

El republicanismo entre la libertad y el miedo. Un contrapunto entre Hannah Arendt y Judith Nisse Shklar

Republicanism between freedom and fear. A counterpoint between Hannah Arendt and Judith Nisse Shklar

Gabriela Rodríguez Rial

Instituto de Investigación Gino Germani - Universidad de Buenos Aires - CONICET

Cómo citar este artículo:

Rodríguez Rial, Gabriela (2023). El republicanismo entre la libertad y el miedo. Un contrapunto entre Hannah Arendt y Judith Nisse Sklar. *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*, vol. 2, n° 2, 87-116. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/pescadoradeperlas/index>

RESUMEN

El siguiente artículo analiza los usos de la libertad y del miedo en una selección de textos de Hannah Arendt y Judith Shklar. El objetivo de esta indagación es interpelar al republicanismo a partir de dos pasiones que le son igualmente constitutivas: el amor por vivir libremente y el miedo a perder esa independencia en manos de un poder arbitrario y violento. Desde este enfoque, los núcleos estructurantes, y a la vez problemáticos, del republicanismo no son las razones o virtudes públicas sino las emociones que legitiman el sentirse personal y políticamente libre.

¿Por qué establecer un contrapunto entre Arendt y Shklar? Más allá de las convergencias biográficas y las divergencias interpretativas de la historia del pensamiento político, el republicanismo de Arendt se despliega en su complejidad a partir de este contraste con Shklar, cuyas concepciones de la libertad y de las emociones e instituciones políticas tensionan al liberalismo, tradición con la que se la suele identificar.

El argumento se desarrolla en tres momentos. En primer lugar, se comparan las posiciones de Hannah Arendt y Judith Shklar respecto de la libertad. Luego, se analiza el uso que cada una de estas autoras hace del miedo como pasión política. Finalmente, se abordan las implicancias de las reflexiones de Arendt y Shklar sobre

la libertad y el miedo para la tradición republicana y las democracias liberales contemporáneas.

PALABRAS CLAVE: Republicanismo, miedo, libertad, emociones.

ABSTRACT

The following article analyzes the uses of freedom and fear in a selection of texts written by Hannah Arendt and Judith Shklar. The aim is to question republicanism on the basis of two passions that equally constitute it: the love of living freely and the fear of losing this independence to an arbitrary and violent power. From this approach, the structuring and problematic cores of republicanism are not the reasons or public virtues but the emotions that legitimize feeling personally and politically free.

Why establish a counterpoint between Arendt and Shklar? Beyond the biographical convergences and interpretative divergences in the history of political thought, Arendt's republicanism unfolds in its complexity from a contrast with Shklar, whose conceptions of freedom and of political emotions and institutions put a strain on liberalism, a tradition to which she is often related.

The argument is developed in three moments. The first section analyzes the positions of Hannah Arendt and Judith Shklar on freedom are compared. The second focuses on the use that each of these authors makes of fear as a political passion. The final section addresses the implications of Arendt's and Shklar's reflections on freedom and fear for the republican tradition and contemporary liberal democracies.

KEYWORDS: Republicanism, liberty, freedom, fear, emotions.

Introducción: el postergado encuentro entre el republicanismo arendtiano y el liberalismo de J. Shklar

Hannah Arendt (1906-1975) y Judith Nisse Shklar (1928-1992) no tuvieron casi trato personal. En una carta de septiembre de 1981 a su mentor, Friedrich Georg Friedmann, especialista en totalitarismo y amigo de la autora de *La Condición Humana*, Shklar escribe: “No conocí para nada bien a Arendt. Apenas si nos vimos poco más de media docena de veces, siempre en conferencias y seminarios” (Bajorh, 2021: 93). Se podría imaginar a Shklar como parte del auditorio del curso “Los Estados Unidos y el espíritu revolucionario”, dictado por Arendt en la Universidad de Princeton en 1959, aunque no hay certeza respecto de este hecho. Años más tarde, la autora de *Liberalismo del miedo* dejaría en claro su desacuerdo con la

interpretación de Arendt sobre de la historia de los Estados Unidos, calificando a *Sobre la revolución*, cuyos 60 años se homenajean en el dossier al que pertenece este artículo, de libro horrible (Hess, 2014: 214; Bajorh, 2021: 108).

En el “Bibliography of Writing in English of Hannah Arendt” Johann A. Klaasen y Angela Klaasen contabilizaron más de 400 títulos sobre Arendt en 1996 (Arendt, 2006: 849, Comentario de las editoras). La producción posterior, así como lo publicado en otros idiomas, hace pensar que en la segunda década del siglo XXI la cantidad de literatura secundaria sobre Arendt es aún mayor. Hasta hace pocos años, la trayectoria intelectual de Shklar era desconocida, aún para quienes se dedican a la Teoría Política en Hispanoamérica. Todavía hoy en Argentina, Shklar no tiene la notoriedad de Arendt. A pesar de estas diferencias y de sus respectivas reticencias respecto del movimiento feminista, Hannah Arendt y Judith N Shklar, encarnan al genio femenino para las mujeres que piensan la política hoy (Forti, 2001: 47; Haskins, 1989: 5-10).

Shklar menciona a Arendt en varios de sus textos, empezando por su tesis doctoral, *Después de la utopía. El declive de la fe política* (1956) para concluir al final de su trayectoria con una crítica demoledora de su vida y obra en “Hannah Arendt as a pariah”, incluida en su libro póstumo *Political Thought and Political Thinkers* (1998). El 27 de diciembre de 1975 Shklar publicó en *New Republic* una nota necrológica titulada “Hannah Arendt’s Triumph”. Este texto es tal vez el único donde Shklar destaca más virtudes que los defectos del modo arendtiano de acercarse a la política y a la historia del pensamiento político. Arendt, por el contrario, no hace ningún tipo de mención explícita a su colega de profesión, ya que ambas se auto-definían como teóricas políticas.

Los abordajes comparativos de sus biografías destacan que Arendt y Shklar debieron abandonar Europa por su condición de judías a causa del nazismo. Sin embargo, Shklar (1998: 374) veía a la autora de *La condición humana* más como una filósofa alemana de principios del s. XX que como analista de los problemas políticos estadounidenses de los años 1960 y 1970. Sin embargo, Arendt tuvo una relación mucho más renuente con el *bios* filosófico de lo que la caracterización de su colega deja entrever (Hunziker, 2017: 25-34).

A pesar de pertenecer a generaciones distintas y haberse formado en medios distintos (Alemania de entreguerras, Canadá y EEUU en los primeros años de la guerra fría), sus coincidencias existenciales no se limitan a su condición de exiliadas políticas. Shklar quiso ser periodista política en medios como el *Washington Post* o el *New York Times*, y fue académica toda su vida. Arendt, una profesora que encantaba su auditorio a pesar de su inglés nasal, hizo la crónica del juicio de Eichmann en Jerusalén para *The New Yorker Magazine*. Ambas eran hábiles narradoras que abordaban la política sin caer en el normativismo predominante en la filosofía política estadounidense del siglo XX.

Aunque Arendt buceaba por la historia y la política en búsqueda de la perla esencial de la condición humana y Shklar fue más escéptica y realista, las dos amaban la historia del pensamiento político. Se suele resaltar la preferencia de Arendt por el mundo político antiguo, en contraste con el interés de Shklar por los escritores políticos modernos como Montaigne, Rousseau, Hegel o Montesquieu. Este último también era objeto del afecto de Arendt al igual que Alexis de Tocqueville. El autor de *La democracia en América* es mencionado por Shklar, de manera tangencial y no muy laudatoria en “Redeeming American Political Theory” y en “American Citizenship” cuando aborda otra de sus pasiones compartidas con la autora de *Sobre la revolución: el legado político intelectual de los padres fundadores de la república de los Estados Unidos* (Arendt, 2014; Shklar, 1991: 9-10). Shklar no reconoció a Tocqueville como un referente en dos temas que la obsesionaron durante toda su trayectoria: el amor a la libertad y el miedo al regreso del despotismo. En cambio, Arendt sí lo hizo (Rusca, 2018; Lloyd, 1995).

El republicanismo es una tradición política y una corriente de la historia del pensamiento político que tiene como valores definitorios el amor por la libertad y el miedo por el despotismo. En términos tan amplios y generales podría decirse, y en consonancia con las enseñanzas Tocqueville y Montesquieu, tanto Hannah Arendt como Judith Shklar podrían ser calificadas de republicanas. Sin embargo, por su simpatía por la *polis* antigua, su antiindividualismo y su rechazo por la subordinación de la política a la cuestión social, Arendt es calificada como republicana clásica. Shklar, por su parte, con su canon de autores políticos

modernos, su despreocupación por la felicidad pública y su interés por limitar la crueldad del poder político, es una figura representativa del liberalismo político del siglo XX. Pero esta caracterización no hace justicia a la complejidad de sus aportes al pensamiento político. Así como Tocqueville es un liberal tan raro que se atreve a buscar en las repúblicas viejas y nuevas soluciones para los problemas de la democracia moderna, Arendt sabe que en las sociedades que viven bajo el recuerdo del terror totalitario ser individualmente libre es tan importante como actuar políticamente en la esfera pública. Montesquieu siente que la virtud republicana, aun anacrónica, vuelve bajo su forma espectral en la vida política moderna. En la misma sintonía afectiva, Shklar reconoce que el bien común no se sustituye completamente con el temor al mal mayor de crueldad. Por ello, es necesario un régimen político que consagre en sus instituciones y prácticas la igualdad política y la dignidad de trabajar para ganarse la vida.

La siguiente indagación sobre los usos de la libertad y del miedo en una selección de textos de Hannah Arendt y Judith Shklar tiene por objetivo interpelar al republicanismo a partir de dos pasiones que le son igualmente constitutivas: el amor por vivir libremente y el miedo a perder esa independencia en manos de un poder arbitrario y violento. Desde este enfoque, los núcleos estructurantes, y a la vez problemáticos, del republicanismo no son las razones o virtudes públicas sino las emociones que legitiman el sentirse personal y políticamente libre.

El argumento se desarrolla en tres momentos. En primer lugar, se comparan las posiciones de Hannah Arendt y Judith Shklar respecto de la libertad. Se ha tendido a asociar a la acción política en Arendt con la libertad positiva y al liberalismo del miedo de Shklar con la libertad negativa. No obstante, sus respectivas concepciones de la libertad no sólo tensionan la tipología de Isaiah Berlin sino que también cuestionan la rígida frontera que establecieron los filósofos neo-republicanos entre la libertad liberal entendida como no interferencia, y la republicana, asociada al rechazo de la dominación. Luego, se analiza el uso que cada una de estas autoras hace del miedo como pasión política. En este marco, se recupera la distinción entre miedo y terror, que Corey Robin retoma de Thomas Hobbes en su libro *El miedo. Historia de una idea política*. Según Robin (2009: 190),

el terror total de Arendt y el miedo a la crueldad de Shklar diluyen el temor político en ansiedad social y despotismo psicológico. Sin embargo, para ambas autoras hay miedos que legitiman órdenes políticos pluralistas, en donde rige el imperio de la ley, la igualdad política, la tolerancia, y no hay abuso de poder por parte de la autoridad pública. Y uno de esos miedos prudentes es el temor a perder la libertad en manos del despotismo. Finalmente, se abordan las implicancias de las reflexiones de Arendt y Shklar sobre la libertad y el miedo para la tradición republicana y las democracias liberales contemporáneas.

Por razones de economía textual, en los siguientes apartados se trabajará con un corpus acotado de la producción de cada autora. En el caso de Arendt, se relevaron los usos de la libertad y el miedo en *Los orígenes del totalitarismo* [1951], *Sobre la revolución* [1963] y, en menor medida, en *Nosotros los refugiados* [1943], *A casa a dormir* [1975] y *Eichmann en Jerusalén* [1963]. Para Shklar se priorizó como corpus el primer y segundo capítulo de su texto *Freedom and Independence. A study of the political ideas of Hegel Phenomenology of Mind* [1976], *Montesquieu* [1986], *The Liberalism of fear* [1989] y alguna referencia tangencial a la conferencia *American Citizenship: The Quest for Inclusion*, dictada el 1 y el 2 de mayo de 1989.

Los caminos de la libertad política

Para Isaiah Berlin¹ (1969: 131) existen dos conceptos de libertad. Por un lado, está la libertad negativa, entendida como libertad de (*liberty from*), comúnmente conocida como no interferencia, y, por otro, la libertad positiva, que es la libertad para (*liberty to*), generalmente vinculada a la participación política. Si bien Berlin es quien formula esta tipología, la misma está inspirada en autores liberales como Benjamin Constant, John Stuart Mill y Tocqueville (1969: 160-5). Al excluir a Thomas Hobbes de la tradición liberal, el autor de *Cuatro ensayos sobre la libertad* termina desconociendo que su definición que da de la libertad negativa está prácticamente calcada del capítulo XXI de *Leviatán*: “Libertad significa propiamente hablando, la ausencia de oposición (por oposición significo impedimentos externos

¹ Sobre Berlin sus concepciones de la libertad, su relación con Constant y otros teóricos y filósofos políticos de la modernidad ver Abdo Ferez (2021).

al movimiento)” (Hobbes, 1992: 171).

Ni Arendt ni Shklar rechazan totalmente o adoptan sin cuestionamientos la conceptualización de Berlin. Sin embargo, ambas autoras toman distancia respecto de tres dimensiones claves del planteo del filósofo inglés de origen ruso.

Primero, Berlin (1969: 139), como Hobbes (1998: 139) en el ya mencionado capítulo 21 de *Leviatán*, entienden a *liberty* y *freedom* como sinónimos. En *Los orígenes del totalitarismo* predomina el uso de sustantivos y adjetivos de cuya raíz es “free” para referirse tanto a personas como regímenes políticos libres. Sin embargo, cuando escribe *Sobre la revolución* Hannah Arendt (1965: 22-33) hace de la diferencia conceptual entre *freedom* y *liberty* el centro de su preocupación teórica fundamental: distinguir la participación en los asuntos públicos que significa la constitución de una república del acto negativo que implica liberarse de la opresión (Pitkin, 1988: 524). Así pues, *freedom* es libertad positiva y republicana por antonomasia y *liberty* es libertad negativa y liberal. En el libro sobre *Montesquieu*, Shklar (1987: 86-7) emplea el término *liberty* para hablar de la libertad política y *freedom* para la libertad individual. En *Freedom and Independence* (Shklar, 1976: 29, 43-7), escrito más de diez años antes, se usa *freedom* para referirse a la libertad política, propia de una comunidad de hombres libres, y *liberty* para la libertad del individuo moderno como agente espiritual independiente.

Segundo, a diferencia de Hobbes (1992: 268-9) para quien solamente los republicanos rabiosos confunden ser libre con la no sujeción política (Skinner, 2010: 97, 103, 107, 145), Berlin (1969: 21-3) sostiene que los conceptos de libertad negativa y positiva son igualmente políticos. Esta caracterización se contrapone totalmente con lo que afirma Hannah Arendt (2014: 359), en el capítulo sexto de *Sobre la Revolución* “la libertad política en su acepción más amplia significa participar en el gobierno o no significa nada”. Más de un siglo antes, en *La Democracia en América* Tocqueville (1996: 476) advirtió que la libertad personal iba a desaparecer si quienes vivían en las modernas democracias no se comprometían con la vida política de su comunidad. Hannah Arendt (2014: 188) corrobora este juicio al sostener que la feliz pasión por la participación política del pueblo estadounidense se ancla en la tradición política republicana que valora, protege y, a

la vez, mantiene independientes a las esferas privadas y públicas (Lloyd, 1995: 38; Ruiz, 2021: 105-8).

Tercero, para Berlin la libertad positiva está ligada a la pertenencia a una comunidad política y a la idea del autogobierno, pero en términos estrictos:

El sentido positivo de la palabra libertad deriva del deseo de parte del individuo de ser su propio amo. Yo deseo que mi vida y decisiones dependan de mí, y no de fuerzas externas del tipo que sean. Yo deseo ser un instrumento de mí mismo y no de la acción o voluntad de otros hombres. Yo quiero ser un sujeto y no un objeto; ser movido por razones, por propósitos conscientes, que son míos y no por causas que me afectan (Berlin, 1969: 131).²

En esta definición, la libertad positiva remite a la autonomía, valor supremo para filósofos modernos como Rousseau y Kant. Lamentablemente, quienes defienden esta concepción de la libertad tienden a subordinar el yo empírico a sujetos colectivos como la nación, la clase, el Estado en tanto motores verdaderos de la acción humana. En “Liberalismo del miedo” (1989a) Judith Shklar coincide con Isaiah Berlin, en su rechazo a asociar a la tradición liberal con un *summum bonum* como la felicidad o el progreso humano. El republicanismo del bien común y la virtud ha tenido efectos negativos en la política moderna y no merece ser vindicado (Hess, 2018: 214-5). Sin embargo, para Shklar la libertad moderna no es exclusivamente ni preferentemente negativa. “El liberalismo inspirado por estas consideraciones sí se asemeja a la libertad negativa de Isaiah Berlin, pero no es exactamente lo mismo” (1989a: 28).

La libertad arendtiana: la felicidad pública de vivir sin otro obstáculo que leyes moderadas

¿Cómo entiende Hannah Arendt la libertad? En el primer capítulo de *Sobre la revolución* se afirma que la libertad política es antigua y griega, y que en la Modernidad sólo existe libertad de movimiento:

A un nivel más erudito, podemos considerar esta desaparición del “gusto por la libertad política” como la retirada del individuo a una “esfera

² Traducción propia.

íntima de la consciencia donde encuentra la “única región apropiada para la libertad humana”; desde esta región, como desde una fortaleza derrumbada, el individuo, habiendo predominado sobre el ciudadano, “se defenderá entonces contra una sociedad” que, a su vez, “predomina sobre la individualidad (Arendt, 2014: 223-4).

La libertad política, en su sentido más elevado, es libertad para la acción y solo es posible entre iguales, en espacios limitados, en espacios que su admirado John Adams calificaba de apariencias (Arendt, 2014: 456-7). El pesimismo arendtiano respecto del derrotero de la Modernidad se completa con la convicción de que hay más libertades políticas donde no hubo revoluciones en el siglo XX, e incluso más todavía en aquellos países donde fueron derrotadas (Arendt, 2014: 182-3). Así pues, Arendt no sólo se apropia de la distinción de Berlin y Constant entre dos tipos de libertad sino también invierte la valoración positiva que tenían estos dos liberales respecto de la concepción negativa. Sin embargo, el planteo de Arendt es más sutil de lo que parece a simple vista.

Por un lado, Arendt no desestima la importancia de la libertad negativa. En el capítulo 13 de la última parte de *Los Orígenes del Totalitarismo* se afirma que “la grandeza, pero también la perplejidad de las leyes en las sociedades libres estriba en que dicen lo que uno no debe hacer pero no lo que se debe hacer” (Arendt, 2020: 625). En un texto de 1943, “Nosotros los refugiados”, se destaca el siguiente pasaje: “el suicidio es la última y suprema garantía de la libertad humana: no siendo libres para crear nuestras vidas y el mundo en que vivimos, lo somos, no obstante, para tirar nuestra vida por la borda y abandonar este mundo” (Arendt, 2005: 6). Pero Arendt no se limita a esta reflexión casi existencial sobre la libertad humana, desde una perspectiva muy moderna, por no decir casi contemporánea. Hasta hace muy poco tiempo el suicidio no era interpretado como un acto de libertad de los individuos. El suicidio solo era admitido en una comunidad como expresión de un compromiso público. Al final de *Sobre la revolución*, se destaca que la libertad de la política, es decir, la decisión de autoexcluirse de la vida política, es una de las libertades negativas más importantes, que los griegos y romanos desconocían (Arendt, 2014: 463). Por ende, las libertades negativas no sólo son valiosas y necesarias en un gobierno moderado, sino que también resultan más políticas de lo

que la propia Arendt (2014: 146) estaba dispuesta a reconocer al principio del libro, en donde rinde homenaje a la única revolución que, a su juicio, pudo fundar la libertad y establecer instituciones duraderas sin rebasar el marco del derecho. Así pues, Arendt ofrece una vía de escape al dualismo maniqueo entre una libertad individual, asociada con el silencio de la ley, y una libertad política que requiere una dimensión comunitaria.

Por otro, a lo largo de *Sobre la revolución*, la libertad se liga con la independencia: “la libertad solo puede llegar a quienes tienen sus necesidades satisfechas; también es cierto que nunca la lograrán quienes están resueltos a vivir de acuerdo con sus deseos” (Arendt, 2014: 222). La libertad es lo contrario a la esclavitud. Quien es libre es amo de sí mismo: no está dominado ni por otros seres humanos, ni por las exigencias de los procesos biológicos del cuerpo, ni por las pasiones, emociones pasivas y desenfrenadas que llevan a perder el control de sí. La libertad es más acción que voluntad y, según Montesquieu, “el poder natural de hacer o no hacer lo que nos proponemos” (Arendt, 2014: 241-2). Así pues, desde esta concepción, el poder no es ni algo que se posee ni un instrumento de dominación, sino algo que acontece cuando obramos en común y con la fortaleza que se deriva de lo que nos prometemos mutuamente (Arendt, 2014: 353). Según Alexander Hamilton (2010:1), la revolución que dio origen a los Estados Unidos republicanos demostró que “las sociedades humanas son capaces [...] de establecer un buen gobierno a partir de la reflexión y la elección”.³ A Arendt le gustaba particularmente esta frase del primer secretario del tesoro de los Estados Unidos, porque evidencia que la república es una asociación humana, creada libremente por sus integrantes con el principal objeto de disfrutar de la felicidad pública. Esta última es la versión más acabada de la libertad política de los seres humanos. Doscientos años después de la gesta revolucionaria de los padres fundadores, en 1975, evaluando los efectos de la crisis de la república en los EE.UU Arendt concluye que “La grandeza de esta república ha sido dar cuenta, en aras de la libertad, de lo mejor y lo peor que hay en el hombre” (Arendt, 2007: 251).

³ Esta frase está extraída del primer artículo de *El Federalista*. Traducción propia.

A lo largo de este análisis se pueden identificar algunos de los elementos que se suelen destacar cuando se califica a Hannah Arendt de republicana. Su interpretación de la revolución que dio lugar a la república moderna de los EE.UU desplaza del centro de la escena al liberalismo y al marxismo. Si bien esta novedad no se destacó en las primeras recepciones de *Sobre la Revolución* que enfatizan la falta de rigor historiográfico de su autora, pasa a ser un lugar común cuando en el *Momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica* J.G. A. Pocock hace explícita su deuda con Arendt (Siegelberg, 2013: 11; Rusca, 2018: 7-10). Pero Arendt no se queda con la reivindicación de la *vita activa* conceptualizada por Aristóteles, como sí lo hace Pocock. Su apuesta es más tocquevilliana: ¿cómo una república moderna puede conciliar las aspiraciones individualistas de su ciudadanía con una institucionalidad estable que preserve y reactive el espíritu de la revolución que le dio origen? Es en este marco que tiene que comprenderse la importancia que se le da al autogobierno, la deliberación, la participación y la asociación, como rasgos definitorios de la libertad republicana.

Ahora bien, la concepción de la libertad de Hannah Arendt no puede ser encorsetada en la antinomia negativa vs. positiva de Berlin. ¿Se trata de una libertad sinónimo de la no dominación tal y como la conceptualiza el neo-republicanismo? Se va a responder este interrogante una vez que concluya la reposición de los usos de la libertad que se pueden identificar en tres textos de Judith Shklar: *Freedom and Independence*, su libro sobre Montesquieu, y su ensayo sobre el liberalismo del miedo.

Sklar y una libertad liberal apoyada en los pilares republicanos de la independencia y la institucionalidad

¿Qué es la libertad (*liberty*) para Judith Shklar ?

De acuerdo con Montesquieu no es independencia hacer solo lo que a uno le plazca, sino más bien la condición que hace a la gente sentir que su propia persona y su propiedad están seguras (...) Libertad (*freedom*) es el resultado de un conjunto de acuerdos políticos que protegen al pueblo contra las inclinaciones opresivas de los gobernantes y en última

instancia, de la agresión mutua. (Shklar, 1987: 86).⁴

Así pues, Shklar parecería coincidir con el concepto negativo de Berlin: ser libre se asocia tanto a la no interferencia como a la seguridad. Cuando recorre el pensamiento político de Hegel y Montesquieu, Judith Shklar problematiza este abordaje de la libertad política y enriquece su reconstrucción de la tradición liberal.

En primer lugar, a partir de su interpretación de Montesquieu, Shklar concluye que la libertad política (*liberty*) radica en que cada parte del gobierno debe estar libre de la dominación de la otra. Este tipo de libertad es diferente de la libertad personal, que se denomina *freedom*. Por ende, los gobiernos constitucionales son los únicos que tienen a la libertad por objetivo y su moderación no es producto del temperamento de quienes gobiernan sino de la institucionalidad. Dentro de estas instituciones, la más esencial es un poder judicial independiente. Para Montesquieu, los gobiernos modernos, si son no despóticos como la monarquía inglesa de su tiempo, dan libertad en el plano moral: se puede hacer lo que la ley no prohíbe, e incluso ser ambicioso políticamente dentro de los límites del pluralismo partidario y el estado de derecho. Aunque la virtud del ciudadano y la moralidad del cristiano hayan sido suplantadas por el interés personal y el comercio, en el mundo moderno no debería haber lugar para la esclavitud (Shklar, 1987: 94-105).

Luego, si bien el liberalismo es una doctrina política cuya finalidad es proteger la libertad personal, esta última implica, además de la no interferencia, la protección de los más débiles del abuso de los poderosos (Shklar, 1989a: 27). Montesquieu es un pensador liberal por antonomasia gracias a su concepción del derecho penal, claramente anti-punitivo y garantista. La libertad del individuo, según esta doctrina, depende absolutamente del grado de extensión de la ley penal y del tipo de castigos que infringe (Shklar, 1987: 89). Este es un punto de importancia que separa a Shklar de Berlin. La interferencia en sí misma no es el problema y la arbitrariedad, sí. Pero esta última no se reduce al abuso de poder por parte de la autoridad pública. Shklar focaliza la mirada en las víctimas, en particular

⁴ Traducción propia.

los actos crueles que emanan del poder político, pero también de la desigualdad socioeconómica (De la Nuez, 2017: 89, 93). Esta última tiene un efecto pernicioso sobre la independencia y la igualdad política, especialmente en lo que respecta al ejercicio del voto, argumento que desarrolla en su conferencia "American Citizenship: The Quest for Inclusion" (1989b: 387-90, 397, 435-9).

Finalmente, a través de Hegel y Rousseau⁵ Shklar aborda la relación entre libertad e independencia, que es tan psicológica como política, ya que no se puede ser independiente, como creía el autor de *Confesiones*, en la más pura soledad. Por ello, la libertad es el estado de pensamiento individual y colectivo que se caracteriza por la ausencia de tensión entre las aspiraciones de la política y las creencias y deseos individuales (Shklar, 1976: 81). Esta concepción de libertad no es menos compatible con el mundo moderno que con la antigüedad, donde los amos dependían de los esclavos para satisfacer sus necesidades y vivían en autonomía pacífica, pero sin libertad (Shklar, 1976: 60-72). Para Shklar la libertad es un sentimiento de independencia, inseparable de la autonomía del yo, que Berlin interpreta como la versión moderna y filosófica de la libertad positiva.

La concepción hegeliana de la libertad, tal y como es presentada en *Freedom and Independence* implica el no depender de otros, es decir la no dominación. Ciertamente se puede pensar a la no dependencia como autonomía o soberanía de sí, compatible con la dominación política en términos modernos, y por tanto más afín con el liberalismo que con el republicanismo. Sin embargo, en la interpretación que realiza Shklar de la libertad hegeliana esta última es lo contrario de la esclavitud, y, en ese sentido, se articula la concepción republicana de la no dominación.

Según Ashenden y Hess (2018: 210, 217) la recepción positiva de los trabajos de Skinner y la defensa de la libertad amenazada por la violencia y la crueldad dan cuenta de elementos republicanos en el liberalismo de Shklar. Sin embargo, para la autora de *Liberalismo del miedo*, Hegel podría ser un nostálgico de la antigüedad griega, pero estaba lejos tanto del republicanismo rousseauiano como de la utópica república de las letras de los románticos alemanes (Shklar, 1976: 73-5). El error de

⁵ En 1969, escribe su primer libro sobre un autor individual y se lo dedica a Rousseau: *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*.

Hegel, en el que, según Shklar, Montesquieu no cae, es no haber evaluado los costos psicológicos de esta libertad colectiva y de cuánto esta última le debía a la existencia de esclavos gracias los cuales los amos ciudadanos eran libres (Shklar, 1976: 93). Para Judith Shklar el republicanismo antiguo, pero también el moderno, como lo demuestra la política sureña en los Estados Unidos, preserva sus valores más preciados (sensibilidad por el bien común, virtud cívica, generosidad, honor), porque su estructura social está definida por la infranqueable separación entre quienes son libres y quienes no lo son (Shklar, 1991: 11).⁶ Desde su concepción el republicanismo es elitista y anti-igualitario, y por ello, Shklar se mantiene a prudente distancia de esta tradición política.

La libertad inclasificable de Hannah Arendt y Judith Shklar

El neo-republicanismo es una corriente filosófica y de la historiografía política e intelectual que destaca la importancia de las instituciones y virtudes republicanas en las revoluciones atlánticas modernas y en la política contemporánea. Si bien no hay homogeneidad en los planteos de quienes son identificados con esta tradición de pensamiento, hay un principio que los une. La libertad republicana, entendida como no dominación, es distinta, y superior, de la libertad positiva, asociada con la participación política en las sociedades políticas antiguas, y de la negativa, característica del individualismo liberal moderno. Dos de las figuras representativas del neo-republicanismo, tanto para quienes lo defienden como para quienes lo critican son Philip Pettit y Quentin Skinner.

En la introducción de *Republicanism, una teoría de la libertad y el gobierno* (AÑO), Pettit sostiene que quien está en una posición de dominación, es decir, está bajo la sujeción de un poder arbitrario, no es libre. Se trata de una definición de libertad por la negativa –libertad es no dominación– pero que no responde a la concepción negativo liberal sino a otra tradición de la historia del pensamiento político que nace en la Roma antigua, se renueva en el humanismo cívico y revive en

⁶ Se podría usar a Montesquieu en contra de Shklar y recordarle que el honor es un principio de las aristocracias y no de las repúblicas. Pero es cierto que el republicanismo elitista y antipopular apela al honor como criterio de distinción como recuerda Eduardo Rinesi (2021: 231-2) en su análisis político de *Julio César*, y *Coriolano*, tragedias de William Shakespeare.

el contexto de las guerras civiles inglesas del s. XVII y la independencia de los EE.UU: el republicanismo.

La historia del pensamiento republicano es reconstruida por Pettit con una pretensión normativa: encontrar la mejor versión de la libertad política. Pettit cree que la libertad republicana es superadora tanto de la libertad negativa liberal como de la positiva. Este tipo de libertad es propia una tradición que, aunque el autor de *Republicanism* la denomina populista, tiene poco en común con lo que se entiende con este concepto en la ciencia política contemporánea (Morán, 2021). Para Pettit (2010: 7, 19, 85, 18, 30, 125, 252-3) los dos ejemplos más paradigmáticos de autores populistas, que confunden la libertad con la participación política, son Hannah Arendt y Jean Jacques Rousseau.⁷ Shklar es caracterizada por Pettit como una liberal que reconoce que es bueno sentirse libre, sin explicar cómo esto último implica algo distinto de la ausencia de toda interferencia. El argumento principal de Pettit es demostrar que la libertad republicana, aun siendo diferente de la liberal, no debe confundirse con la reivindicación populista del autogobierno imposible en las sociedades contemporáneas.

A pesar de Pettit (2010:5, 2006: 258, 278-319), tanto Arendt como Shklar se muestran proclives a pensar la libertad como una relación social intersubjetiva en la cual quienes integran el cuerpo político se relacionan como iguales y comparten la conciencia de que nadie tiene el poder arbitrario de interferir sobre la vida de los demás. Incluso la “liberal” Shklar acepta algunas interferencias del poder político a la hora de garantizar el derecho humano a ganarse la vida, coincidiendo con las reformas republicanas que plantea el autor de *Una Teoría de la libertad* para mejorar la calidad de las democracias contemporáneas. Arendt, por su parte, advierte que por importante que sea la cuestión social, la política, entendida como la acción en el espacio público, no puede estar subordinada a ningún comité de expertos por benévolo que esta sea. Justamente Pettit (2010: 238-40, 278) cree que este tipo de

⁷ Para un excelente análisis de las limitaciones de esta caracterización de Pettit y de otras interpretaciones de la libertad en Arendt por parte de autores que se identifican con la tradición republicana ver Hunziker y Smola (2022: 80-3). En ese mismo artículo se aborda la relación entre Arendt, el populismo y lo popular desde una perspectiva superadora del planteo de Pettit.

instancias son útiles para reducir el grado de arbitrariedad y mejorar la eficiencia en la toma de decisiones en las democracias liberales contemporáneas.

Quentin Skinner comparte la asimilación entre la libertad republicana y la no dominación, pero con un matiz que lo distingue de Pettit. Lo que caracteriza a la libertad republicana es la inexistencia de sujeción arbitraria. Por ello, una *civitas* es libre cuando no está sometida a ningún poder exterior (soberanía) y cuando su ciudadanía se autogobierna (Skinner, 2010: 67-71). A su vez, Skinner (1990: 320-2) considera que es un error del liberalismo haber hecho propia la definición cinética de la libertad de Hobbes.

Para ser libre no alcanza con estar exento de la interferencia de otros cuerpos físicos, políticos o de las leyes que regulan la vida en común. Cualquier poder que se yergue por encima de la colectividad ciudadana y de las instituciones a través de las cuales la república se gobierna es un peligro tanto para la libertad política (*libertas*) como para la libertad personal (*securitas*). Hobbes era muy inteligente: desató el nudo gordiano que unía la independencia personal con la no sujeción política a un poder despótico (Skinner, 2010: 145). Los liberales que defienden su versión edulcorada de la libertad como no interferencia no se dan cuenta de que es políticamente irrelevante e insuficientemente negativa como para protegerlos de los abusos de los magistrados y de la crueldad de los conciudadanos.

Para Skinner (1990: 240-44) el republicanismo, en su versión maquiaveliana, es la única tradición política que compatibiliza la *securitas* y la *libertas*. Por una parte, es imposible tener libertad personal por fuera de una comunidad política libre. Por la otra, la libertad política no sólo se refiere a la autosuficiencia respecto del exterior sino también al tipo de régimen político que predomina internamente. Más allá de los reparos de Shklar con el republicanismo en general y con Nicolás Maquiavelo, en particular, su liberalismo parte del supuesto de que sólo una sociedad política no despótica protege ante la crueldad y permite independencia en acción y pensamiento. Si bien Arendt (2014: 61-4) podría coincidir en la articulación necesaria entre *securitas* y *libertas* en una constitución republicana, no es el conflicto entre humores sociales el aspecto que más le ha interesado del planteo de Maquiavelo sino la relación entre virtudes y *virtù* necesarias para fundar una

comunidad política (*stato*). A su vez, la libertad arendtiana no reniega, como Skinner, de la no interferencia, sino que la reivindica en los momentos de desesperación, cuando elegir la muerte es un acto de libertad ante un mundo que se ha vuelto invivible (Arendt, 2014: 61-64).

En síntesis, a partir del relevamiento de algunos de los usos de la libertad en un *corpus* de textos de Hannah Arendt y Judith Shklar, se puede concluir que la distinción entre libertad negativa, positiva o neo republicana resultan insuficiente para clasificar sus planteos. Para ambas la libertad es poder, no en el sentido de dominación, sino porque la ley y la justicia surgen del actuar juntos. La libertad remite a la física del movimiento y a la acción en un sentido fenomenológico. La libertad es un sentimiento que, aunque sea íntimo y personal, sólo se experimenta dentro de un régimen político que lo cobije y promueva. Y aunque a Shklar le disguste la expresión arendtiana, la autora de *Sobre la revolución* no se equivoca cuando asimila la libertad en todas sus facetas con la felicidad pública.

Políticas del miedo

El argumento principal del libro de Corey Robin (2009: 15-17), *El miedo. Historia de una idea política*, es que el miedo es una emoción política mientras que el terror y el temor individual no lo son. El miedo es una emoción política, cuando se relaciona con pérdida del bienestar colectivo e implica una intimidación de la integridad de las personas por parte del gobierno o grupos con poder de coaccionar a los demás. El miedo político emana de la sociedad, y afecta incluso a los que tienen por función social atemorizar a otros. Un miedo es político porque las autoridades públicas enseñan qué y cómo se debe temer. Un miedo es político cuando surge del conflicto entre sociedades (miedo horizontal) o al interior de una comunidad política dividida entre dominantes y dominados (miedo vertical). El terror es antipolítico, ya que destruye toda forma de la vida en común. Y el temor individual (por ejemplo, el miedo a los insectos o viajar en tren) es privado y psicológico.

A lo largo de su extenso libro Robin reconstruye la historia de la idea de miedo en la política moderna. Hannah Arendt y Judith Shklar son dos protagonistas de su relato, aunque ninguna de las dos parece comprender la politicidad del miedo.

A pesar de las diferencias entre *Los orígenes del totalitarismo* y *Eichmann en Jerusalén* respecto del mal, que deja de ser radical para volverse banal; la caracterización de los victimarios que ya no son ideólogos y se transforman en arribistas, o la indefensión de las víctimas, hay una constante en el abordaje arendtiano del fenómeno totalitario (Robin, 2009:191, 212, 222, 228, 239). El rasgo distintivo de los totalitarismos es el horror que aterroriza. Según Robin, Arendt y Shklar confunden al miedo con el terror al que conceptualizan como una mezcla de la ansiedad que caracteriza a las sociedades liberales analizadas por Tocqueville y el pánico generado por el despotismo tal y como lo describe Montesquieu. La autora de *Liberalismo del miedo*, al enfatizar el carácter universal de la reacción mental y física frente a la violencia desplaza al terror –al que insiste en llamar miedo– de la esfera de la política y de la moral y lo lleva al terreno de la vida privada de los individuos (Robin, 2009: 273-85).

Si Robin está en lo cierto y Hannah Arendt y Judith Shklar son teóricas del terror que destruye el mundo en común y del temor privado que se desentiende de la esfera pública ¿por qué ambas siguen refiriéndose al “miedo” y sus efectos políticos? Para responder a este interrogante vamos a analizar algunos ejemplos del uso del miedo como pasión política, identificados en el corpus seleccionado de Arendt y Shklar.

Entre el terror totalitario y el miedo prudente de los padres fundadores de la república estadounidense

Al comienzo de la primera parte de *Los orígenes del totalitarismo* se afirma que:

Una diferencia fundamental entre las modernas dictaduras y todas las otras tiranías del pasado es que el terror no es ya usado como medio para exterminar y asustar opositores, pero como un instrumento para gobernar masas de gente que son perfectamente obedientes. El terror tal y como lo conocemos golpea sin ninguna provocación preliminar, sus víctimas son inocentes, incluso desde el punto de vista del perpetrador (Arendt, 2020: 69).

Para Arendt, lo que define al terror no es el sadismo del perpetrador, ya que, por momentos parecería funcionar como una fuerza natural (o sobrenatural) ajena

al control humano. El terror totalitario no sirve como guía de conducta, porque elige a sus víctimas sin referencias a sus acciones (Arendt, 2020: 627). La principal consecuencia del totalitarismo es el aislamiento social, la dilución de la pluralidad y la singularidad, es decir, la destrucción de la política.

Ahora bien, extrañamente el terror arendtiano comparte algunos rasgos comunes con el miedo político tal y como es definido en *El miedo. Historia de una idea política*.

Primero, los gobernantes que aparecen en *Los orígenes del totalitarismo* de Arendt, totalitarios o no, asumen como parte de su función enseñar a qué temer. Para hacer esto último se sirven de ficciones que, aunque sean mentiras, están vinculadas con la verdad (Arendt, 2020: 489). La diferencia radica en que el totalitarismo horroriza por la crueldad ilimitada del miedo que infunde, que es terrorífico no solamente por su violencia sino porque funciona de acuerdo con una ley del movimiento. Este movimiento no se detiene ante nada y parece indiferente de lo que se le opone (Arendt, 2020: 623). El totalitarismo es la negación de la libertad individual, porque no respeta fronteras entre leyes y hombres como cualquier otra forma opresiva del poder político. Pero el totalitarismo se distingue de las tiranías y despotismos de antaño, ya que destruye toda forma de ley y no deja espacio para el movimiento.

Segundo, a pesar de este carácter impersonal de la ley del movimiento, la ola totalitaria se desplaza de manera diferente según el régimen político del que se trate. Esto último afecta al grado de horror que puede infundir. Dentro de un Estado de Derecho, los movimientos totalitarios están limitados; en cambio, cuando controlan el poder, la ley y las fronteras que ella establece, dejan de existir. Otras formas de gobierno que se sirvieron políticamente del terror, como el comité de salud pública establecido por Robespierre durante la etapa jacobina de la revolución francesa, no fueron totalitarias, puesto que su uso no era indiscriminado (Arendt, 2014: 155). Por consiguiente, es posible diferenciar a los regímenes políticos según el rol que el miedo desempeña en cada uno de ellos.

Tercero, el miedo, tanto en sus versiones terroríficas, como no tanto, no distingue entre víctimas y victimarios. Nadie, ni siquiera los ejecutores están libres

de miedo. Según el relato de Arendt (2012: 75-7), hasta Adolf Eichmann, ese ser jactancioso, carente de toda empatía, incapaz de pensar, perfecto idealista y arribista, que solo hablaba lenguaje burocrático, experimentaba miedo, bajo la forma de ansiedad, frente al movimiento incesante del totalitarismo.

El terror total y el terror revolucionario no son los únicos miedos de los que se ocupa Arendt. Los Padres Fundadores de la República en Estados Unidos, esos ejemplares pensadores y políticos modernos que pudieron apreciar el gusto de la acción y la libertad políticas, también temían. Por un lado, estos prohombres temían el poder excesivo del gobierno y eran conscientes de que los miedos políticos emanan de la sociedad. Y en ese rasgo radica su peligrosidad (Arendt, 2014: 236). Por el otro, casi como si hubieran sido tocquevillianos *avant la lettre*, estos míticos héroes del republicanismo moderno temían que la sociabilidad democrática engendre una nueva forma de despotismo. La mayor amenaza provenía de “la inestabilidad básica de un gobierno desprovisto de espíritu público y gobernado por ‘pasiones’ unánimes” (Arendt, 2014: 373). Es posible inferir que, para Arendt, el miedo de los fundadores de la república de los Estados Unidos, a diferencia del terror totalitario, es una emoción con temporalidad-futuro pasada, que da cierto grado de previsibilidad a la vida en común que, de otro modo, es totalmente incierta. Se trata de un miedo político, que se siente en una sociedad que es la contracara del totalitarismo: la república democrático liberal.

Los miedos personales y la política

Por más que Robin insista en calificar a Shklar como una liberal del “terror” en el corpus relevado esa palabra aparece una sola vez. En *Freedom and Independence*, analizando a la Ilustración, se afirma que “El Terror cubre con un velo la inherente conducta de una sociedad donde uno debe afirmarse o ser aplastado” (Shklar, 1976: 47). El uso de las mayúsculas haría pensar que se está pensando en el Terror jacobino.

El miedo, además de aparecer recurrentemente en el ensayo “Liberalismo del miedo” que lo incluye en el título, está presente en los libros que Shklar escribió sobre Hegel y Montesquieu. En *Freedom and Independence*, hay una referencia

específica al miedo a la verdad (Shklar, 1976:5) y también se analiza el miedo mortal del esclavo al amo. Ese es un miedo total que le enseña autodisciplina y control de sí mismo. El trabajo y el miedo dan al esclavo consciencia de sí. Cuando Shklar se adentra en el pensamiento político de Montesquieu (Shklar, 1987:41) también distingue a los miedos según el objeto del miedo, quienes lo perciben y cómo se relacionan entre sí. Hay miedos asociados a la religión, pero también el vínculo entre hombres y mujeres está atravesado por el miedo.

Sin embargo, la impronta más importante del autor de *El espíritu de las leyes* en el liberalismo de Judith Shklar radica en su análisis del miedo político que, si bien puede estar presente en otros regímenes, es un mucho más predominante, dañino y cruel en los despotismos. En ese contexto, la vida ya no merece ser vivida. Por ello, como ejemplifican los suicidios de Roxana en *Cartas Persas* y de los refugiados, víctimas del horror totalitario, en ocasiones extremas la muerte deja de ser una pérdida para transformarse en un acto de libertad. Ahora bien, al ser el miedo (*crainte* o *fear*) una pasión tiránica, una reacción psicológica incontrolable, es más propia de un régimen político despótico (Shklar, 1987: 84). Tanto para Montesquieu como para Shklar (1987: 69), no hay nada peor que las políticas del miedo de un gobierno sin límites ni ley.

Robin acierta cuando señala que tanto Shklar (1989a: 26, 36) como Montesquieu enfatizan el rol del poder político como generador de miedo: se teme al gobierno porque su potencialidad de hacer daño es mucho mayor al concentrar el poder militar. Pero, aunque Shklar hizo del poder político una de las principales fuentes del miedo, sabía que este último estaba en todas partes. Para corroborarlo le bastaba con mirar a las víctimas que en sus ojos muestran el temor hasta por el miedo que sienten (Shklar, 1989a: 29, 37). Como los vicios, hay miedos ordinarios, que se dan en la vida cotidiana y que en cierto sentido nos protegen ante el peligro (Shklar, 1989a: 21-31).

Sin embargo, no son estos miedos, que podrían calificarse como “sanos”, los que preocupan a Shklar, sino aquellos que nos paralizan porque sabemos que existe la posibilidad de ser mutilados o asesinados. Y esta experiencia extrema, a título individual, es mucho más radical cuando pensamos políticamente, porque ya no nos

preocupamos solamente por nosotros, sino por nuestros conciudadanos. Y, entonces, ya no tenemos una comunidad política, sino una sociedad llena de gente con miedo. Después de este derrotero por las reflexiones teórico-políticas de Judith Shklar es hora de responder el siguiente interrogante: ¿Qué es el miedo?

Del miedo se puede decir sin calificación que es universal como es fisiológico. Es mental tanto como una reacción física, y es común tanto entre los animales como entre los seres humanos. Estar vivo es temer, y muchas veces esto es ventajoso para nosotros, ya que estar alertas frecuentemente nos preserva del peligro. Pero el miedo al que le tenemos miedo es el que infringido por otros nos mate o nos mutile, no el miedo sano que simplemente nos advierte cómo evitar el dolor. (...) El miedo sistemático es la condición que hace la libertad imposible y se fundamenta en la expectativa de crueldad institucionalizada y nada más (Shklar: 1989: 29).

Republicanismo con miedo

No hay en Arendt una definición del miedo o el terror que enfatice los efectos psicofísicos del cuerpo que es afectado por esta pasión, como sí se puede observar en Shklar. Sin embargo, ambas teóricas políticas destacan los efectos disruptivos de esta pasión tanto a nivel individual como social. Frente a un movimiento sin límites como el terror total o la crueldad desenfrenada, el yo y el nosotros desaparecen y son reemplazados por una multitud anónima de seres obedientes que, aunque compartan un mismo espacio físico, están igualmente aislados que aterrorizados (Shklar, 1989a: 29). El individuo no sólo es sacrificado por la masa, la pluralidad desaparece y con ella cualquier esperanza o memoria de la política (Arendt, 2020: 465).

Judith Shklar encontró en el liberalismo del miedo una forma de despertar a la tradición liberal de su dogmatismo económico y racionalista que se refleja en el desinterés de esta corriente de pensamiento político por las emociones. Hannah Arendt es una pensadora política que entiende al republicanismo no a partir de las razones que los definen sino de las emociones que lo atraviesan y constituyen, como el amor, el odio, y sin lugar a dudas, el miedo (Mattei, 2021). Todas las repúblicas, antiguas, modernas, aristocráticas, populares, liberales, democráticas, o con el

adjetivo que se prefiera compartir el miedo a perder la libertad política. Hannah Arendt y Judith Shklar reconocen que ninguna forma política, por más republicana y liberal que sea, está exenta de miedo. El problema radica en el grado o la intensidad, y, sobre todo, en el efecto que esta emoción tiene en la libertad tanto pública como personal.

Reflexiones finales: El legado de Arendt y Shklar para la democracia liberal contemporánea

Hannah Arendt fue una figura pública, a veces lo disfrutaba, a veces le resultaba un límite para su libertad personal del pensar. Judith Shklar, que se autodefinía como un *bookworm*⁸, no logró, al menos en vida, que su producción fuera tan conocida como los textos de Arendt fuera de las fronteras del campo académico. Más allá de las coincidencias y diferencias biográficas no es fácil resistir la tentación de relatar sus vidas como paralelas. Shklar hizo tan explícitas sus críticas o correcciones a la filosofía política de Hannah Arendt, porque necesitaba alejarse de su sombra para hacerse oír como pensadora política. El problema de este afán de distinción es que la autora de *Liberalismo del miedo* no fue una buena lectora de *Sobre la revolución*. Shklar fue incapaz de comprender la profundidad teórica y política de uno de los más bellos homenajes que se hizo a las repúblicas modernas, amantes de la libertad política y temerosas de perderla.

A pesar de sus diferencias a la hora de interpretar el legado del republicanismo de los padres fundadores en la vida política de los EE.UU, las trayectorias intelectuales de Hannah Arendt y Judith Shklar muestran que, si la teoría política no quiere volverse irrelevante, tiene que estar abierta a “la manifestación del viento del pensar [...] en los raros momentos en que ha alcanzado un punto crítico, puede prevenir catástrofes” (Arendt, 2002: 215).

Para Hannah Arendt, la libertad es poder. Este último no es sinónimo de dominación, sino de acción. La libertad política es sinónimo de felicidad pública, y la república es la forma política que mejor la cobija y hace florecer. La libertad también

⁸ La traducción literal sería “gusano de libro”, pero quizás la expresión más ajustada en español sea “ratón de biblioteca”.

se asocia al espacio y al movimiento sin obstáculos ni coacciones. Por tanto, la libertad no es individual o colectiva, sino ambas cosas a la vez.

Para Shklar, la libertad, entendida más como autonomía que como rechazo a la dominación o la interferencia arbitraria, permite superar la tensión entre las creencias personales y las aspiraciones políticas. A su vez, la mayor amenaza a la libertad es la injusticia y el peor rostro de esta última se observa cuando la crueldad sistemática del poder político se enseña con el sufrimiento de sus víctimas.

Así pues, ni Arendt es la adalid de la libertad positiva ni Shklar se limita a reivindicar la libertad negativa. Ambas acuerdan con la sinonimia entre la libertad y la no dominación, y no disocian la libertad personal de la política. Sin embargo, no son neo-republicanas a la manera de Pettit o Skinner, porque al abordar la libertad política no pretenden sustituir la dicotomía de Berlin por una trilogía igualmente maniquea: libertad negativa liberal, libertad positiva populista y libertad republicana como sinónimo de la no dominación.

Para Arendt, el miedo en grado sumo, es decir el terror totalitario, suprime la pluralidad y, con ella, no solamente la política sino también todo tipo de libertad. Sin embargo, el miedo a la pérdida de la libertad en las repúblicas no tiene la misma connotación negativa. Este miedo prudente protege de la opresión del poder político y del despotismo de las pasiones unánimes.

Judith Shklar considera al miedo una pasión tiránica pero también políticamente útil. No hay nada peor que una sociedad de temerosos que viven con miedo a morir o a ser mutilados. No obstante, el miedo nos hace estar alerta frente al abuso del poder, por ello es sano y puede ser el principio negativo universal que justifica al liberalismo político.

Arendt y Shklar distinguen a los miedos según el tipo de regímenes políticos en el que viven quienes los generan y experimentan. Las democracias modernas, herederas del republicanismo liberal moderno, no están exentas de miedos políticos. Y entre ellos hay un miedo sano que deben preservar si no quieren perecer: el temor a la pérdida de la libertad.

En el prólogo a la edición española de *El liberalismo del miedo*, Axel Honneth (2018) califica a Hannah Arendt como una republicana liberal por su interés por la

libertad política, mientras que describe a Judith Shklar como una social-liberal preocupada por el sufrimiento del mayor número.⁹ Ashenden y Hess (2016: 13, 2018), por su parte, sostienen que, aunque el discurso de Shklar contiene algunos tópicos republicanos, su liberalismo realista la aleja de la nostalgia arendtiana por los comienzos de la vida pública republicana.

Sin embargo, los argumentos presentados en los anteriores apartados del artículo sobre los usos de la libertad y el miedo demuestran que, si bien estas caracterizaciones no son totalmente erróneas o falaces, son reduccionistas. Lo que es más importante aún, afirmar que Arendt es una republicana nostálgica del pasado (greco romano o de los comienzos de la república en EE.UU) y Shklar una liberal – del miedo o a secas– resulta insuficiente para responder a la pregunta que todavía interpela a la Teoría Política: ¿qué esperanzas hay para la libertad y la política en una democracia liberal, que incluso en su versión procedimentalista, está en crisis?

La versión minimalista de la democracia liberal asimila a este régimen político con un juego entre cuyas reglas básicas se destacan las siguientes: las decisiones colectivas se toman por mayoría numérica; ninguna decisión debe limitar los derechos de las minorías, especialmente el de convertirse potencialmente en una mayoría; todos los votos tienen el mismo peso, y se puede elegir libremente entre opciones diferentes que compiten entre sí (Bobbio, 1999: 381). Gran parte de las críticas a esta definición mínima de democracia se han centrado en sus déficits sustantivos: no es lo suficientemente participativa, a la ciudadanía le falta compromiso cívico y ni siquiera garantiza la igualdad de oportunidades.

Pero, a partir del recorrido previo por las conceptualizaciones de la libertad y el miedo de Hannah Arendt y Judith Shklar, se pueden visibilizar otros problemas. Los procedimientos demoliberales son bienes en sí mismos. Cuando dejan de funcionar se los valora como un tesoro perdido, pero también por sus efectos: dan espacio para las libertades y moderan el miedo. Sin embargo, es poco realista, como sostiene la Teoría de la Democracia hegemónica en la Ciencia Política, suponer que

⁹ Según de la Nuez (2017:82) Shklar no se asume como socialdemócrata, tradición política con la que Honneth la vincula. Sin embargo, su preocupación por la cuestión social la distingue no sólo de Arendt sino también del neoliberalismo.

las instituciones se auto-legitiman y que una vez establecidas funcionan con exactitud como un reloj diseñado a la perfección. Arendt nos recuerda que las libertades no se institucionalizan de una vez y para siempre. Incluso cuando hay buenos comienzos, hay que refundar lo fundado para que sigan en vigor. Shklar, por su parte, defiende la idea que es necesaria una política de la ley (Ashenden y Hess, 2016: 20). Y esta última encuentra en las emociones y en el pluralismo dos pilares tanto conceptuales como políticos.

Como en su momento hicieron Baruch Spinoza y Thomas Hobbes, Hannah Arendt aborda el miedo a partir de su relación con la esperanza. De hecho, al final del ensayo “A casa a dormir”, escrito en ocasión del bicentenario de la Independencia de los Estados Unidos, se afirma que la política es: “este aspecto de la realidad, que no puede ser anticipado ni por la esperanza ni por el miedo, lo que celebramos cuando nos sonrío la diosa Fortuna y que maldecimos cuando la desgracia nos golpea” (Arendt, 2007: 240). Lectora apasionada de Ralph Waldo Emerson, Shklar (1991: 10) creía que la política estadounidense se dividía históricamente entre los partidos de la esperanza y la memoria. Y, en el momento definitivo, con su liberalismo sin *summum bonum* pareció haber optado por el segundo. Sin embargo, la propuesta de una democracia sin miedo que incluye, además de a quienes están en riesgo permanente de sufrir la violencia coercitiva del poder político, a las víctimas del mercado para quienes reivindica la independencia que da el trabajo y la identidad pública que otorga el ejercicio pleno de la ciudadanía política, deja tras de sí un halo de esperanza. La vida personal coexiste con miedos sanos que nos protegen en las interacciones cotidianas y la política se sirve del miedo a perder la vida o la libertad para legitimar el ordenamiento y la regulación del mundo común. Pero lo que no se puede admitir en una sociedad democrática son miedos que vedan el acceso al espacio público sólo a algunos cuerpos (Ahmed 2015: 113, 115, 130). Una política republicano liberal del miedo, en la más democrática de sus acepciones, tiene que enseñar a dejar de temer a cuerpos distintos de los que se acostumbran a amar. La sola presencia de un cuerpo otro distinto al propio no es una amenaza, pero hay buenas razones para tener miedo a los cuerpos naturales o artificiales lastiman nuestros cuerpos, dañan nuestra autonomía y nuestra

Gabriela Rodríguez Rial

El republicanismo entre la libertad y el miedo. Un contrapunto entre Hannah Arendt y Judith Nisse Shklar.

independencia, restringen nuestro movimiento, o nuestra capacidad de actuar, es decir, impiden el ejercicio de nuestra libertad. Quizás a su pesar, Judith Shklar se dio cuenta de que Hannah Arendt tenía razón cuando sentía que la política, ese encuentro de seres plurales que enciende, de manera inesperada y sorprendente, la chispa de la libertad, acontece entre la esperanza, la memoria y el miedo.

Bibliografía

Abdo, Ferez, C. (2021). *Libertad*. Universidad Nacional de General Sarmiento.

Ahmed, S. (2015). La política cultural de las emociones. Universidad Autónoma de México.

Arendt, H. (1996). *La condición humana*. Paidós.

Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. Paidós.

Arendt, H. (2005). Nosotros los refugiados, En Arendt, H. *Una revisión de la historia de la cuestión judía y otros ensayos*. Paidós.

Arendt, H. (2006). *Diario filosófico. Notas y apéndices*. Herder.

Arendt, H. (2007). A casa y a dormir. En Arendt, H. *Responsabilidad y juicio*. Paidós

Arendt, H. (2012). *Eichmann en Jerusalén*. Lumen

Arendt, H. (2014). *Sobre la revolución*. Alianza Editorial.

Arendt, H. (2020). *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza Editorial.

Ashenden, A, y Hess, A. (2016). Totalitarianism and justice: Hannah Arendt's and Judith N. Shklar's political reflections in historical and theoretical perspective. *Economy and Society*, 45, 3-4, 505-29.

Ashenden, A. y Hess, A. (2018). Republican Elements in the Liberalism of

Gabriela Rodríguez Rial

El republicanismo entre la libertad y el miedo. Un contrapunto entre Hannah Arendt y Judith Nisse Shklar.

Fear. *Zeitschrift für Politische Theorie, Heft, 2*, 209–221. Bajohr, H. (2021). Arendt Corrections: Judith Shklar's Critique of Hannah Arendt. *Arendt Studies*, 5, 87–119.

Berlin, I. (1969). *Four Essays on Liberty*. Oxford University Press.

De la Nuez, P. (2017). Miedo, injusticia y libertad en el pensamiento político de J. Shklar. *Revista de Teoría Política*, (7), 72–94.

Forti, S. (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Cátedra.

Haskins, C. H. (1989). A Life of Learning. Judith N. Shklar. *ACLS Occasional paper*, (9).

Hess, A. (2014). *The Political Theory of Judith N. Shklar. Exile from Exile*. Pacgrave Macmillan.

Hobbes, T. (1992). *Leviatán o la materia y forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica.

Honneth, A. (2018). "Prólogo" en Shklar, J. *Liberalismo del miedo*. Herder.

Hunziker, P. (2017). *Filosofía, política y platonismo. Una investigación sobre la lectura arendtiana de Kant*. Prometeo

Hunziker, P, Smola, J. (2022). Participación política y libertad del pueblo: apuntes para pensar el republicanismo arendtiano en las disputas del presente. *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política*, 11(1), 79-88.

Lloyd, M. (1995). In Tocqueville's Shadow: Hannah Arendt's Liberal Republicanism. *The Review of Politics*, 57 (1), 31-58.

Mattei, E. (2021). Republicanismos apasionados: de la Italia Renacentista a la fundación de los Estados Unidos. En Marey, M (ed.) *Teorías de la república y prácticas republicanas*, (pp.255-279). Herder

Gabriela Rodríguez Rial

El republicanismo entre la libertad y el miedo. Un contrapunto entre Hannah Arendt y Judith Nisse Shklar.

Morán, S. (2021). El populismo o los populismos. Actualidad y particularidades del concepto en América Latina. *América Latina hoy*, 87, 29-44.

Petit, P. (2006). *Una teoría de la Libertad*. Losada.

Petit, P. (2010). *Republicanism. A Theory of Freedom and government*. Oxford University Press.

Pitkin, F. H. (1988). Are Freedom and Liberty Twins? *Political Theory*, 16 (4), 523-552.

Rinesi, E. (2021). *¡Qué cosa, la cosa pública! Apuntes shakespereanos para una república popular*. UBU Ediciones.

Robin, C. (2009). *El miedo. Historia de una idea política*. Fondo de Cultura Económica.

Rosenblum, N. L. (1989). *Liberalism and the moral life*. Harvard University Press.

Ruiz Sanjuán, C. (2021). El republicanismo de Hannah Arendt y la recuperación del espacio político. En Villacañas J. L. y Garrido, A. (eds.) *Republicanism, Nacionalismo y Populismo como formas de la política contemporánea*. DADO ediciones.

Rusca, C. (agosto de 2018). *A la sombra de los republicanismos en flor: lecturas de Sobre la revolución*. VI Jornadas Internacionales Hannah Arendt. Conflicto, discurso y política: A 60 años de La condición humana. Centro de Investigaciones en Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata.

Shklar, J. (1969). *Men and Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory*. Cambridge University Press.

Shklar, J. (1975). *Hannah Arendt's Triumph*. The New Republic.

Gabriela Rodríguez Rial

El republicanismo entre la libertad y el miedo. Un contrapunto entre Hannah Arendt y Judith Nisse Shklar.

Shklar, J. (1976). *Freedom and independence. A Study of the Political Ideas of Hegel's Phenomenology Mind*. Cambridge University Press.

Shklar, J. (1984). *Ordinary Vices*. Cambridge, Harvard University Press.

Shklar, J. (1987). *Montesquieu*. Oxford University Press.

Shklar, J. (1989a). The Liberalism of Fear. En Nancy Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life. Edited by Nancy Rosenblum* (pp. 21-38). Harvard University Press.

Shklar, J. (1989b). *American Citizenship: The Quest for Inclusion*. The University of Utah.

Shklar, J. (1991). *Redeeming American Political Theory*. American Political Science Review. 85(1), pp. 1-15.

Shklar, J. (1998). Hannah Arendt as Pariah. En *Political Thought and Political Thinkers* (pp. 362-376). The University of Chicago Press.

Siegelberg, M. L. (2013). Things fall apart: J. G. A. Pocock, Hannah Arendt, and the politics of time. *Modern Intellectual History*, 10 (01), 109–134.

Skinner, Q. (1990). La idea de libertad negativa perspectivas filosóficas e históricas. En Rorty, R., Schneewind, J. B. y Skinner, Q. (comps.), *La Filosofía en la historia. Ensayos de la historiografía de la filosofía* (pp. 227-259). Paidós.

Skinner, Q (2010). *Hobbes y el republicanismo*. Universidad Nacional de Quilmes.