder optar entre alternativas prefijadas. De esta forma la propia Arendt hubo de reconocer que la verdadera inclusión política implicó una mayor inclusión social, la transformación de ciertas condiciones materiales de vida: mejor ingreso, salud, educación, vivienda, etcétera.²¹

Esto no significa desde luego poner por delante la solución de los problemas sociales y económicos. De hecho, como ha sido puesto de manifiesto por el republicanismo —tradición a la que tal vez podría adscribirse a Hannah Arendt—, tanto como por el liberalismo político de John Rawls o Martha Nussbaum, *la defensa prioritaria de las libertades específicamente políticas* demanda evitar la concentración del poder económico y la riqueza, porque ésta se suele traducir en mayor poder e influencia políticas.²² Esto quiere decir que la libertad política no se pierde sólo por la sujeción a la urgencia de las necesi-

²¹ Sin embargo, en un texto sumamente controvertido sobre el problema de la inclusión forzosa de los niños afroamericanos en las escuelas públicas decretada por la Suprema Corte de los Estados Unidos de América, la filósofa llega a admitir la existencia y continuación de la exclusión social, y que el Estado no debía intervenir para corregirla, siempre que ésta no tuviera su asiento en una exclusión de carácter político; H. Arendt, “Reflections on Little Rock”, en *Dissent*, núm. 6, 1959, pp. 45-56. En contra de lo anterior, Iris Marion Young ha señalado la dimensión política subyacente a toda exclusión social, y la importancia de que se intervenga desde ella para subvertirla. Al respecto, *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid, Cátedra / Universidad de Valencia, 2000.

²² En esta prioridad coinciden tanto John Rawls, como Amartya Sen y Martha C. Nussbaum, ya que la igual distribución de las libertades políticas, y su igual valor, no únicamente representan un medio para el logro de otros fines, sino que son fines en sí mismos.

dades o el intervencionismo gubernamental y administrativo, que era lo que más preocupaba a Arendt. Protegerse frente a la dominación implica también combatir la desigualdad material entre las personas, y no sólo combatir la pobreza y miseria de las personas. Piénsese por ejemplo en la capacidad real que tiene un individuo educado de clase media en México con sus necesidades satisfechas para influir en ciertas decisiones políticas fundamentales, como puede ser el tema tributario. Quien diga que de estar dicho individuo inconforme puede votar en las próximas por un partido distinto, no ha comprendido bien el significado de la *libertad como poder o capacidad de hacer y lograr estados de cosas valiosos*. Porque mientras tanto hay grupos de interés que *sí poseen dicho poder o capacidad*.

Como puede notarse, estas cuestiones no pertenecen al ámbito de la justicia social o distributiva, y sin embargo, repercuten ampliamente en la libertad real de las personas, tal como había sido descrita por Arendt. Se requiere más bien insistir en el diseño de mecanismos legales para evitar los monopolios en los medios masivos de comunicación; toques en el financiamiento y gastos de los partidos políticos; reforzar los instrumentos de transparencia y de atribución de responsabilidades de los funcionarios; etcétera.

El enfoque de las capacidades de Sen y Nussbaum, debido en gran parte a la influencia de John Rawls, ha puesto de relieve que la prioridad de la libertad en la construcción de las instituciones políticas lleva a comprender la justicia distributiva —y las políticas públicas que de ellas se derivan— desde una óptica diferente a la criticada por Hannah Arendt. Porque a diferencia del enfoque utilitarista que sí permite la instrumentalización de ciertas personas como medios para fines colectivos, este otro defiende que hay límites infranqueables para la autoridad política. Pero no sólo se establecen límites a la política, sino también frente a la eventual dominación de los grupos de interés económicos. Incluso contra las variadas formas de opresión que ocurren en la familia y las comunidades tradicionales.

Lleva razón por ello Hanna F. Pitkin cuando aduce que es un defecto de la filosofía de Arendt no haber hecho explícita la relación entre la atribución mutua de libertades que ya estaba implícita en su idea de espacio público como el lugar que media entre los individuos (*inter homines esse*), y la noción de justicia (que ella no consideró, pero que es central en la concepción política de Aristóteles). Porque la idea de justicia, de consuno con la evidencia de individuos excluidos, de parias y sujetos no reconocidos como iguales, los no-ciudadanos, habrían puesto de manifiesto una tensión que recorre la obra de Arendt de principio a fin. Una tensión que se muestra entre un espacio político constituido únicamente por *ciudadanos* liberados de necesidades e intereses sólo mate-

riales, por un lado; y el reconocimiento de la exclusión política de los *parias* como un defecto de la esfera pública, por el otro.

Con la noción de justicia se habría reflejado con mayor vigor su concepción de espacio público realmente como el espacio de la aparición de la pluralidad, al poner al descubierto el problema de las necesidades humanas, para cuya discusión era Arendt tan reacia como defensa frente al discurso ideológico del totalitarismo comunista de su época. La idea de justicia en el sentido aquí propuesto habría mostrado que no es necesario pensar las necesidades desde el punto de vista metafísico, sino desde el mismo lugar desde el que Arendt miraba a la realidad: desde los fenómenos mismos. Y lo que ahí se habría manifestado era que sin alimentación, sin salud, sin techo y sin educación los individuos sólo son libres en apariencia, ya que la carencia de dichos factores básicos es un obstáculo a la libertad como poder hacer, como capacidad. Habría visto a la justicia no como un reflejo de lo social, de la administración de los hombres y las cosas que destruiría el ámbito de la política, sino justamente como el modo de relacionarse los hombres entre sí en calidad de ciudadanos libres. La justicia y la igualdad no serían entonces, como Arendt habría estimado, problemas ocasionales de la política, sino las mismas condiciones de posibilidad del vivir juntos.

En realidad Arendt parece estar previniéndonos de una forma de concebir la política a partir de la analogía doméstica (del *oikos*), caracterizada por la asignación paternalista de bienes para la satisfacción de las necesidades básicas (del *animal laborans*), y por el control tecnocrático y experto (del *homo faber*) que identifica la sociedad con una fábrica.

De cualquier manera, es un error —propiciado por la propia Hannah Arendt— interpretar que el dominio de la *acción* como es descrito en *La condición humana* agota por completo el significado de *la libertad como poder hacer o capacidad*.²³ Esto quiere decir que *acción* y *libertad* no son términos sinónimos o equivalentes. La acción representa el espacio o ámbito en el que *puede o no* existir la libertad. “La *raison d’être* de la política es la libertad, y el campo en el que se aplica es la acción”.

Si esto es así entonces en la vida de la *polis* habrían podido estar ciudadanos de pleno derecho no sujetos por el mundo de la labor y el trabajo que, sin embargo no se desempeñaran como agentes libres en el espacio público por apatía o desinterés. En el lenguaje del enfoque de capacidades de Sen, dichos

²³ En este sentido dirá Arendt: “las condiciones de la existencia humana [...] nunca pueden ‘explicar’ lo que somos o responder a la pregunta de quiénes somos por la sencilla razón de que jamás nos condicionan absolutamente”, H. Arendt, *La condición humana*, p. 25.

individuos tendrían a su alcance el “funcionamiento” pero no ejercitarían propiamente su “capacidad”. Por el contrario, habrían existido seguramente individuos no-ciudadanos, *parias* excluidos de la esfera política —como los metecos, los esclavos o las mujeres— con necesidades plenamente satisfechas y tiempo libre respecto de las actividades económicas, que no ejercitaran tampoco por un defecto de funcionamiento y no por desinterés, esa misma capacidad de participación pública en relación con los otros.

Como ha puesto de manifiesto Luis Villoro es precisamente la exclusión de la vida social y política el signo más claro de la injusticia de una sociedad.²⁴ Pues las personas excluidas de la ciudadanía a pesar de ser materialmente capaces de postular, perseguir y lograr una amplia variedad de fines y metas valiosas para sí mismos, son no obstante constreñidas a trabajar en los fines y las metas de otros, las del grupo dominante. Es decir, la “libertad” como *capacidad* de quienes son excluidos *no es públicamente relevante*, siendo sus objetivos descalificados por el resto de la gente. Lo anterior implica que dichos objetivos no son merecedores de atención y, por tanto, que no han de perseguirse con el concurso de los ciudadanos. Al final es su aislamiento y la privación de los recursos de la cooperación social lo que en la práctica se descubre como una incapacidad efectiva de los grupos e individuos excluidos para lograr lo que pretenden.

Hay que recordar que el objetivo de *La condición humana* es poner de manifiesto una distinción entre tres dimensiones diferentes de la existencia personal en función del tipo de actividades o fenómenos que en cada una de ellas acontece. En este sentido, así acotado, Arendt lleva razón al mostrar que la conducta que revela a alguien como actor o agente, en que se ejecuta y desempeña con virtuosismo el papel de ciudadano, es una conducta que trasciende la imagen de la persona como mero cuerpo sensible, o como cliente y consumidor. Sin embargo, lo que debe subrayarse es que al reconocerse la espontaneidad de la acción, su “milagro”, no se implica lógicamente --y en esto Arendt no fue suficientemente clara— que no existan necesidades o bienes de consumo que sean condiciones indispensables para dicha ejecución.

Aunque quizá pueda parecer apresurada esta interpretación, Hannah Arendt hace explícita la relación, en muchos casos de *dependencia*, entre el ámbito de la acción humana y los dominios de la labor y el trabajo. De acuerdo con esto Arendt reconoce por ejemplo que para el propio cuerpo político son fundamentales tanto la propiedad privada como la riqueza personal. Una riqueza sufi-

²⁴ Cf. Luis Villoro, “Sobre el principio de la injusticia: la exclusión”, en *Isegoría*, núm. 22, septiembre de 2000.

ciente para no estar sujeto a las necesidades de la vida, por un lado; y una propiedad como un lugar en el mundo protegido de lo exterior.²⁵

Estas dos cuestiones, propiedad y riqueza, que son explícitas en *La condición humana* han sido motivo permanente de la tradición republicana. Dicha tradición ha subrayado en relación con la noción de *libertad* un sentido complementario al de libertad como *poder o capacidad de hacer: la no-dominación*. Lo que este nuevo sentido añade no es trivial. Piénsese en la imagen de un tirano benevolente que asegurase el bienestar de la gente al grado de que fueran *capaces* de lograr la mayor parte de los fines que se propusieran (por ejemplo, con estándares de educación, salud y alimentación muy altos), pero que no pudieran participar en la vida política.

Al considerar lo anterior resulta obvio que las dificultades de Arendt para admitir las necesidades y los procesos económicos como problemas de naturaleza política, no tiene mucho que ver con las actividades asociadas a la labor o al trabajo, ya que éstas nunca representaron por sí mismas amenazas para la vida política. En realidad Arendt parece más bien estar denunciando una confusión en el propio ámbito de la acción y la política ocasionada por la Modernidad. Lo que Michel Foucault ha denominado el proceso de gubernamentalización de la sociedad,²⁶ y que Arendt vio como el trasvase de fronteras entre la conducción de lo público y lo privado.

En el mundo antiguo el concepto de *gobernar* se consideraba pre-político y se asociaba a la esfera de la vida privada. Dado que la polis era el espacio de la igualdad, en él no se mandaba ni se era mandado. “Ser libre era serlo de la desigualdad presente en la gobernación y moverse en una esfera en la que no existían gobernantes ni gobernados”.²⁷

Lo que Arendt muestra es que tanto el griego como el latín, a diferencia de las lenguas modernas, contenían dos palabras diferentes, aunque relacionadas, para designar el verbo “actuar”. Si esto es cierto entonces el equívoco en la política moderna no es el resultado de una esfera de la *acción* “invadida” por los procesos de la labor o el trabajo, ya que éstos son ineludibles y son de hecho sus condiciones de posibilidad —pues representan a la vida misma. Más bien el problema sería una *indiferenciación* entre dos maneras radicalmente

²⁵ H. Arendt, *La condición humana*, pp. 67-78. Llama la atención como esta autora al igual que Marx critique la idea capitalista de que la “fuerza de trabajo” es una propiedad —en realidad, la única— que los pobres tendrían para participar en el intercambio. En la antigüedad la propiedad privada significaba que la persona poseía su “lugar en el mundo”, un sitio en donde se podía estar protegido del esto de la gente y de las contingencias externas. *Ibid.*, p. 75.

²⁶ Cf. Michel Foucault, *Sobre la ilustración*.

²⁷ H. Arendt, *La condición humana*, p. 45.

distintas de comprender la acción humana: por un lado, como *iniciar, guiar o comenzar*; mientras que por el otro, como *conducir, atravesar, realizar, llevar*.

A los verbos griegos *archein* (“comenzar”, “guiar” y finalmente “gobernar”) y *prattein* (“atravesar”, “realizar” “acabar”) corresponden los verbos latinos *agere* (“poner en movimiento”, “guiar”) y *gerere* (cuyo significado original es “llevar”). Parece como si cada acción estuviera dividida en dos partes, el comienzo, realizado por una sola persona, y el final, en el que se unen muchas para “llevar” y “acabar” la empresa aportando su ayuda [...] En ambos casos, la palabra que originalmente designaba sólo la segunda parte de la acción, su conclusión —*prattein* y *gerere*— pasó a ser la palabra aceptada para la acción en general, mientras que las que designaban el comienzo de la acción se especializaron en el significado, al menos en el lenguaje político.²⁸

Lo que se cree es que sólo la connotación de la palabra acción representada por el verbo *archein* griego o el *agere* latino refleja la dimensión de la *conducta humana* a la que Arendt atribuyó un significado específicamente político: el *ser libre*. Mientras que *prattein* y *gerere* se asociaron a la administración y a la gerencia de las cosas públicas, es decir, al gobierno, como si de una mera técnica para llevar a cabo algo previamente decidido se tratase.

La palabra griega *archein*, que abarca los campos de empezar, guiar y mandar, es decir, las cualidades sobresalientes del hombre libre, da testimonio de una experiencia en la que ser libre y la capacidad de empezar algo nuevo coincidían. La libertad, como diríamos hoy, se experimentó en la espontaneidad. El doble sentido de *archein* indica que sólo pueden empezar algo nuevo los que ya mandaban (es decir, los jefes de familia que tenían mando sobre sus esclavos y familiares) y así se liberaban de las necesidades de la vida [...] en ambos casos ya no gobernaban, sino que eran gobernantes entre gobernantes, se movían entre sus pares.²⁹

Lo que aquí se pone de manifiesto es que el problema de fondo, aún en contra de lo dicho por Arendt, no tiene que ver con una confusión de la acción respecto de los otros ámbitos de la condición humana como la labor y el trabajo, sino con el trato que los ciudadanos habrían de prodigarse recíprocamente en el dominio de la acción, justo en donde se suponía que debían ser libres. Es

²⁸ H. Arendt, *La condición humana*, pp. 212-213.

²⁹ H. Arendt, “¿Qué es la libertad?”, en *Entre el pasado y el futuro*, p. 178.

decir, tiene más bien que ver con el modo en que sus acciones como sujetos entretrejerían con las del resto del cuerpo político. Lo importante pasa a ser entonces si su comportamiento es espontáneo o no, y si las posiciones que cada uno ocupa frente a los otros son simétricas por principio (ya que en el mundo clásico habían de comportarse como *pares*).

Como se puede notar el verdadero tema de Hannah Arendt al tratar de acotar el espacio de la acción humana es la crítica de la *dominación entre las personas*, no una autonomía presunta del individuo respecto de todo orden causal y necesario. Y en esto engarza su crítica con la tradición republicana.

Por esta razón los griegos no temían que la misma hechura de la *ley*, como guardiana del orden público, estuviera en manos de extranjeros, ni ignoraban u ocultaban que se tratase de una mera técnica: porque se tenía claro que una vez que los ciudadanos se atribuían recíprocamente el carácter de agentes igualmente libres, el concurso y ayuda de los otros —independientemente de su estado o condición— se consideraba indispensable para conseguir los fines valiosos de la colectividad. En virtud de ello en toda *La condición humana* se evidencia una imbricación profunda entre las tres dimensiones de la *vita activa* y, aunque no lo parezca al tenor de algunas afirmaciones de la filósofa, la acción depende tanto de la labor y el trabajo, o sea, de tener asegurada la vida privada; como también la protección de ésta importa una cuestión pública.³⁰ De esta forma la tensión en la obra de Arendt está en el núcleo mismo de la idea de *acción*: en si ésta se comprende como *inicio*, *guía* u *origen*, o como *conducción*, *realización* o *modo de llevar a cabo algo*.

Visto de esta manera el problema de Hannah Arendt no difiere mucho del planteado antes por Immanuel Kant al núcleo mismo de la libertad humana con sus dos imperativos: el *categorico* y el *hipotético*. El primero guiaría el fin de la acción sin ninguna condición —y sólo entonces dicha acción sería auténticamente libre— mientras que el segundo señalaría los medios al alcance de uno para conseguir sus propósitos.³¹

Aunque a veces se ha querido ver a Kant como un representante de la idea de libertad como “soberanía” o “independencia” por la apariencia trascendental de su argumentación, no es exacto decir que habría defendido una imagen de

³⁰ Al referirse a dicha esfera dice la filósofa: “No sólo es importante el interior de esta esfera [...] sino que también lo es para la ciudad su apariencia externa, manifestada en la esfera ciudadana mediante las fronteras entre una casa y otra. Originalmente, la ley se identificó con esa línea fronteriza”. H. Arendt, *La condición humana*, p. 71.

³¹ No es extraño por consiguiente que el ensayo arendtiano de la libertad que se comenta se abra precisamente con una reflexión sobre la misma tensión o antinomia kantiana; al respecto, H. Arendt, “¿Qué es la libertad?”, en *Entre el pasado y el futuro*, pp. 155-157.

la libertad humana como ideal o utópica, ni como únicamente subjetiva. De hecho Kant sabía que también nuestra psique puede estar condicionada por nuestras pasiones y apetitos, pero que no dejaba nunca de ser una experiencia concreta: *el hecho de la libertad* se descubre en la vida práctica cuando se es capaz de tomar distancia efectiva de todo condicionamiento de nuestra conducta contra cualquier pronóstico normal o habitual. Es decir, la acción libre no es un comportamiento mecánico ni meramente reactivo ante los acontecimientos. La libertad se aparece así a Arendt como un “milagro” porque es espontánea en el sentido de que no es predecible, no porque sea inverosímil ni sobrehumana.

En cualquier caso, se lee mal a Kant cuando se interpreta la figura del agente moral autónomo, su ser *noúmeno*, como si describiera a individuos históricos. Dado que nadie es poseedor de ideales atributos de perfección como son la carencia absoluta de necesidades, intereses o pasiones; o la independencia total respecto de los otros; o la soberanía en relación con los procesos automáticos de la naturaleza y la sociedad; la libertad kantiana estaría del lado de la ideología libertaria o neoliberal que indicaría que sólo podemos ser verdaderamente libres en nuestro fuero interior y en nuestra conciencia, como seres incorpóreos, porque éste es el único reducto a salvo del mundo. Sin embargo la perspectiva de las personas concretas, o sea, en tanto que *fenómenos* —y que es una perspectiva también kantiana, la de la *razón pura*— hace visible el número infinito de dificultades que se enfrentan cada vez que se actúa. Si éstas no se pueden sortear efectivamente uno no es libre, con independencia de lo que se quiera creer. No se es libre entonces cuando se obra determinado por hambre, miedo, ignorancia, error, dolor o desesperación. Esto no significa que las personas no se puedan ejercitar y en una gran medida pertrechar —aunque nunca absolutamente— contra algunas necesidades, apetitos y pasiones. Dicha disciplina ha sido el propósito de muchas doctrinas filosóficas o religiosas como el estoicismo y el cristianismo, por ejemplo. Significa más bien que mientras se es *paciente* de alguna de estas dificultades no se puede a la vez ser *agente*, y en consecuencia, no se puede ser libre.

En el extremo y en contra de quienes insisten en ver a Kant como un defensor de la libertad negativa, como libre arbitrio, libre elección y como reducida al fuero interno de la gente, el filósofo de Königsberg sostenía que ni siquiera la libertad de pensar podía subsistir fuera de su efectiva práctica —su *uso público*— con los otros. O sea, hasta la libertad interior depende de la posibilidad de ejercer normalmente las libertades políticas de pensamiento, expresión y crítica.

Para ello, y al final esto es lo que Arendt subrayó con énfasis especial, es que la libertad requiere invariablemente un espacio político construido bajo condiciones muy estrictas. En dicho espacio debe asumirse como una de ellas la

liberación de las necesidades básicas y las constricciones de la existencia material como bien vio la filósofa en *La condición humana*. Sin embargo dicha asunción depende de una más elemental: que todas las personas cuyas vidas son afectadas por el espacio de la política común deben ser tratadas entre sí de manera recíproca como iguales. Si eventualmente esto conlleva la necesidad de eliminar las desventajas materiales que ciertos individuos o grupos enfrentan para poder desempeñarse y “funcionar” libremente como el resto, la política deberá hacerse cargo positiva y responsablemente de ello. Como se vio antes, esto no tiene nada que ver con convertir el mundo público en un hogar ni en una fábrica, ni tampoco tratar a las personas como niños o clientes. Significa por el contrario que la igual consideración y respeto por las personas con quienes compartimos el espacio común demanda subvertir todas esas situaciones de daño que sean ineludibles para ellos con sus propias fuerzas, y que no sean tampoco atribuibles a su falta de responsabilidad.

Arendt creía que la libertad aparecía muy bien ilustrada por el concepto de *virtù* de Maquiavelo, que denotaba la excelencia con la que el hombre responde a las oportunidades ofrecidas por la *fortuna*.³² Quizá hoy corresponda al mundo de la política hacerse cargo activamente de brindar esas mismas oportunidades a los pobres, enfermos, minusválidos, discapacitados, etcétera; o sea, a todas aquellas personas a quienes dicha fortuna, siempre impredecible y caprichosa, se las negó todas.

Fecha de recepción: 31/10/2007

Fecha de aceptación: 29/01/2008

³² *Ibid.*, p. 165.