

ARENDT Y EL CONTRACTUALISMO: LA IMPORTANCIA DE LA RELACIÓN ENTRE POLÍTICA Y LIBERTAD

Laura Flórez
lcflorezl@unal.edu.co
Universidad Nacional de Colombia

Resumen: Históricamente han sobresalido distintas consideraciones acerca del egoísmo humano como parte de las reflexiones políticas que buscan saber si es o no un factor que imposibilita las relaciones interpersonales y el establecimiento de instituciones justas. Así, la pregunta que quisiera tener en cuenta es en qué medida es posible establecer instituciones políticamente justas si su elección no parece escapar de los intereses personales de quienes las pactan. Esta pregunta está referida ante todo a los sistemas contractuales, más exactamente a la teoría de John Rawls. La respuesta a ella quisiera abordarla desde una lectura conjunta de Rawls y el texto de Hannah Arendt “¿Qué es la libertad?”, que presenta una interpretación de la política a partir de la libertad.

Palabras clave: egoísmo, política, contractualismo, instituciones, libertad.

Abstract (*Arendt and Contractualism: The Importance of the Relation Between Politics and Freedom*): Historically, different considerations about human selfishness have stood out as part of the political reflections that seek to know if it is or not a factor that disables interpersonal relations and the establishment of fair institutions. In this sense, the question that I want to keep in mind is to what degree it is possible to establish politically fair institutions if their election does not seem to escape from the personal interests of those who pact among them. This question is referred, above all, to contractual systems, more exactly, to the theory of John Rawls. I would like to approach it from a combined reading of Rawls and Hannah Arendt's essay “What is Freedom?”, which presents an interpretation of politics from the starting point of freedom.

Keywords: selfishness, politics, contractualism, institutions, freedom.

INTRODUCCIÓN

A lo largo de la historia han sobresalido diferentes reflexiones acerca de la naturaleza humana egoísta, que van desde consideraciones alrededor de la amistad que favorecen como principio de ella el amor a sí mismo, hasta la postulación de pactos sociales motivados por sentimientos egoístas, como el deseo de sobrevivir. Recorriendo todas estas reflexiones es inevitable preguntarse cómo es posible establecer relaciones de tipo altruista, es decir, que tengan en cuenta a otros individuos por ellos mismos y no por la utilidad que nos representen. En el caso de los pactos sociales, la pregunta que siempre surge es en qué medida es posible establecer instituciones realmente justas si su elección no escapa por completo de los diferentes intereses personales de los pactantes.

Son precisamente esos interrogantes los que quisiera abordar en el presente escrito, y para ello quisiera detenerme específicamente en las teorías expuestas por John Rawls y Hannah Arendt. El primero me interesa porque se sitúa dentro de una tradición que defiende

el contrato social y porque tiene la intención de superar el egoísmo al momento de elegir instituciones políticas justas. La segunda me interesa porque su propuesta permite establecer una fuerte crítica a la tradición que sigue Rawls y ayuda a dirigir la investigación acerca de las instituciones políticas por un camino realmente intersubjetivo.

Así, dividiré el presente escrito en tres partes: en la primera expondré brevemente los puntos centrales de la teoría de Rawls, basándome principalmente en su ensayo “La justicia como equidad: política, no metafísica”. En la segunda parte pondré a discutir los planteamientos de Rawls y de Arendt, examinando en qué medida el primero no parece superar el egoísmo al momento de elegir las instituciones políticas, así como también aquellos puntos en que ambas teorías podrían coincidir. La última parte se presenta como la conclusión de este texto.

I. LA TEORÍA POLÍTICA DE RAWLS: LA JUSTICIA COMO EQUIDAD

John Rawls plantea su propuesta política en respuesta al utilitarismo dominante en el siglo xx. Éste era considerado hasta el momento una de las doctrinas más cercanas a un pensamiento adecuado de la política, en un contexto social que reclamaba con mayor fuerza la formación de instituciones sociales justas. En *A Theory of Justice*, Rawls resalta la presentación constructiva y sistemática del utilitarismo como su punto más fuerte, pero centra su atención crítica en el principio de utilidad del cual pretenden ser derivadas las instituciones sociales justas.

Según el principio de utilidad, la felicidad general se alcanza a partir de la repartición de la satisfacción del deseo al mayor número de miembros de la sociedad, incluso en detrimento del goce de unos pocos. Para Rawls este principio impide tener en cuenta la particularidad de los miembros de la sociedad, esto es, sus intereses individuales y la plena realización de los planes de vida de cada uno de ellos (cf. Scheffler 2005).

En busca de una teoría política que mantenga la presentación constructiva y sistemática del utilitarismo, pero que permita además tener en cuenta la particularidad de los miembros de la sociedad, es que Rawls decide recuperar la teoría del contrato social representada especialmente por Locke, Rousseau y Kant. Sin embargo, Rawls nota que esta teoría se va al otro extremo del utilitarismo, pues en ella tienen demasiado peso los intereses particulares de los miembros de la sociedad en el momento de pactar los principios que los han de regir. Estos individuos parecen tener muy en cuenta los costos y beneficios que resultan de sus asociaciones antes de realizarlas, por lo que nada garantiza que una vez escogidas las instituciones sólo apelen a ellas para promover su propio interés. Así, además de requerir una teoría con la fortaleza estructural del utilitarismo, Rawls necesita dar cabida al principio kantiano según el cual los demás no deben ser tenidos en cuenta meramente como medios, sino siempre y a la vez como fines, esto es, una teoría que tenga presente la particularidad de los individuos sin que la balanza se incline a favor de unos pocos.¹ Esto significaría la consideración mutua de los planes de vida de los miembros de la sociedad en el momento de escoger las instituciones más justas para ella.

¹ En Kant es muy claro el interés de garantizar la convivencia a pesar del instinto, natural a todo ser humano, de buscar su propio provecho. Para él, esta garantía se da al sobreponer la razón al instinto y actuar teniendo siempre a la vista la legislación universal, esto es, aquella por la cual se siente un respeto puro (cf. FMC 401-404). Lo que se le criticaría a Kant es que sea válido que un sujeto sea capaz de alcanzar principios morales a partir de su propia reflexión, aun cuando en ella tenga en cuenta a los demás.

Por esta razón, la teoría política de Rawls otorga a todos los ciudadanos iguales libertades (derechos) y funciones en la sociedad (deberes). En dicha teoría, señala Rawls, las diferencias sólo pueden ser aceptadas si esto resulta favorable para los menos aventajados en la sociedad, por lo que recibe el nombre de justicia como equidad. Su objetivo es erigir instituciones políticas, sociales y económicas dentro de un sistema de cooperación social o estructura básica, y dar cuenta de la pluralidad existente, es decir, de las diferentes concepciones del bien (los fines particulares de los individuos en cada sociedad) derivadas de afiliaciones a doctrinas religiosas, filosóficas y morales, así como de las relaciones entre los individuos.

Los principios de justicia que propone la teoría de la justicia como equidad son los siguientes: 1) toda persona tiene igual derecho a las libertades básicas para el desarrollo de su acción (o plan de vida); y 2) las desigualdades económicas y sociales son aceptables si a) se deben a diferencias en cargos o funciones igualmente disponibles para todos, y b) benefician a los miembros menos favorecidos de la sociedad (cf. Rawls 1996 27). Estos principios resultan ser los más razonables para una sociedad justa, porque determinan igualdad de condiciones al momento de entrar en una discusión pública, reduciendo en gran medida el margen de desacuerdo. Así, sin importar la posición social o económica que ocupe un ciudadano, éste puede examinar a la luz de esos principios las instituciones sociales y políticas para determinar si son o no justas.

Además, la justicia como equidad entiende la sociedad como un sistema de cooperación equitativo. Dicho sistema parte de entender a todos los miembros de la sociedad como libres e iguales, de modo que estos están en capacidad de aceptar las instituciones y normas que posibilitan su convivencia, puesto que todos resultan favorecidos por el mutuo cumplimiento de los términos de cooperación que ellos mismos han acordado: sólo así los ciudadanos logran la realización de sus fines particulares.²



Para lo anterior, Rawls propone un mecanismo de representación llamado posición original que permite encontrar los principios más adecuados para la realización de la libertad y la igualdad en la sociedad dentro de condiciones igualmente beneficiosas para todos sus miembros. Tales condiciones están dadas por la abstracción de las tendencias sociales, históricas y naturales presentes en la sociedad, que puedan resultar siendo ventajosas para algunos dentro de la negociación de los principios, de modo que los pactantes no se vean influenciados por ellas y lleguen a un acuerdo equitativo. Dicha condición de abstracción es lo que Rawls presenta como el velo de ignorancia (cf. Rawls 1996 34).

Así, con la posición original y el velo de ignorancia lo que Rawls pretende es garantizar la primacía de un sentido de justicia, es decir, un principio razonable según el cual más que tener en cuenta nuestros intereses tengamos en cuenta los intereses de los demás miembros de la sociedad, de modo que esos intereses queden incluidos en nuestro plan de vida. En

² Dentro de la teoría de Rawls, un ciudadano es entendido como libre por tres razones: 1) porque puede tener una concepción del bien propia, esto es, de sus intereses personales, basada en las diferentes doctrinas existentes en la sociedad, y está en la capacidad de justificarla frente a otros; 2) porque se considera a sí mismo una fuente autentificadora de leyes, es decir, sabe que tiene la capacidad de evaluar las instituciones existentes y considera que él y los demás deben tenerlas como válidas; y 3) porque es capaz de asumir la responsabilidad de sus fines (los principios de justicia y los términos de cooperación), teniendo en cuenta que participó en su elección. Además, un ciudadano es igual por el principio de justicia que proclama la igual libertad y que expuse en el párrafo anterior (cf. Godoy 42-46).

términos kantianos, el objetivo de Rawls es que los principios e instituciones de la sociedad sean escogidos a la luz de una 'legislación universal'.

Ahora bien, en el fondo de la teoría de Rawls no se postula un único bien al que se deba tender para garantizar el funcionamiento de la sociedad, como sí ocurre, por ejemplo, con el utilitarismo donde dicho fin es la felicidad. A lo máximo que la teoría aspira es a posibilitar la convivencia de los diferentes bienes apreciados por los miembros de la sociedad, pues ésta se ha presentado como pluricultural. Sin embargo, señalar que se tienen en cuenta todos los bienes defendidos al interior de la sociedad no parece garantía suficiente de que esto ocurra realmente al momento de evaluar las instituciones. Es decir, la teoría de Rawls parece muy sensata como teoría, pero al pasar a la práctica no resulta suficiente para que en efecto se busque la realización conjunta de todos los bienes. Una respuesta al porqué de esa insuficiencia podemos encontrarla en Arendt.

2. DE RAWLS A ARENDT: LA IMPOSIBILIDAD DE UNA TEORÍA POLÍTICA EN LA TRADICIÓN

Lo primero que quisiera señalar antes de responder la pregunta que cerró la sección anterior, es decir, la referente a la insuficiencia de la teoría de Rawls para superar el egoísmo racional al momento de elegir instituciones y principios de justicia, es que en su texto “*¿Qué es la libertad?*” Hannah Arendt cuestiona la manera en que la filosofía se ha aproximado a la política, especialmente después de los griegos.



En su crítica, Arendt recurre a la noción de libertad propia de los griegos, para mostrar cómo en ellos la libertad está inscrita en la vida pública: hace referencia a la participación activa dentro de la polis. Esta participación activa se hace posible porque no hay una preocupación por las necesidades básicas de la vida, preocupación que sí existe en esclavos, mujeres, ancianos y niños; de ahí que no puedan ocuparse de las funciones públicas. Teniendo en cuenta esta noción de libertad, Arendt llama la atención sobre lo siguiente: si las teorías posteriores a los griegos se dedican a reflexionar acerca del lugar que debe ocupar la libertad dentro de la sociedad y sus instituciones, es porque la libertad ha sido desterrada de su lugar original, a saber, el espacio público.

Según Arendt, este destierro de la libertad fue promovido más que todo por la filosofía, pues ésta comenzó a llamar la atención sobre el pensamiento entendido como un “diálogo interior” y, con ello, sobre el sujeto que emprende dicho diálogo hasta el punto de aislarse del mundo por completo. Por esta razón, la libertad, pensada desde ese diálogo interno, dejó de pertenecer al espacio público, propio de la política, y comenzó a desarrollarse en el *fuero interno*, de modo que cada sujeto o miembro de la sociedad empezó a verse como libre en la medida en que estaba separado de ella. Así, las cuestiones políticas dejaron de desarrollarse en su espacio más propio: ya no es posible que el hombre despliegue sus capacidades y posibilidades en las instituciones públicas, mediante las relaciones que tiene con otros hombres y mediante verdaderos diálogos (aquellos caracterizados por llevarse a cabo por más de una persona y no por esa persona consigo misma). La interiorización de la libertad derivó en la atomización de la sociedad, es decir, en el aislamiento de sus miembros.

Además de lo anterior, Arendt señala que el paso a la interiorización de la libertad no pudo darse sin que previamente se hubiera tenido una experiencia externa de ella, pues nadie puede

entenderse como libre sólo a partir de sí mismo, sino en relación con otros y con la sociedad misma a la que pertenece. Como prueba de esto, Arendt deja ver que las discusiones presentes sobre todo en la Modernidad acerca de qué instituciones permiten realizar adecuadamente la libertad o cómo es posible realizarla dentro de las instituciones existentes, se deben a la comprensión de la libertad como un estado no-político (no-público).

Esos debates, precisamente, quieren mostrar que las instituciones existentes o aquellas que hayan de ser más justas deben ser entendidas como impulsoras de la personalidad de cada miembro de la sociedad, mas no como represoras, y para ello es necesario interiorizar dichas instituciones. Esta interiorización se lleva a cabo por distintas razones a lo largo de las teorías modernas de la política: ya sea porque es el único modo de escapar del peligro de morir (Hobbes) o porque sólo así es posible dejar de considerar a otros meramente como medios (Kant). Además, el hecho de que esa interiorización de normas e instituciones se resalte continuamente como garantía de la realización efectiva de la libertad es indicio de que se reclama una vuelta a la relación de ella con las instituciones.

Volviendo a Rawls, su teoría no presenta una garantía suficiente de que se supere el aislamiento de los individuos y su búsqueda de ventajas racionales, simplemente porque al igual que la tradición está buscando establecer una relación no-pública entre la libertad de los miembros de la sociedad y las instituciones presentes en ella. Esta relación es originariamente pública: no son las instituciones las que deben ir hacia el individuo, sino el individuo hacia las instituciones. No se trata de volver internos los principios y normas que regulan las instituciones públicas para desplegar la libertad de los ciudadanos y, con ello, la realización efectiva de sus bienes. Por el contrario, se trata de exteriorizar la libertad, de desenvolverla en relación con esas instituciones y, ante todo, con otros individuos a los que no hay que ver sólo como límites del propio espacio, sino como partes de su desarrollo.



Ahora bien, esto sólo parece resolver el problema del aislamiento de los individuos al momento de elegir instituciones, y permite garantizar que tengan en cuenta a otros, pues se relacionan con ellos plenamente. Pero no parece dar una respuesta al hecho de que se trate a otros como medios para la realización personal: mi relación con otros sólo parece darse por una afinidad con ellos. Sin embargo, en el caso de que no se encuentre tal afinidad, lo que prima es el aislamiento y la búsqueda por otros medios para la propia satisfacción. Dicho en otras palabras, sólo en la medida en que otros tengan ciertas características que permiten que yo me desarrolle plenamente, yo entraría en un diálogo con ellos. Pero más que concederles a esas personas el ser tenidos en cuenta por sí mismos, lo que parece ocurrir es que se valoran sus características, lo bueno que vemos en ellos y que podemos aprovechar.³

³ Podemos encontrar una teoría muy afín con esta afirmación en Aristóteles. En los libros VIII y IX de su *Ética a Nicómaco*, dedicados a la Amistad, Aristóteles resalta como la amistad más perfecta aquella que se da entre hombres buenos e iguales en virtud, pues ellos no se quieren entre sí atendiendo sólo a la utilidad y placer que el otro representa, sino que se quieren por sí mismos y se desean lo mejor. Este querer lo explica Aristóteles señalando que es posible desear el bien al otro por sí mismo ya que quien lo desea no carece él mismo de bondad y puede reconocerla en su igual. Así, lo que ocurre es que siempre se ve en el otro algo de nosotros mismos, por lo que podríamos decir que extendemos al otro el amor que sentimos por nosotros. El hombre malo, en este sentido, no podría querer a otros más que por placer o utilidad, precisamente porque él mismo carece de una bondad a la cual amar y busca en otros aquello que le puede servir. Ahora bien, lo anterior podría llevar a pensar que en Aristóteles no se quiere realmente al amigo por sí mismo, sino porque es virtuoso y tiene ciertas características que consideramos importantes, lo cual no parece lejano de la

Evadiendo un poco este interrogante, quisiera resaltar el hecho de que Arendt comparte con Rawls una separación de las teorías de tipo teleológico. Ninguno de ellos considera que deba tenerse un solo fin como característico de toda la sociedad (o toda la humanidad). Para Arendt, la libertad representa la realización plena de las actividades humanas en su mutua convivencia y, como parte de ella, es importante entender que cada acción y cada actividad tienen diversas formas de desarrollarse, diferentes propósitos y múltiples fuentes. Las acciones humanas se explican por principios humanos como honor, temor, amor, odio, etc., que siempre tienen consecuencias impredecibles e imposibles de subsumir bajo un único fin. Estas acciones siempre repercuten en la vida de otros, de modo que la realidad está en una configuración constante a partir de ellas.

Es precisamente dicha consideración acerca de las acciones humanas que propone Arendt a partir de la recuperación pública de la libertad, la que permite encontrar una salida al problema que antes evadimos: no se trata de evitar buscar en otros algo afín a nosotros mismos para que podamos tenerlos en cuenta realmente por lo que son. Se trata de ver cómo todos compartimos principios de acción muy propios: las relaciones interpersonales no escapan a ellos. Somos amigos o amantes de otros, enemigos o compañeros de lucha, en la medida en que nos motivan el amor, la desconfianza, el temor, etc., y la libertad permite que esos motores impulsen esas relaciones de modos diversos. Vemos en otros aspectos afines o de discordia porque tales aspectos no son únicamente nuestros. El problema está en pretender que todos queramos lo mismo y por eso actuemos, cuando ni siquiera nosotros podemos saber plenamente qué queremos o a dónde van a terminar nuestras acciones.⁴

CONCLUSIÓN

El hecho de que el liberalismo político de Rawls y su justicia como equidad se basen fuertemente en la teoría del contrato social constituye un gran obstáculo interno para su desarrollo, pues pretende elegir instituciones justas a partir del aislamiento de los individuos que entran en esa elección, de modo que esas instituciones siguen viéndose como la mejor forma de prolongar dicho aislamiento.

En este sentido, no creo que Arendt se oponga a la realización de los individuos. Es más, su vuelta a la libertad como la concebían los griegos para criticar la evolución de esa noción en

teoría expuesta por Platón en *Banquete* 210a-212a con el discurso de Diotima, según la cual las cualidades que vemos en los cuerpos y almas bellas nos van llevando a la Idea de Belleza, siendo ésta la que amamos en realidad. Sin embargo, para Tomás Calvo, hay que entender que la virtud en Aristóteles está en estrecha relación con la capacidad de deliberar antes de actuar, y que las acciones son una parte constitutiva muy importante de cada persona, pues a través de ellas vamos viendo cómo es la persona. De este modo, queremos a otro en sí mismo cuando reconocemos la virtud que hay en sus acciones (cf. Calvo 7).

⁴ Quisiera compartir una observación que se me hizo para este párrafo y que resume muy bien la cuestión que hay de fondo en este ensayo: la pretensión egoísta de que todos queramos lo mismo y de que las instituciones deban estar modeladas para evitar que nuestros intereses no choquen entre sí está basada en el conocido lema que señala que nosotros somos primero y los demás van después (unos dicen “Si no nos queremos nosotros, no podemos querer a nadie” o “a la larga sólo contamos con nosotros mismos”). Esta pretensión es otra consecuencia de la interiorización de la libertad. En Hegel tal interiorización es sólo un paso, pero no debe confundirse con la destrucción de las instituciones y la realidad a la que pertenecemos. Permitir que la libertad vuelva a su lugar de origen es otorgarle un reconocimiento a nuestro contexto y a los demás, pues sin ellos no podríamos volver la mirada sobre nosotros mismos y reflexionar sobre lo que está bien o mal. Es cuando otros nos afectan hasta el punto en que podemos postular tales lemas, de modo que en realidad son primero los demás y no nosotros.

la Modernidad muestra que para ella es importante la libertad en esa realización individual, siempre que se entienda que antes que individuos somos parte de una comunidad. Para Arendt, es prudente recordar que el desarrollo personal va precedido por un ámbito público en el que hay otros individuos con intereses semejantes o diferentes de los nuestros; es decir, va precedido por un espacio en el cual pueda desarrollarse.

Tanto Rawls como Arendt sienten la preocupación por dar cuenta de una realidad cada vez más pluricultural, de encontrar puntos comunes en sociedades cada vez más diversas. Pero Rawls aborda dicha cuestión proponiendo el mejor modo de interiorizar las normas y principios que puedan regular la sociedad, esto es, postulando esos principios en una situación separada de aquellos factores más relevantes dentro de la comunidad misma.

Así, lo que Rawls propone es postular principios tales que permitan un pleno desarrollo de la personalidad haciendo abstracción precisamente de lo que más puede enriquecerla. Rawls conserva una separación entre la libertad interior y las instituciones, y no puede conciliar realmente esa libertad con ellas porque siempre será posible evadirlas si no se muestran favorables a nosotros. Es claro que él deja de ver que son las instituciones las que permiten que el individuo se desarrolle y no al contrario, por lo que sigue preguntando cuáles han de ser los principios más justos. También ignora que en la comunidad misma están dados los motores más humanos de la acción y que en ellos se expresa plenamente la libertad, y por eso se pregunta cómo puede garantizar que se tenga igualdad de libertades. Además, pasa por alto el hecho de que sin instituciones y sin otros hombres no hay posibilidad de despliegue personal, y por ello no puede más que centrarse en la construcción de instituciones.

A la luz de Arendt podemos reemprender la reflexión alrededor de la política: si lo que se quiere es pensar la política adecuadamente, lo primero que hay que hacer es aceptar como su ámbito más propio el público. Referir la investigación a la manera en que individuos aislados deciden, por diversos motivos, tener a otros en cuenta y postular para la convivencia con ellos ciertas instituciones, es seguir sacando a la política de su hogar original y llevarla a la reflexión privada. No se trata de tener en cuenta los motivos que llevan a una asociación, sino de ver que estamos inmersos ya en un espacio intersubjetivo, en el que lo verdaderamente extraño es, precisamente, el aislamiento y la interioridad.



BIBLIOGRAFÍA

ARENKT, H.

“¿Qué es la libertad?”. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península, 1996.

RAWLS, J.

“La justicia como equidad: política, no metafísica”, trad. Sebastián Mazzuca. *Filosofía y asuntos públicos*. Barcelona: Paidós, 1996. 23-46.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

ARISTÓTELES

Ética a Nicómaco, trad. J. L. Calvo. Madrid: Alianza, 2004.

CALVO, T.

“La concepción aristotélica de la amistad”, *Bitarte: Revista cuatrimestral de Humanidades* 30 (2003): 22-40.

GODOY A. O.

“Democracia y razón pública en torno a John Rawls”, *Estudios Públicos* 81 (2001): 42-46.

HOBBS, T.

Leviatán, trad. A. Escohotado. Buenos Aires: Losada, 2003.

KANT, I.

[FMC] *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. J. Mardomingo. Barcelona: Ariel, 1996.

RAWLS, J.

“Réplica a Habermas”. *Debate sobre el liberalismo político*, trad. G. V. Roca. Barcelona: Paidós, 1995. 75-146.

SCHEFFLER, S.

“Rawls y el utilitarismo”, *Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades* 14 (2005): 21-64.

