

# Del poder pastoral al poder sin pastores. Hacia una mirada republicana de la política *From pastoral power to power without shepherds. Towards a republican view of politics*

Sergio Ortiz Leroux\*

## Resumen

En el presente ensayo, el autor sostiene la hipótesis de que el *factum* de la figura metafórica e histórica del poder pastoral puede ser *minimizado* si se recurre a una mirada *republicana* que coloque *entre* el pastor y las ovejas el problema central que le da *sentido* a la política: el de la *libertad*. En particular, considera que desde la lectura republicana de filósofos políticos como Hannah Arendt y Philip Pettit es posible recuperar sentidos alternativos de las nociones de *podery libertad* que no pongan acento en el tema de la servidumbre y el sustento paternal de los siervos –como sucede con el poder pastoral–, sino en el asunto de la libertad política de los ciudadanos y sus necesarias precondiciones sociales.

**Palabras clave:** Poder, poder pastoral, republicanismo, política, libertad.

## Abstract

In this article the author present the hypothesis that the *factum* from the “pastoral power” metaphor may be *played down* by means of looking at it from a *republican* view. The idea is to place *freedom* –the central problem that gives *meaning* to politics– *between* shepherd and flock (*i.e.* the serfs). He think that after reading the works of political philosophers such as Hannah Arendt and Philip Pettit from a republican perspective, it is possible to recover alternative meanings of concepts like *power* and *freedom*. That is, meanings that do not stress the “serfdom” and “paternal sustenance” from serfs –as it is the case with pastoral power– but rather the political freedom of citizens, as well as the social preconditions to achieve it.

**Key words:** Power, Pastoral Power, Republicanism, Politics, Freedom

## Introducción

 Puede instituirse una sociedad política moderna sin pastores ni rebaños? ¿Pueden reunirse las ovejas en un rebaño sin que medie la figura protectora del pastor? ¿Pueden salir las ovejas a pastar al bosque sin el cuidado del mejor pastor? Es más, ¿puede el pastor dejar de velar por sus

*Recibido:* 9 de julio, 2018. *Aceptado:* 20 de marzo, 2019.

\* Doctor en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede México. Profesor investigador de la Academia de Ciencia Política y Administración Urbana de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I. Líneas de investigación: Republicanismo y teoría de la democracia. Correo electrónico: ortizleroux@hotmail.com

indefensas ovejas y entregarse a los brazos de *Morfeo* sin tener el menor remordimiento de conciencia? El poder pastoral es, ciertamente, una de las figuras más antiguas, sofisticadas y seductoras de la tecnología del poder. El secreto de su afrodisíaco poder de seducción radica en la promesa de protección y seguridad absolutas que ofrece a sus múltiples feligreses. “Para qué preocuparse y ocuparse de los riesgos y contingencias de una vida que en apariencia no merece ser vivida, si siempre habrá alguien que se preocupará y ocupará de nosotras”, parecen rezar las inocentes y perezosas ovejitas.

Sin embargo, el embrujo de la *servidumbre*,<sup>1</sup> como suele suceder con todos los asuntos humanos importantes, no es eterno ni tampoco resulta irreversible. En ciertos momentos de la historia, en efecto, puede volver a reactivarse una forma singular de deseo antiguo, cuya fuerza, sentido e intensidad es irreductible al encantamiento de la *servidumbre*: el deseo de libertad. En esos casos, el poder de seducción del poder pastoral se ve inmunizado o, si se prefiere, neutralizado, ya que un grupo valiente de ovejas del rebaño puede elegir libremente renunciar al cuidado del pastor y salir por su propia voluntad a pastar al bosque sin pedirle permiso a nadie. Nada más ajeno a la legitimidad del pastor que la libertad de sus ovejas.

En el presente ensayo sostendremos la hipótesis, a manera de argumento normativo, que el *factum* de la figura metafórica e histórica del poder pastoral puede ser *minimizado* (y eventualmente erradicado) si se recurre a un discurso *republicano* que coloque *entre* la relación del pastor y las ovejas el problema central que le da *sentido* y *horizonte* a la política: el de la *libertad*. En particular, creemos que desde la mirada republicana de autores contemporáneos como la filósofa alemana Hannah Arendt y el politólogo y filósofo irlandés Philip Pettit, es posible recuperar sentidos eventualmente alternativos de las nociones de *poder* y *libertad* que no pongan acento en el tema de la *servidumbre* y el sustento paternal de los siervos –como sucede con el poder pastoral–, sino en el asunto de la libertad política de los ciudadanos y sus necesarias precondiciones sociales.

Para llevar a buen puerto esta conjetura intelectual, después de una breve introducción, en el primer apartado estudiaremos la metáfora del “poder pastoral” en el marco de las teorías contemporáneas sobre el poder, en general, y del concepto de poder como estrategia y agente productor de subjetividad en Michel Foucault, en particular. En el segundo apartado contrastaremos la concepción republicana de poder como convocatoria pública de Hannah Arendt con la metáfora foucaultiana del poder pastoral y analizaremos brevemente una de las formas históricas por excelencia de

<sup>1</sup> La imagen de la *servidumbre* no es mía sino la retomo de Etienne de la Boétie, quien en su famoso *Discurso de la servidumbre voluntaria* ([1576], 1986) hace una apasionada defensa de la libertad como negación, precisamente, de cualquier forma de *servidumbre*.

materialización del poder pastoral: la sociedad totalitaria. En el tercer apartado, emplearemos la noción republicana de libertad como no dominación (o no interferencia arbitraria) sostenida por Philip Pettit para corregir, primero, la idea de libertad implícita en la teoría arendtiana del poder y para poner en tela de juicio, segundo, algunos supuestos de la metáfora del poder pastoral. En el apartado final –y a manera de conclusión– pasaremos lista a nuestros principales argumentos y sopesaremos los costos (“prisioneros intelectuales”) de transitar de una concepción pastoral del poder a una concepción republicana del poder y de la libertad como la defendida, respectivamente, por pensadores como Arendt y Pettit.

## I. El poder como metáfora pastoral

La metáfora del “poder pastoral” no es gratuita ni fortuita. Tampoco surge de una suerte de generación espontánea inscrita en el código genético de la naturaleza. Se inscribe, por el contrario, en el contexto de un proyecto de investigación de *largo aliento* que el filósofo francés Michel Foucault desarrolló con objeto de descifrar, entre otras cosas, las redes ocultas que impiden acceder al significado profundo de la noción de poder.<sup>2</sup> Para Foucault, el poder es un encuentro y desencuentro de desplazamientos y *estrategias*: estrategias de dominación *versus* estrategias de resistencia. El poder, en consecuencia, no puede ser representado como una sustancia que se sedimenta de forma definitiva e inapelable en algún lugar específico; no hay “algo”, “cosa” o “sustancia” que pueda llamarse poder. Tampoco el poder

<sup>2</sup> La obra de Michel Foucault ha sido clasificada de diferentes maneras. Terán (1982: 13) divide su obra en dos grandes arcos teóricos. El primero se extiende desde *Enfermedad mental y personalidad* (1954), pero especialmente desde la *Historia de la locura en la época clásica* (1961), hasta *Las palabras y las cosas* (1965), incluyendo *El nacimiento de la clínica* (1963). En 1969 y 1970, Foucault reflexiona, en parte autocríticamente, sobre aquella primera producción, en un par de textos metodológicos y programáticos: *La arqueología del saber* y *El orden del discurso*. A partir de estos textos se inaugura un doble movimiento teórico, que se consume, pero también se modifica, en torno a una práctica y a un artículo. La práctica consiste en la participación en el Grupo de Información sobre Prisiones (GIP) y el artículo es “Nietzsche, la genealogía, la historia” (1971), luego incluido en la *Microfísica del poder*. Este segundo periodo teórico produce un libro fundamental: *Vigilar y castigar* (1975), y el primero de los seis volúmenes anunciados en la *Historia de la sexualidad* (1976), así como diversos artículos e intervenciones polémicas. Arturo Santillana Andraca (1999: 543), por su parte, clasifica la obra de Foucault en tres proyectos críticos u horizontes teóricos desde los cuales se intenta comprender el sentido de la modernidad: a) un primer proyecto epistémico-arqueológico, que dará la pauta para estudiar la modernidad desde su constitución arqueológico-discursiva; b) un segundo proyecto genealógico-político, donde las relaciones de poder y los juegos de verdad serán el centro de la reflexión; c) un tercer proyecto ético-subjetivo, en el cual la crítica a la modernidad se sitúa en la relación existente entre los sujetos y un determinado *ethos*.

puede ser visualizado como un consenso racional, una renuncia de la libertad colectiva o una forma de concentración de la soberanía estatal en una, algunas o muchas persona(s). El poder, por el contrario, sólo existe, en clave foucaultiana, en cuanto *acto*, en tanto relación, en el ejercicio de afectación de “unos” sobre “otros”, sean éstos o aquéllos minorías o mayorías, qué más da. La relación de poder se instaura en el ejercicio de un modo de actuación sobre las acciones eventuales o actuales, presentes o futuras de los sujetos, no directamente sobre éstos (Foucault, 1981; Guzmán Marín, 1999).

Esta definición de poder supone –como advertirá cualquier avezado en la teoría política moderna– una ruptura con algunas formas convencionales de comprender el poder, como son el liberalismo y el marxismo. Mientras el liberalismo pone acento, principalmente, en el *comportamiento* a la hora de tomar decisiones sobre problemas en torno a los cuales hay un conflicto observable de intereses subjetivos, entendidos como preferencias externas expresadas por una determinada política (Lukes, 1985: 10), el marxismo clásico asocia el poder con una forma de *dominación* de una clase social hacia otra (Terán, 1982: 38) que se materializa y legitima en el Estado.<sup>3</sup> Foucault no vincula el problema del poder con el simple conflicto entre preferencias diferentes o encontradas, ni con una forma de dominación o represión de la clase dominante, sino lo visualiza, ante todo, como un agente de *producción y reproducción* –no de represión–, un flujo que atraviesa todo el entramado social, que se inscribe en los procesos mismos de intersubjetividad y produce cosas, induce ciertos placeres, constituye formas de saber y produce regímenes discursivos.<sup>4</sup> Ese poder inaprensible materialmente mantiene, al mismo tiempo, una relación singular con la *verdad*. Ésta ya no se localiza fuera del poder: ni en su origen, ni en su circulación, ni tampoco en sus efectos. Por el contrario, la verdad se encuentra íntimamente relacionada con el poder, tanto en la tipificación de los enunciados que produce y que hace funcionar como verdaderos, como en los mecanismos e instancias que permiten la distinción entre enunciados falsos o verdaderos, justos o injustos, además de

<sup>3</sup> En el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848), Karl Marx sostiene que el poder político o Estado, hablando propiamente, “es el *poder organizado* de una clase para la opresión de otra” (2014: 337-338) (cursivas mías). Por eso, el Estado capitalista es, en pocas palabras, la dictadura de la burguesía y el futuro Estado socialista será, según Marx, la dictadura del proletariado. Una dictadura provisional y transitoria que erradicará los restos de la sociedad capitalista y sentará las bases de la futura sociedad comunista.

<sup>4</sup> En todo caso, la idea foucaultiana de poder como agente productor de hombres y cosas, objetividades y subjetividades, tiene mayores similitudes con el enfoque *radical* del poder desarrollado por Lukes (1985: 119-127), ya que ambos critican el carácter *behaviorista* del enfoque liberal, considerado como demasiado individualista, y ponen acento en los conflictos reales y potenciales, objetivos y subjetivos. Sin embargo, el enfoque de Foucault tiene un mayor alcance que el de Lukes, ya que no sólo se preocupa por los problemas y los conflictos reales y latentes, sino por la forma cómo éstos son producidos desde el orden del discurso y la verdad.

las técnicas y procedimientos que legitiman su producción (Guzmán Marín, 1999: 516). Esa verdad, por tanto, “está ligada circularmente a los sistemas de poder que la producen y la mantienen, y a los efectos de poder que induce y que la acompañan” (Foucault, 1991: 189).

En suma, la ecuación del poder remite a la *producción* de las cosas, de los hombres y de las verdades. Esa es la fórmula inevitable y omnipresente de un conjunto de dispositivos y diagramas de poder que penetran sigilosa pero efectivamente tanto esferas públicas del Estado y el mercado, como esferas privadas del cuerpo, el deseo y la subjetividad (Calveiro, 1999).

En este horizonte de capilaridades e intersubjetividades se inscribe, precisamente, la huella del poder pastoral. De raíz antigua, la modalidad pastoral del poder, que proviene del latín *pasto*,<sup>5</sup> representa una las primeras y, al mismo tiempo, más eficaces técnicas de poder orientadas hacia los individuos y destinadas a gobernarlos de manera continua y permanente. Su anclaje original fueron las sociedades orientales antiguas –Egipto, Asiria y Judea– donde el faraón, el monarca o en su caso Dios, respectivamente, asumían el papel de pastores de sus pueblos. Pero su estela de influencia alcanza a modernos y contemporáneos Estados y sociedades. Caso paradigmático, por cierto, son la Grecia y la Roma antiguas, donde la metáfora del rebaño no aparece por ninguna parte en sus grandes textos filosófico-políticos.<sup>6</sup>

Cuatro temas típicos distinguen al poder pastoral en los textos hebraicos de la Antigüedad:

- a) El pastor ejerce el poder sobre un *rebaño* más que sobre un *espacio* o *territorio* determinados. En el caso de los hebreos, la relación del Dios-pastor con su rebaño es original, ya que es Dios quien ofrece o quita una tierra a su rebaño.

<sup>5</sup> La palabra “pastor”, según el *Diccionario Etimológico de la Lengua Española*, proviene del latín *pastor*, compuesto del verbo *pascere* (apacentar, hacer pastar, llevar a pacer) y el sufijo *tor*, que indica agente, o sea, el que causa la acción. El verbo *pascere* se asocia con la raíz indoeuropea *\*pa* (comer, proteger), que estaría presente en pan.

<sup>6</sup> La metáfora del rebaño no aparece en los grandes textos filosófico-políticos griegos, porque el juzgar, el decidir o el elegir, en un sentido radical, se crearon en la Grecia antigua; y éste es, ni más ni menos, uno de los sentidos de la creación griega de la política y de la filosofía. En palabras del filósofo griego Cornelius Castoriadis: “En Grecia encontramos el primer ejemplo de una sociedad que delibera explícitamente sobre sus leyes y que modifica esas leyes. En otras partes, las leyes son heredadas de los antepasados o están dadas por los dioses o por el único Dios verdadero; pero esas leyes no son establecidas, es decir, no están creadas por hombres al cabo de una discusión colectiva sobre las leyes buenas y las leyes malas. Esta posición lleva a la pregunta que también tiene su origen en Grecia y que consiste en interrogar no sólo si esta ley es buena o es mala, sino en interrogar ¿qué significa que una ley sea buena o mala? En otras palabras, ¿qué es la justicia?” (Castoriadis, 1998: 114).

- b) El pastor *reúne, guía y conduce a su rebaño*. Lo que el pastor agrupa son individuos dispersos que se congregan a su llamado. Aunque basta con que el pastor desaparezca para que se disperse el rebaño; es decir, el rebaño existe por la presencia inmediata y la acción directa del pastor.
- c) La función del pastor es asegurar la *salvación de su rebaño*. No se trata solamente de redimirlos del peligro inminente, sino todo es cuestión de benevolencia constante, individualizada y final del pastor hacia el total de sus ovejas. Constante, porque el pastor atiende cotidianamente la sed y el hambre de su rebaño. Individualizada, porque el pastor vela porque todas las ovejas, sin excepción, se satisfagan y se salven. Y final, porque el pastor tiene la intención de llevar a su rebaño a apacentar o traerlo al redil.
- d) El *ejercicio del poder* es un *deber*, una forma de abnegación del pastor. Todo lo que hace el pastor, lo hace no sólo por el bien de su rebaño, sino por su bien personal. Es su preocupación principal. Mientras el rebaño duerme, él *vela*<sup>7</sup> (Foucault, 1989: 45-46).

En la literatura cristiana de los primeros siglos de nuestra era aparece una evolución significativa de la tecnología del poder denominada “pastoría”. En cuatro puntos se transforman los temas hebreos:

- a) En lo que toca a la *responsabilidad*, el pastor debe rendir cuentas no solamente de cada una de las ovejas, sino de todas sus acciones, de todo el mal o bien que son susceptibles de hacer, de todo lo que les sucede. Además, se concibe un intercambio y circulación compleja de pecados y de méritos.
- b) Por lo que corresponde a la sumisión o la obediencia, se concibe la relación entre el pastor y sus ovejas como una relación de *dependencia individual* y completa. La obediencia es una virtud, un fin en sí mismo que no es cuestionable.
- c) Aparece una forma de conocimiento particular y profunda entre el pastor y cada una sus ovejas. Este conocimiento, sustentado en el *examen de conciencia* y en la *dirección de conciencia*, tiene la virtud de individualizar hasta el extremo el poder, ya que el pastor no sólo sabe del estado general en que se encuentra el rebaño, sino también conoce a fondo el estado particular de cada oveja.

<sup>7</sup> La vigilia del pastor no es una de cualquier tipo. Demanda mucho del pastor. Demasiado. Exige que el pastor trabaje y haga gastos para alimentar a sus ovejas; reclama que el pastor preste atención a todas las ovejas, sin perder de vista a ninguna; requiere que el pastor llegue a conocer a su rebaño en conjunto e individualmente; requiere que el pastor no sólo conozca la localización de los buenos terrenos de pastoreo, sino también las leyes de las estaciones, el orden de las cosas y las necesidades de cada oveja en particular. El pastor lo es todo. Nada se le puede ni se le debe escapar (Foucault, 1989: 50).

- d) Todas estas técnicas de examen, confesión, dirección de conciencia y obediencia, tienen como objetivo central el conducir al individuo a una especie de *muerte cotidiana* e imperceptible en este mundo.

La racionalización del poder mediante el recurso de la tecnología política no sólo se dirige hacia los individuos, sino también alcanza al Estado moderno. Fue formulada, en particular, en dos cuerpos doctrinales distintos, pero a su vez complementarios: la razón de Estado y la teoría de la policía. La doctrina de la *razón de Estado* intentó definir en qué diferían los principios y los métodos del gobierno estatal, de la manera en que Dios gobernaba al mundo de los humanos o el padre a los miembros de su familia. La razón de Estado hace referencia a un arte o técnica de gobierno que implica habilidades, conocimientos y saberes concretos, precisos y medibles.<sup>8</sup> En cuanto a la *policía*, ésta define, a la manera del Hegel de la *Filosofía del Derecho*, la naturaleza de los objetos de la actividad racional del Estado, la naturaleza de los objetivos que persigue y la forma general de los mecanismos que emplea. A partir de uno de los primeros programas-utopías de Estado (*Monarchie Aristodémocratique*, 1611), compuesto por Turquet de Mayenn, Foucault (1989: 65-71) expone las características principales de la doctrina de policía.

- a) La “policía” aparece como una administración que, conjuntamente con el Ejército, la justicia y la hacienda, rige al Estado.
- b) La “policía” engloba todo. Hombres y cosas están analizados en sus relaciones: la coexistencia de los hombres en un territorio, sus relaciones de propiedad, lo que producen, lo que se intercambia en el mercado, la manera en que viven y la forma como mueren.
- c) ¿Cuáles son los objetivos que se persiguen? Son de dos categorías. Primero, la policía se encarga de todo aquello que tiene relación con la ornamentación, la forma y el esplendor de la ciudad. Segundo, su objetivo

<sup>8</sup> Foucault (1989: 61-64) señala varias características de la razón de Estado: a) la razón de Estado es considerada como un “arte” de gobernar los Estados, es decir, como cierta técnica que se rige por ciertas reglas que no sólo conciernen a las costumbres, sino también al conocimiento; b) la razón de Estado se opone al problema que plantea Maquiavelo: mientras todo el análisis del político y pensador florentino trata de definir lo que mantiene o refuerza el nexo entre el Príncipe y el Estado, la razón de Estado plantea el problema de su existencia misma y el de la naturaleza del Estado. El arte de gobernar no es reforzar el poder que puede ejercer un Príncipe sobre sus dominios, sino reforzar al Estado mismo; c) la razón de Estado debe ser precedida por la constitución de cierto tipo de saber: concreto, preciso y medido. Ese tipo de saber se conoce con el nombre de *estadística* o *aritmética* política. Como se observa, ninguno de estos atributos asocia a la razón de Estado con la violencia o lo arbitrario.

es desarrollar las relaciones de trabajo y de comercio, al mismo tiempo que la ayuda y la asistencia mutua.

En este contexto, la llamada *gubernamentalidad* viene a sellar, sostiene Foucault, el proceso moderno de racionalización política. Más allá de los fines específicos del soberano que Nicolás Maquiavelo inmortaliza en *El Príncipe* –i.e. conquistar o en su caso conservar el Principado–, el *arte de gobernar*,<sup>9</sup> que consiste en un conjunto de prácticas de gobierno orientadas a la recta disposición de las cosas y las gentes y de su cuidado para conducirlos a un fin conveniente, adquiere una nueva vuelta de tuerca con la emergencia del problema de la población, es decir, el conjunto de prácticas, instituciones y saberes cuyo blanco es el conjunto de la población (Foucault, 1988: 21-24; Terán, 1982: 40). De suerte que lo importante para la Modernidad no es tanto la “estatalización” de la sociedad cuanto la “gubernamentalización” del Estado, vale decir, el gobierno y cuidado de la población a fin de conducirla a un fin conveniente. En adelante, el arte de los gobernantes no estará dirigido exclusivamente a la conservación maquiavélica del Principado, sino estará encaminada de forma estratégica a velar por la conservación (natalidad y mortalidad), la salud, la educación y el bienestar de ese núcleo moderno llamado población.

## II. Del poder pastoral al poder como convocatoria pública en Hannah Arendt

El *republicanismo*<sup>10</sup> constituye uno de los esfuerzos más sistemáticos y originales de recuperar nociones centrales de la teoría política clásica

<sup>9</sup> El “arte de gobernar” hace alusión a un tipo de racionalidad política que es irreductible a la problemática del Príncipe y a su relación con el Principado del que es señor y patrón. Es en la literatura antimachiavélica donde se desarrolla la preocupación por esta forma de racionalización política que supone el saber hacer (Foucault, 1988: 11-12).

<sup>10</sup> Sobre el concepto de republicanismo existen diversas definiciones. Pettit (1999) destaca la concepción antitiránica –contraria a toda dominación– y la reivindicación de la libertad –ausencia de dominio en un Estado libre– del republicanismo. Gargarella (1999: 41-44) señala que el republicanismo busca asegurar la independencia de las personas, alentar la discusión pública en torno al bien común y defender y promover ciertos valores cívicos. Velasco Gómez (1995: 121), por su parte, asocia el republicanismo con una concepción de comunidad política fundada en la libertad y en la virtud cívica de los ciudadanos y en un marco legal e institucional que promueve dicha virtud. Al mismo tiempo, no todos los republicanismos son idénticos. El republicanismo clásico (por ejemplo, Maquiavelo, Harrington y Milton) pone acento principalmente en el tema de la virtud cívica de las personas, mientras el republicanismo moderno (por ejemplo, Montesquieu y los Federalistas norteamericanos) centra su atención en las virtudes institucionales del sistema (Rivero, 1998). Para una visión de conjunto del tema que nos ocupa, pueden consultarse las voces “república” de Sergio Ortiz Leroux (2017: 460-464) y “republicanismo” de Julieta Marcón (2017: 464-471).

y moderna, como libertad, como no dominación, equilibrio constitucional del poder, gobierno de la ley, participación y virtud cívica. Con raíces en la Antigüedad grecolatina,<sup>11</sup> la republicana es una corriente de pensamiento que ha vuelto a renacer a mediados y finales del siglo XX. Diversos historiadores y filósofos de la política han sido responsables de este peculiar renacimiento.<sup>12</sup> Entre ellos destaca la filósofa alemana de origen judío Hannah Arendt. En la prolífica y original obra teórica de esta autora, en efecto, podemos rastrear las huellas de un proyecto de comunidad política que vuelve a colocar a la *libertad* en el centro de la política: “A la pregunta por el *sentido de la política*, hay una respuesta tan sencilla y tan contundente en sí misma, que se diría que otras respuestas están totalmente de más. La respuesta es: el sentido de la política es la *libertad*” (Arendt, 1997: 61-62) (cursivas mías).

El republicanismo de Arendt constituye un antídoto inmejorable contra toda forma de poder que implique dominación y/o tutela de uno o algunos sobre otros. En clave *arendtiana*, la noción de *poder* nunca puede ser asociada con la dominación, sino tiene que estar relacionada con la *convocatoria*: “corresponde (éste) a la capacidad humana no sólo de actuar sino de *actuar en concierto*. El poder no es nunca propiedad de un individuo; pertenece al grupo y existe sólo mientras éste no se desintegra” (Arendt, 1970: 41) (cursivas mías). El poder, en consecuencia, siempre es el resultado concertado de las acciones de un grupo o colectivo humano. Cuando dentro de un grupo desaparece el poder, debido a la falta de consenso entre sus miembros o la aparición de diferencias insuperables entre ellos, la única manera de mantener la unidad de dicho grupo es la violencia. Poder y violencia no son conceptos similares, sino categorías distintas y eventualmente antagónicas. El primero depende de la relación *entre* los individuos; la segunda, *de* los instrumentos (Serrano, 1998: 114). El poder, por tanto, es una relación humana de orden sustantivo irreductible a cualquier carácter instrumental.

La noción *arendtiana* de poder contrasta frontalmente con los supuestos básicos de la metáfora *foucaultiana* de poder pastoral que revisamos más arriba. Arendt, por ejemplo, jamás sostendría que el “pastor ejerce el *poder*

---

<sup>11</sup> La tradición republicana remite a un conjunto de autores, tiempos y temas más o menos repetidos: el pensamiento clásico general (Sófocles, Aristóteles, Cicerón, Séneca) y la República romana en particular; el resurgimiento de la idea republicana en algunas ciudades-Estado de la Italia-renacentista; el republicanismo inglés que alcanza su máxima expresión en el modelo de la “Constitución mixta”; los años fundacionales del constitucionalismo americano; y parte del ideario propio de la Revolución francesa (Gargarella, 1999: 40; Dahl, 1992: 35-36).

<sup>12</sup> Dentro de la historia política, pienso en autores como Pocock y Skinner, entre otros; y en la filosofía política en autores como Pettit, Doménech, Gargarella y De Francisco y otros más.

sobre un rebaño”. Ejerce, en el mejor de los casos, *autoridad*<sup>13</sup> sobre sus ovejas, pero *nunca* el poder; ya que el poder, por definición, no puede ser propiedad de un individuo –sea éste un pastor, un faraón o un rey–, sino pertenece necesariamente al grupo –sea éste un rebaño de ovejas *rousso-nianas* o una manada de lobos *hobbesianos*. Y en el peor de los casos, el pastor ejerce violencia sobre el rebaño. Donde no hay grupo no existe poder, sino más bien hay violencia, fuerza o autoridad (Hilb, 2001).

Así también le resultaría extraña a la filosofía de Arendt la idea de que “el pastor reúne a individuos *dispersos* que se reúnen inmediatamente a su llamado” y bastaría con que “el pastor desaparezca para que se *disperse* el rebaño”. La *convocatoria*, en clave *arendtiana*, no puede ser fruto del llamado del pastor, aunque éste sea el mejor de su clase, sino es resultado de la intervención activa, compartida y necesariamente deliberada de las ovejas sobre su destino común. Las ovejas, por tanto, no se reúnen unas con otras, porque sin más les “chifle” el pastor, como hace el amo con su jauría de perros. Se reúnen, por el contrario, con el propósito de deliberar libre y voluntariamente sobre cuáles son los mejores pastizales para ir a pastar y cuál es la mejor hora para salir y regresar a casa. De igual manera, cuando el pastor desaparece, el rebaño no se dispersa, como sostiene la paternalista metáfora pastoral, sino permanece unido. ¿Cuál es el secreto de la permanencia del rebaño sin la mediación de los pastores? La clave es que al permanecer reunidas un grupo de aventureras y, sobre todo, *valientes* “ovejitas”,<sup>14</sup> aparece, en clave *arendtiana*, un espacio irreductible a la carnalidad del pastor y las ovejas. Ese espacio es, ni más ni menos, que el espacio de *la política*: “La política trata del estar juntos y los unos con los otros de los *diversos* (...) La política nace en el *Entre-los* hombres; por lo tanto, completamente fuera del hombre” (Arendt, 1997: 45-46) (cursivas de la autora). Ese espacio público, evanescente y contingente, siempre estará en riesgo de desaparecer, de evaporarse. Su permanencia, por tanto, está íntimamente ligada a la fundación de la *polis*:

El espacio público de la aventura y la gran empresa desaparece tan pronto todo ha acabado, el campamento se levanta y los “héroes” regresan a casa. Este espacio público sólo llega a ser político cuando se establece en una ciudad, cuando se

<sup>13</sup> La autoridad se distingue porque no necesita ni coerción ni persuasión, sino goza del reconocimiento indiscutido de aquellos a quienes se les exige obediencia. La autoridad no se gana mediante ningún tipo de coerción, sino a través del trabajo minucioso, tenaz y lúcido de legítimo convencimiento (Arendt, 1970: 42).

<sup>14</sup> El concepto de valentía no es gratuito, pues representa para Arendt la primera virtud política: “Sólo era libre quien estaba dispuesto a arriesgar la vida; no lo era y tenía un alma esclava quien se aferraba a la vida con un amor demasiado grande” (Arendt, 1997: 73).

liga a un sitio concreto que sobreviva tanto a las gestas memorables como a los nombres de sus autores. Esta ciudad (...) es la polis (Arendt, 1997: 74).

“La función del pastor es asegurar la salvación de su rebaño”, reza la metáfora pastoral. Salvación que se traduce en casa y sustento del hombre. Arendt toma distancia de esta benevolencia y abnegación del pastor. Para ella, el sentido de la política no se encuentra en la igualdad material de las ovejas, sino se localiza en la *libertad* de las mismas.<sup>15</sup> Es más, en clave *arendtiana*, la emergencia de la llamada “cuestión social” –entendida como aparición de la sociedad de masas y la “gubernamentalización” del Estado asociada, como vimos anteriormente, al gobierno de la población– ha terminado por eclipsar a la política<sup>16</sup> (Arendt, 1993; Gaytán, 2001; Maestre, 1997). Con el advenimiento de la sociedad de masas, la esfera de lo social alcanzó el punto desde el que abarcaba y controlaba a todos los miembros de una sociedad determinada. En adelante, los seres humanos se reconocían en la esfera social no por sus acciones y discursos políticos, sino por sus necesidades y conductas. El resultado de esta metamorfosis fue la sustitución de la acción libre y republicana por la conducta aprendida y de la valentía cívica por el conformismo social.

Para Arendt, en suma, la metáfora del poder pastoral no es más que una expresión discursiva de un tipo de *racionalización política*, cuyos efectos inevitables son la *individualización* y la *totalización*. Racionalización que, vale la pena volver a recordarlo, adquiere materialidad en la forma política moderna más acabada de tecnología pastoral: la *sociedad totalitaria*. En efecto, si el poder pastoral no solamente remite a una metáfora antigua, sino también hace referencia a una forma de sociedad histórica y moderna, entonces el proceso de *liberalización* y la lucha por la *libertad*<sup>17</sup> pasan necesariamente

<sup>15</sup> En esto difiere el republicanismo de Arendt de otros republicanismos. Gargarella (1999) y Doménech y Bertomeu (2004), por ejemplo, sostienen que la igualdad material es una condición de posibilidad de la propuesta republicana. Sobre este asunto, hablaremos en el próximo apartado.

<sup>16</sup> La diferencia básica que encuentra Arendt entre las revoluciones francesa y estadounidense, es su relación con lo que llama la “cuestión social”. Este término se refiere a las cuestiones que surgen en las actividades relacionadas con la supervivencia. La cuestión social remite a los problemas relacionados con la producción y distribución de los bienes que satisfacen las necesidades básicas del pueblo. Arendt afirma que la Revolución norteamericana no se propuso resolver la cuestión social; su fin fue la constitución de un espacio de libertad que permitiera a los ciudadanos participar en política. Por su parte, la Revolución francesa casi desde su inicio se desvía de su objetivo político, para plantear la búsqueda de una solución a los problemas de la cuestión social (Serrano, 1998: 171).

<sup>17</sup> El afán de liberación y el de libertad no coinciden necesariamente. La liberación, en tanto que es una lucha contra la necesidad, se encuentra ligada a la violencia y tiene un carácter instrumental. La libertad, por su parte, requiere del poder que surge de la reunión de

por cuestionar y atacar la racionalidad política de la sociedad totalitaria. Nadie mejor que la filósofa alemana para llevar a cabo semejante empresa intelectual. Nadie como ella para desentrañar los viejos misterios pastoriles de la nueva sociedad totalitaria.

En Arendt, el totalitarismo no es simplemente un ejemplar entre otros del despotismo oriental, la tiranía, el absolutismo o el autoritarismo, sino es una forma de dominación histórica radicalmente nueva. Este raro animal político, que adquirió visibilidad histórica en el nazismo alemán y el comunismo estalinista soviético de mediados del siglo XX, se distingue porque no solamente destruye las capacidades políticas del hombre aislándolo de la vida política, sino también tiende a erosionar los grupos e instituciones que forman la red de relaciones privadas del hombre, sacándolo del mundo y privándolo del yo. No conforme con lo anterior, esta forma de dominación totalizante e individualizada, sustentada en la totalización de lo privado y la individualización de lo público, acaba por *destruir*, según sostiene Lefort (2000: 136), las principales categorías del pensamiento occidental: política, público, ley, acción y palabra.<sup>18</sup>

La apuesta de la sociedad totalitaria es similar en muchos sentidos a la apuesta del poder pastoral. Ambas formas de dominación están orientadas hacia los individuos y destinadas a dirigirlos de manera continua y permanente. Ambas tecnologías del poder buscan, al mismo tiempo, proteger y salvar a su rebaño de eventuales enemigos internos o externos. Sólo que en las sociedades totalitarias del siglo XX ya no es el viejo y generoso *pastor* quien debe reunir, guiar, conducir, vigilar, salvar, velar, proteger, alimentar, conocer, examinar, escudriñar... al rebaño en general y a cada una de las ovejas en particular. El nuevo pastor moderno de las sociedades totalitarias es el *proletariado-partido-comité central-egócrata*, que cual santísima trinidad está en todas partes y a la vez en ninguna. Quizá la diferencia principal entre las figuras del pastor antiguo y el egócrata moderno (Solyenitzin *dixit*) radique

---

los hombres. La liberación es negativa, ya que elimina una dependencia que oprime a una sociedad. La libertad, en cambio, es básicamente positiva, pues es la capacidad de actuar entre y con los otros (Serrano, 1998: 166).

<sup>18</sup> Lefort (2000: 136-137) analiza el alcance destructor del totalitarismo en la obra de Arendt: "(Estos) referentes tuvieron que destruirse para llevar a cabo el proyecto de dominación total. En efecto, ¿cómo alguien podría sostener la idea de que la política lo invade todo? Si no hay frontera entre la política y lo que no es política, entonces la política misma desaparece (...) cuando se considera que la ley se materializa en el supuesto movimiento de la Historia, o en el movimiento de la vida, entonces se pierde la noción de una trascendencia de la ley (...) lo que se llama *acción* no es *acción* cuando no hay actores (...) lo que se llama 'palabra' deja de ser palabra cuando ésta ya no circula, cuando desaparece todo rastro de un diálogo y sólo uno, el amo, detenta el poder de decir".

en la aparente benevolencia del primero y en la transparente severidad del segundo. Auschwitz y el Gulag son pruebas históricas de la tragedia anterior.

### **III. Del poder como convocatoria pública a la libertad como no dominación en clave de Philip Pettit**

¿Qué lugar ocuparía el llamado “sustento del hombre” en el programa *arendtiano* del poder como convocatoria pública? Ninguno. Para Arendt, el sentido de la política no es ni puede ser la igualdad material, sino la libertad política de los ciudadanos. Esa es la gran diferencia, sostiene, entre la Revolución francesa y la Revolución americana, pues mientras la primera se propuso resolver la llamada “cuestión social”, la segunda se dirigió exclusivamente a constituir un espacio de libertad que permitiera a los ciudadanos participar en política. Pero cabría volver a formular la pregunta: ¿es posible la participación *libre* de *todos* los ciudadanos en la política sin la previa solución de la cuestión social? Arendt sostendría que sí. Su republicanismo no es democrático sino aristocrático. Sin embargo, me parece que la llamada cuestión social, es decir, el conjunto de problemas relacionados con la producción y distribución de los bienes que satisfacen las necesidades básicas del pueblo o, si se quiere, del conjunto de los ciudadanos, es una condición de posibilidad necesaria –pero ciertamente no suficiente– para garantizar la participación política *libre* de *todos* los ciudadanos –y no sólo una minoría– en la cosa pública. Sin bienes materiales previos que satisfagan las necesidades básicas de todos, la participación política de los ciudadanos más pobres en los asuntos de la política, por ejemplo, no sería plenamente libre sino que estaría condicionada o maniatada por mecanismos clientelares y corporativos. Estaría sujeta a formas de dominación francamente inaceptables. El republicanismo democrático de Philip Pettit sostiene una noción de libertad como no dominación contraria tanto a algunas premisas del republicanismo aristocrático *arendtiano* como a ciertos supuestos de la metáfora del poder pastoral. Se trata de una noción de libertad que no renuncia a hacerse cargo, en alguna medida, del conjunto de problemas que plantea la llamada cuestión social.

El ideal republicano de libertad como no dominación tiene su origen histórico en la República romana, donde la persona libre, el *liber*, era lo contrario al *servus*, el esclavo. Mientras el esclavo vivía a merced del amo, el libre era necesariamente un *civis*, un ciudadano. De manera que en la República romana lo que se contraponía a la libertad no era la “interferencia” ajena, sino la “esclavitud” o la “dominación”. Esta noción de libertad como ausencia de dominación, recuperada y desarrollada en nuestro tiempo, como hemos mencionado, por Pettit, está asociada de manera consistente con una *con-*

*cepción particular de la libertad* diferente, en cierta medida, de la libertad negativa moderna de matriz liberal.

La noción de “libertad como no dominación”, es decir, como “no interferencia arbitraria”, defendida por la doctrina republicana, es diferente a la noción de “libertad como no interferencia”, sustentada por el liberalismo. Mientras el liberalismo convencional sostiene que alguien es libre en la medida en que ningún hombre o mujer ni ningún grupo de personas interfieran en su actividad.<sup>19</sup> De tal manera, la libertad es el espacio en el que un individuo puede actuar sin ser obstaculizado por otros; el republicanismo afirma que no toda interferencia es necesariamente arbitraria por definición, ya que pueden existir interferencias justas, como, por ejemplo, el pago de impuestos en un genuino Estado democrático y de Derecho, que a la larga beneficien al contribuidor en términos del bien común.

Una interferencia es arbitraria y, por tanto, será sinónimo de dominación: “(...) en la medida en que esté controlada por el *arbitrum* –la voluntad o el juicio– de quien interfiere: en particular, en la medida en que este último no se vea forzado a atender a los intereses, y a las interpretaciones de esos intereses, de quienes padecen la interferencia” (Pettit, 1999: 350). Una persona es libre, entonces, en la medida en que nadie ocupe una posición de *dominus* en su vida: ni ningún déspota privado ni ninguna autoridad pública (Pettit, 2005: 43). Nadie puede tener un poder de *interferencia arbitrario* sobre sus asuntos.

Esta concepción de la libertad como no dominación es *socialmente exigente*, pues significa que la dependencia de la buena (o mala) voluntad de otro, como podría ser la figura del pastor, es contraria a la libertad. Puede suceder que la persona que domina, el llamado *dominus*, no tenga ningún problema en aceptar que el individuo dominado pueda hacer lo que a él o ella le venga en gana (es el caso, por ejemplo, del amo o el marido “buena onda” y permisivo con *su* esclavo o con *su* esposa); sin embargo, el propio hecho de la dependencia, de la simple posibilidad que tiene el *dominus* de ejercer una interferencia arbitraria, significa que la persona no es libre. Todo lo que haga o deje de hacer el dominado, lo hace con el permiso explícito o implícito del dominador.

Sin embargo, la noción republicana de libertad como no dominación no sólo es socialmente exigente, sino también es un ideal *políticamente responsable*, ya que presupone la existencia de un Estado que cumpla distintas obligaciones positivas para con la sociedad. El Estado republicano, en efecto,

<sup>19</sup> Thomas Hobbes, que no puede ser clasificado como un autor liberal, entiende la libertad en el *Leviatán* (1651) en clave liberal: “Por libertad se entiende, de acuerdo con el significado propio de la palabra, la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere” (Hobbes, 1994: 106).

es una forma institucional que asume fuertes responsabilidades políticas y sociales a fin de defender y promover la libertad como no dominación. En principio, la teoría republicana es defensora de ciertas modalidades acotadas de intervencionismo estatal. A diferencia de los mal llamados liberales “libertarios”, los republicanos no conciben la acción positiva del Estado como una afrenta intrínseca a la libertad de los individuos, sino como un recurso que, si está *convenientemente restringido y regulado*, puede garantizar la libertad (Pettit, 1999: 196).<sup>20</sup> Los críticos del intervencionismo del Estado, por ejemplo, consideran a los impuestos como un mal intrínseco o en su caso como un mal necesario, ya que en última instancia son una forma indeseable de interferencia estatal. Los defensores de la República, por el contrario, sostienen que los impuestos no son malos en sí mismos, ya que esta forma de interferencia es justa, pues puede ayudar a contrarrestar la dominación. Cuando un gobierno legítimo grava fiscalmente a la gente en el marco de un sistema jurídico ordenado, no necesariamente les domina, ya que esa interferencia no puede ser calificada de arbitraria.

Sin embargo, los deberes y responsabilidades del Estado republicano no se agotan en sus mecanismos de intervención pública. El Estado en clave republicana, como se puede advertir, también asume un compromiso más activo con los males sociales que está obligado a corregir y probablemente a remediar. No es un Estado pasivo o neutral con respecto a las asimetrías o desigualdades de poder, riqueza y rango que cruzan (¿inevitablemente?) a las sociedades civiles contemporáneas, sino es un Estado “socialmente orientado” a favor de los más pobres, de los más débiles, de los más vulnerables (Francisco, 2012: 86). Su mayor compromiso en términos del bienestar y la equidad sociales proviene del hecho de que entiende como un ataque a la libertad cualquier forma de dominación que exista en la sociedad, sea en la relación entre patrones y trabajadores, entre ricos y pobres, o entre marido y esposa. Por ello, el Estado republicano pretende proteger y garantizar un conjunto de

<sup>20</sup> Para que el Estado republicano no se convierta él mismo en un agente arbitrario de dominación más próximo al *imperium* público que al *dominium* privado, tiene que preocuparse no solamente por los objetivos que debe cumplir el Estado, sino también por las formas que éste requiere adoptar para consumir adecuadamente esos propósitos. La República, en efecto, necesita someterse a una serie de restricciones o condiciones constitucionales que eviten que el Estado asuma formas de poder arbitrarias. Condiciones que garantizarían que los instrumentos y las instituciones del Estado republicano no estén sujetos a manipulaciones interesadas y arbitrarias por parte de individuos, grupos, camarillas o facciones sociales. Según Pettit, tres restricciones constitucionales ha identificado la tradición del pensamiento republicano: a) el imperio de la ley y no de los hombres; b) la dispersión o separación de poderes; c) el dispositivo contra-mayoritario. La condición del imperio de la ley tiene que ver con el lugar y el contenido de las leyes; la condición de dispersión del poder, con el funcionamiento cotidiano de las leyes; y la condición contra-mayoritaria, con los modos de alterar legítimamente las leyes (Pettit, 1999: 227-228).

derechos sociales y, al mismo tiempo, promover una serie de políticas públicas que están dirigidas a favorecer a los grupos menos favorecidos de la sociedad. Se trata, en suma, de un Estado republicano que no renuncia a hacerse cargo de la llamada cuestión social.

Esta noción de libertad como no dominación corrige las tesis arendtianas del poder como convocatoria pública y de la libertad política como espacio entre los hombres para participar en los asuntos de la *polis*, ya que supone que la condición preliminar y necesaria para el ejercicio de la *libre* participación de *todos* los ciudadanos en la cosa pública es una cierta igualdad material entre las personas (lo que hemos llamado también como el sustento del hombre) que garantice que nadie sea víctima de una interferencia arbitraria por parte de otros. Sin la garantía de la libertad como no dominación, sólo algunos, los menos, podrán participar libremente en política. Y los más seguirán sujetos a formas de dominación o de interferencia arbitrarias, como la que hace, por ejemplo, el pastor sobre las ovejas.

Al mismo tiempo, la noción republicana de libertad como no dominación pone en tela de juicio algunos de los supuestos de la metáfora del poder pastoral. El bienestar de las ovejas, ahora ya contagiadas del virus benigno del republicanismo, no depende más de la benevolencia constante, individualizada y final del pastor o *dominus* hacia el total del rebaño, sino es resultado de un pacto fundacional e impersonal establecido en las leyes del Estado que garantiza la protección de los débiles mediante el control de los poderosos. Como vimos más arriba, la libertad como no dominación es un ideal socialmente exigente y políticamente responsable, pues exige que el sustento material de las ovejas no sea resultado de una relación de dependencia personal, individual y completa entre el pastor y sus ovejas, sino que sea producto de una relación impersonal formalizada en la ley. Esta relación impersonal establece que el Estado no es una institución pasiva o neutral con respecto a las asimetrías o desigualdades de poder, riqueza y rango que cruzan a las sociedades civiles contemporáneas, sino es una formación política “socialmente orientada” a favor de los más pobres, de los más débiles, de los más vulnerables. No como un acto de caridad hacia las indefensas ovejitas, como reza la pastoral hebrea y cristiana, sino como un mecanismo de garantía de su libertad de no ser dominadas o intervenidas arbitrariamente en adelante por ningún *dominus* o pastor, aunque éste sea dulce como el pan.

#### IV. ¿Hacia una sociedad política sin pastores?

##### A manera de conclusión

¿Puede concebirse una sociedad política moderna sin pastores ni rebaños? ¿Estamos condenados a vivir bajo la tutela protectora del gobernante pastor? Pasar de una visión pastoral del poder a una concepción republicana del poder y la libertad no es una tarea sencilla. Requiere, en primer lugar, superar la simbiosis entre la figura del pastor y la imagen de las ovejas y asumir que el sentido de la política –y en consecuencia del poder– no se encuentra *en la* benevolencia constante, individualizada y final del Uno (el pastor antiguo o el egócrata moderno) y en la correspondiente obediencia condescendiente de las otras (las ovejas), sino que se localiza en el espacio de la política, en *el ente* que aparece, se crea y fortalece al momento en que las ovejas se convocan voluntariamente a sí mismas en la plaza pública, se reúnen en un lugar común, visible y accesible y deliberan libremente para decidir racionalmente su destino presente y futuro. En ese espacio público contingente es donde aparece la política como libertad, como negación de la servidumbre.

Pero ese espacio público propiamente político no significa que la relación entre gobernantes y gobernados o, si se quiere, entre pastores y ovejas, sea obviada. Significa, por el contrario, que el espacio evanescente de la política es irreductible a cada uno de ellos y ninguno puede de ahora en adelante pretender clausurarlo alegando algún fin particular o trascendente. El espacio de la política trasciende a sus fundadores. El sueño totalizador de la sociedad totalitaria, como se sabe, suele traducirse en pesadillas.

¿Cuál son los costos o “prisioneros intelectuales” de pasar de una visión pastoral del poder a una concepción republicana del poder como la defendida por Arendt? La mayoría de los críticos de Arendt coinciden en señalar que su propuesta de poder y política acaba por cargarse la llamada cuestión social, ya que subordina el problema relacionado con la producción y distribución de los bienes que satisfacen las necesidades básicas de los ciudadanos al asunto de la libertad ciudadana. La república *arendtiana* sería una en la que, ciertamente, no habría pastores protectores ni ovejas indefensas, pero el costo de su osadía intelectual sería el de relegar a segundo plano el tema del sustento del hombre de cualquier forma de *gubernamentalidad* estatal. El arte de gobernar no estaría, según nuestra autora, en el gobierno y cuidado de la población, sino se localizaría en la constitución de un espacio de libertad que permitiera a los ciudadanos participar en política. Aunque ese espacio estuviera reservado a los pocos ciudadanos.

La noción de libertad como no dominación defendida por Philip Pettit busca corregir el carácter aristocrático del republicanismo *arendtiano*. El espacio

de libertad para participar en política no puede limitarse a los pocos, sino tiene que abrirse a todos los ciudadanos, en especial los más pobres. Para ello, tienen que establecerse ciertas precondiciones sociales, especialmente condiciones materiales, que garanticen la participación libre de todos los ciudadanos en los asuntos públicos. El ideal de libertad como no dominación opera, por tanto, como condición de posibilidad necesaria, pero no suficiente, para garantizar la participación libre de todos los ciudadanos en la vida política. Este ideal, por ejemplo, se ha traducido en propuestas concretas como el Ingreso Ciudadano Universal (ICU). Se trataría, en pocas palabras, de un ingreso universal, regular y suficiente que recibirían todos los ciudadanos y ciudadanas, independientemente de su edad, estado civil, sexo, trabajo o no, etcétera, que les permitiría resolver sus necesidades básicas, aquello que hemos fraseado en clave de cuestión social. Si nadie está sujeto a formas de dominación o de interferencia arbitraria por parte de otro(s), porque todos, por ejemplo, serían beneficiarios directos del ICU, entonces el espacio de la política se abriría a la participación libre de todos los ciudadanos.

Ahora bien, y para finalizar, si visualizamos la relación entre cuestión social y espacio de libertad bajo el prisma de la historia contemporánea, las cosas tienden a complicarse. Aquellas sociedades políticas que en su momento se avocaron a resolver la cuestión social acabaron, desgraciadamente, por clausurar el espacio de la libertad política. Aquellas otras, por su parte, que crearon y conservaron el espacio de la libertad, terminaron por postergar la cuestión social. No existe en la historia de la humanidad, salvo excepciones que confirman la regla, una sociedad política que haya resuelto de manera simultánea la cuestión social y el espacio de la libertad. ¿Estamos condenados a reproducir una igualdad sin libertad o una libertad sin igualdad? ¿Estamos predestinados a vivir por los siglos de los siglos bajo la tutela de pastores? No lo sé. Pero quizá la crítica republicana de la metáfora del poder pastoral pueda ayudarnos a volver a formular correctamente éstas y otras preguntas.

## Bibliografía

- Arendt, Hannah (1970), *Sobre la violencia*, México, Joaquín Mortiz.  
Arendt, Hannah (1993), *La condición humana*, Barcelona, Paidós.  
Arendt, Hannah (1997), *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós / Universidad Autónoma de Barcelona.  
Boétie, Etienne de la (1986), *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra uno*, Madrid, Tecnos.  
Calveiro, Pilar (1999), "Violencias domésticas", en *Metapolítica*, vol. 3, núm. 11, pp. 471-493.

- Castoriadis, Cornelius (1998), *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa.
- Dalh, Robert A. (1992), *La democracia y sus críticos*, Barcelona, Paidós.
- Doménech, Antoni y María Julia Bertomeu (2004), "Introducción: algunas observaciones sobre método y sustancia normativa en el debate republicano", *mimeo*.
- Foucault, Michel (1981), "Poderes y estrategias", en Michel Foucault, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 88-101.
- Foucault, Michel (1988), "La gubernamentalidad", en Michel Foucault, Jacques Donzelot *et al.*, *Espacios de poder*, Buenos Aires, Ediciones de La Piqueta, pp. 9-26.
- Foucault, Michel (1989), "Omnes et Singulatim. Hacia una crítica de la razón política", en *El poder: cuatro conferencias*, México, UAM-Azcapotzalco, pp. 41-74.
- Foucault, Michel (1991), *Microfísica del poder*, Buenos Aires, Ediciones de La Piqueta.
- Francisco, Andrés De (2012), *La mirada republicana*, Madrid, Los Libros de la Catarata.
- Gargarella, Roberto (1999), "El republicanismo y la filosofía política contemporánea", en Atilio A. Boron (comp.), *Teoría y Filosofía Política. La tradición clásica y las nuevas fronteras*, Buenos Aires, CLACSO/Eudeba.
- Gaytán, Patricia (2001), "Hannah Arendt y la cuestión social", en *Sociológica*, vol. 16, núm. 47, pp. 101-128.
- Guzmán Marín, Francisco (1999), "La mirada de Foucault: el lance topológico", en *Metapolítica*, vol. 3, núm. 11, pp. 511-527.
- Hilb, Claudia (2001), "Violencia y política en la obra de Hannah Arendt", en *Sociológica*, vol. 16, núm. 47, pp. 11-44.
- Hobbes, Thomas (1994), *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Lefort, Claude (2000), "Hannah Arendt y la cuestión de lo político", en Fina Birulés (comp.), *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, pp. 131-144.
- Lukes, Steven (1985), *El poder. Un enfoque radical*, Madrid, Editorial Siglo XXI.
- Maestre, Agapito (1997), "La actualidad de la obra de Hannah Arendt", en *Metapolítica*, vol. 1, núm. 2, pp. 247-249.
- Marcone, Julieta (2017), "Republicanismo", en Carlos Pereda (ed.), *Diccionario de justicia*, México, Siglo Veintiuno Editores, pp. 464-471.
- Marx, Karl (2014), *Marx. Textos de filosofía, política y economía; Manuscritos de París; Manifiesto del Partido Comunista; Crítica del Programa de Gotha*, Madrid, Gredos.

- Ortiz Leroux, Sergio (2017), "República", en Carlos Pereda (ed.), *Diccionario de justicia*, México, Siglo Veintiuno Editores, pp. 460-464.
- Pettit, Philip (1999), *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós.
- Pettit, Philip (2005), "La libertad republicana y su trascendencia constitucional", en María Julia Bertomeu, Antoni Doménech y Andrés de Francisco (coords.), *Republicanismo y democracia*, Madrid, Miño y Dávila Editores, pp. 41-68.
- Rivero, Ángel (1998), "El discurso republicano", en Rafael del Águila, Fernando Vallespín *et al.*, *La democracia en sus textos*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 49-72.
- Santillana Andraca, Arturo (1999), "La odisea crítica de Michel Foucault", en *Metapolítica*, vol. 3, núm. 11, pp. 543-561.
- Serrano, Enrique (1998), *Consenso y conflicto. Schmitt, Arendt y la definición de lo político*, México, CEPACOM.
- Terán, Oscar (1982), "Presentación de Foucault", en Michel Foucault, *El discurso del poder*, México, Folios Ediciones, pp. 9-50.
- Velasco Gómez, Ambrosio (1995), "Republicanismo", en Nora Rabotnikof, Ambrosio Velasco y Corina Yturbe (comps.), *La tenacidad de la política*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, pp. 109-123.