

# El sentido arendtiano de la libertad\*

## / Arendt's sense of freedom

\* Recibido: 14 de febrero de 2014. Aceptado: 20 de marzo de 2014.

TLA-MELAAU, revista de Ciencias Sociales. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales.  
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México / ISSN: 1870-6916 / Nueva Época,  
Año 8, N° 37, octubre 2014 / marzo 2015, pp. 6-28.

RESUMEN

El sentido arendtiano de la libertad corresponde a la libre participación pública. Este concepto presenta dos niveles: como potencia (facultad de la voluntad) y como acto (participación política). En torno a la deliberación precedente a la acción, no hay factor más determinante que lo que uno mismo quiera; a esta posibilidad del “autocomienzo” es a lo que Arendt llama libertad. Arendt no niega la influencia del contexto, sólo que lo interpreta como condiciones que han de pasar por el filtro hermenéutico de la voluntad; además, somos libres de ejercer la libertad o no. Así, Arendt asume una concepción contingente del sujeto e identifica a los hombres como “natales”, no como “mortales”, porque considera que en cada ser humano está siempre latente la posibilidad de un nuevo ser. Desde este enfoque, el ejercicio de la libertad política de las mayorías daría margen a creer y a crear la posibilidad de un mundo mejor.

PALABRAS CLAVE

Libertad, natalidad, autocomienzo y participación política.

ABSTRACT

According to Arendt's sense of freedom, it corresponds to the freedom of participation in public affairs. This concept has two levels: as a power (power of the will) and as an act (political participation); in regard to the preceding discussion on action, there is not a factor more decisive than what one wants, and the possibility of “self-starting” is what Arendt called freedom. Arendt does not deny the influence of context, only interprets it as conditions that have to go through the hermeneutic filter of the will; plus we are free to exercise our freedom or not. Thus, Arendt assumes a contingent conception on the subject and identifies humans as “natales”, not “mortals” because she believes that every human being is always latent to the possibility of rebirth of a new living creature. From this approach, the exercise of political freedom of the majority would give a margin to believe and create the possibility of a better world.

KEYWORDS

Freedom, birth-rate, self-start, political participation.

\* Docente investigador en la Universidad Complutense de Madrid, España. (sissicanocabildo@yahoo.es)

## 1. INTRODUCCIÓN

*A nuestra herencia no la precede ningún testamento...*

René Char

En este artículo analizaré el sentido arendtiano de la libertad, dejando ver la relevancia histórica y filosófica de este concepto. Del reconocimiento de la libertad dependerá el nivel de responsabilidad que asuma el sujeto en el ámbito privado y público, perfilando una concepción necesaria o contingente del sujeto ético-político, con todas sus consecuencias... Me explico. Desde una concepción necesaria (“lo que es y no puede ser de otra forma”), cada sujeto es *x* o *y* ineluctablemente porque se le considera resultado del condicionamiento contextual desarrollado por un pasado irreversible, mientras que, desde una concepción contingente (“lo que es y puede no ser”), se concibe al sujeto como alguien que puede cambiar el rumbo de su vida porque a su voluntad la determina, fundamentalmente, su libertad. De lo cual se podría seguir que “lo contrario a la necesidad no es la contingencia, ni el accidente, sino la libertad”.<sup>1</sup>

Viene a mi mente un artículo del semanario de Hamburgo *Die Zeit*, del 11 de febrero del 2009, que relataba cómo, para celebrar su cumpleaños cincuenta, Angela Merkel organizó una conferencia con el neurocientífico Wolf Singer, en la cual demostraba que el hombre no posee una voluntad libre porque está conducido por las neuronas. Esto generó, al día siguiente, en Hamburgo, comentarios sarcásticos de cómo la clase política alemana estaba exultante y pudo dormir tranquila al deducir de esta teoría que los alemanes no habían matado a millones de judíos, sino que habían sido sus neuronas: desde el determinismo neurológico, los nazis no hubieran podido obrar de otra manera.

Evadir la libertad puede ser un acto de “mala fe” (como diría Sartre) o simplemente “cómodo”. La libertad siempre nos confronta con nuestra responsabilidad; pero, ¿realmente existe? La libertad es un tema hartamente complicado. No es gratuito que sea recurrente en la investigación de los grandes

<sup>1</sup> ARENDT, Hannah, *La vida del espíritu*, trad. Carmen Corral y Fina Birulés, Barcelona, Paidós, 2002, p. 85.

pensadores. Arendt no es la excepción; su biografía y su bibliografía giran en torno a este ideal.

En *La Vida del Espíritu*, Arendt hace un breve recorrido histórico por algunas de las principales corrientes filosóficas que sostienen una concepción necesaria del sujeto: la cosmovisión griega, el racionalismo de Spinoza, el iusnaturalismo de Hobbes y el estoicismo de Nietzsche; asimismo, analiza las principales propuestas filosóficas de la contingencia del sujeto: la filosofía cristiana, Kant, Schelling y el existencialismo, entre otras. Detenerme en cada una de estas concepciones desviaría justificadamente el tema central de este apartado; por tanto, en adelante me centraré sólo en los argumentos que llevaron a Arendt a asumir una concepción contingente de la voluntad y la libertad que conlleva. Para ello me apoyaré fundamentalmente en los textos *La vida del espíritu*, *Tiempos presentes*, *De la Historia a la acción*, *¿Qué es la política?*, *Entre el pasado y el futuro*, *Sobre la revolución* y *Responsabilidad y Juicio*, principalmente.

El sentido arendtiano de la libertad deviene en un enfoque redentor y revolucionario de la vida, pero sin reducirse al nivel de utopía banal e ingenua; por el contrario, es un discurso que demanda fortaleza, pensamiento, debate y acción. Arendt decía que “los pesimistas son cobardes, pero los optimistas, estúpidos”.<sup>2</sup> En la historia no faltan motivos para ser pesimista; sin embargo, no podemos negar el poco o mucho avance que hemos conseguido hasta la fecha en derechos humanos y que ninguno de ellos ha descendido del cielo, ni ha sido resultado de acuerdos de escritorio: han sido conquistas de ciudadanos que han apostado su vida en ellos. Luchar por la libertad no ha sido sólo retórica. Pero, ¿sólo ha sido un concepto utópico creado por la desesperación o realmente es una facultad humana que nos hace responsables de nuestra propia vida?

En el presente artículo presentaré los principales planteamientos arendtianos en torno a la libertad que se dejan ver en su concepción contingente de la voluntad, en la fortaleza de la voluntad libre de la “natalidad” y cómo la libertad se concretiza en el ámbito público, donde realmente hace su aparición.

## 2. CONTINGENCIA DE LA VOLUNTAD

Una concepción contingente de la voluntad supone el reconocimiento de la libertad en el sentido ético, pues la posibilidad de cambiar el cauce del destino depende del margen que le demos a la autodeterminación (no indeterminación, aclaro). No es que el hombre pueda prescindir del condicionamiento mundano, sino que puede encauzar todo lo demás según lo quiera/ permita su propia voluntad; por supuesto, somos libres de ejercer la libertad

<sup>2</sup> YOUNG-BRUEHL, Elizabeth, *Hannah Arendt*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1993, p. 185.

o no. Lo que marca el tipo de vida humana no es el pasado ni el contexto, sino la libertad.

La piedra de toque de un acto libre es siempre nuestro apercebimiento de que podríamos haber dejado sin hacer lo que realmente hicimos, de que la historia humana se ha creado por decisiones contingentes y libres y no por alguna suerte de predeterminación natural o cultural.

Pero como la libertad es un concepto abierto, corre el riesgo de perderse en ambigüedades abstractas o de que parezca imposible su aprehensión filosófica. Por lo tanto, abordarla filosóficamente es un reto, sin lugar a dudas. Empezaré mostrando los argumentos arendtianos en torno a la contingencia de la voluntad que se deja ver en su rechazo al determinismo histórico y al iusnaturalismo.

Según Arendt, la voluntad, en su consumada facticidad contingente, no puede ser explicada en términos de causalidad. La libre voluntad resulta incompatible con la ley de la causalidad. Cito de *La vida del espíritu*: “O bien la voluntad es un órgano de la espontaneidad libre que interrumpe todas las cadenas causales de motivación que la pudieran vincular, o no es nada más que una ilusión”.<sup>3</sup>

En el texto *De la historia a la acción*, sostiene que la historia sin acontecimientos negaría su propio concepto, pues correspondería a una muerte monotonía de la mismidad desplegada en el tiempo; pero el objeto de la historia es el sujeto que se autodetermina y que por lo tanto es impredecible, del que no se podría decir de una vez por todas algún predicado necesario. En su texto *¿Qué es la política?*, menciona cómo, a la pregunta ¿quién eres?, seguramente siempre ha de responderse con una historia...

La historia nace de las acciones de un gran número de personas que se proyectan unas sobre otras, contrariándose o eludiéndose mutuamente. Por lo cual es asombroso que de este embrollo resulte un acontecer inteligible. Sin embargo, ha sido común —según Arendt— que los filósofos se dirijan a la historia como totalidad para tratar de eliminar el carácter contingente y, con ello, acaban por anular toda singularidad en el proceso. Incluso algunos han atribuido un significado último a cualquier acontecimiento y, con esto, según la autora, terminan por vaciar la historia de su contenido concreto: la individualidad humana.

El antideterminismo histórico en Arendt es radical. Dice que la historia no está embarazada, que los fenómenos humanos no son silogismos ni triadas dialécticas. La indagación histórica nace de la pregunta ¿por qué es así siendo que lo otro también es posible?

Según Hegel, si el espíritu del hombre estuviera equipado sólo para pensar, para reflexionar sobre lo dado, sobre lo que es tal como es y no puede

<sup>3</sup> ARENDT, Hannah, *La vida del espíritu*, op. cit., p. 233.

ser de otra manera, el hombre viviría en un eterno presente. En sintonía, Arendt sostiene que si se puede vivir el futuro que aún no llega es porque la voluntad no se ocupa de objetos, sino de proyectos, con lo cual se evidencia que el futuro de uno mismo no está predeterminado. La voluntad transforma el deseo en una intención, a partir de la cual se toman las riendas de la propia vida. La voluntad es nuestro órgano mental del futuro, de la misma forma que el pensamiento lo es del presente y la memoria del pasado.

El mismo pasado puede ser producido por el futuro, ya que la lectura de lo que fue dependerá de los anhelos constructivos o destructivos que se tengan: si queremos ver todo negro o blanco, como una enseñanza, como un fracaso. Ciertamente el pasado no lo podemos cambiar, pero sí la manera de interpretarlo; todo lo acontecido pareciera depender del infinito poder hermenéutico de la voluntad. Viene a mi memoria la parábola de un anciano indio que describió una vez sus conflictos interiores: dentro de mí existen dos cachorros. Uno de ellos es cruel y malo y el otro es bueno y dócil. Los dos están siempre luchando... Entonces le preguntaron cuál de ellos era el que acabaría ganando. El sabio indio guardó silencio un instante, y después de haber pensado unos segundos, respondió: aquel a quien yo alimente.

La voluntad sintonizada en el futuro, en lo que aún no es, inaugura el poder de la negación, de decir “no” a lo que es o a lo que ha sido. Este poder de la negación del presente y del pasado permite que haya infinitas posibilidades de ser “otro”. Por este abanico de alternativas de existencia que puede imaginar el ser humano, el humor normal del yo volente es la impaciencia, el desasosiego y la preocupación; y la reacción ante el futuro normalmente es de temor o esperanza. Asumir la libertad no es cualquier cosa, es decidir el tipo de vida que queramos vivir.

Desde este enfoque, la autora también refuta toda forma de iusnaturalismo. Considera que cada necesidad humana se presenta como cultura, nunca como naturaleza. Para Arendt, la existencia humana no está predeterminada por las necesidades biológicas; por el contrario, será más auténtica cuanto más despojada esté del ciclo natural o instrumental. Así, prefiere hablar de “condición humana” más que de naturaleza humana.

Cada existencia humana es única e irrepetible. Si alguna esencia tiene la existencia humana (como sostenía el existencialismo) es no tener esencia. Si no hay esencias universales en el hombre, se complica la posibilidad de definir al hombre. Ya Kant había argumentado la imposibilidad de los juicios necesarios sobre el hombre. Si Arendt atribuyera un predicado al hombre como sujeto, sería que es libre; este es el único predicado donde la definición no es un límite, abierto a un sinfín de posibilidades.

La voluntad es su propia causa o no es una voluntad. Para Arendt el pasado no determina el presente, ni el futuro. El pasado mismo no es una historia ortodoxa; está sujeta a múltiples interpretaciones, por lo cual la interpretación de la vida depende finalmente de uno mismo: optar por el perdón o por la venganza, por la redención, por el suicidio. Todo depende del “querer”; las querencias son la fuerza motriz de la voluntad; pero también son libres, se puede querer o no querer lo que sea, sin más.

### 3. FORTALEZA DE LA VOLUNTAD

Para Arendt, el ejercicio de la libertad depende de la fortaleza de la voluntad. Esta fortaleza se alimenta del querer: quien no quiere *x* no tendrá voluntad de hacer algo al respecto. Ya san Agustín advertía algo similar en cuanto al amor como fuerza volitiva. No olvidemos que Arendt tuvo una gran influencia del pensador de Hipona; su tesis doctoral fue sobre *El concepto de amor en San Agustín*, enfoque del cual se apartaría después por no cubrir sus expectativas politológicas; por lo tanto, volvería a Grecia.

Pero detengámonos en el tema de la fortaleza de la voluntad. Si la voluntad (gr. *boúlesis*: deseo racional) implica hacer algo consciente y libremente, requiere desear hacer algo (por la razón que sea) con el ímpetu o fortaleza de la querencia. Sin la fortaleza espiritual del “querer” hacer algo, lo que pudiéramos pensar y discernir del mundo no se traduciría en acción. Para la autora: “El poder de ordenar, de prescribir la acción, no es asunto de libertad, sino una cuestión de debilidad o fuerza”.<sup>4</sup>

Recordemos la frase bíblica: ‘Echa tu pan al agua porque después de muchos días lo encontrarás’. Cómo y cuándo lo volveremos a encontrar depende seguramente de las aguas, pero también de la calidad del pan que hemos echado. Quiero decir: del ánimo del alma depende cómo se afronte la vida. Si analizáramos la historia de “alguien”, percibiríamos en seguida que esta historia coincidiría con la historia de su voluntad. Cito de Arendt:

La volición es la capacidad interior mediante la que los hombres deciden ‘quiénes’ van a ser, en qué forma quieren mostrarse en el mundo de las apariencias. La voluntad que se ocupa de proyectos y no de objetos, es la que, en cierto sentido, crea la persona que es susceptible de ser alabada o reprobada y, en cualquier caso, que se tiene por responsable no ya sólo de sus actos, sino de su “Ser” completo, de su carácter.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> ARENDT, Hannah, “¿Qué es la libertad?”, en *Entre el pasado y el futuro*, trad. Ana Poljak, Barcelona, Península, 1996, p. 164.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 234.

Veamos algunos ejemplos de fortaleza de la voluntad: en el libro *Proust contra la decadencia. Conferencias en el campo Griazowietz* de Czapski, el autor relata cómo pronunciaba sus conferencias sobre Proust en el campo de prisioneros de Griazowietz y cómo los mismos internos se daban conferencias unos a otros para luchar contra el aburrimiento y la depresión, dando cuenta de la dimensión redentora de la literatura y de la libertad. En este mismo tenor, George Steiner relata cómo Tatiana Gnedich, encarcelada, sin libros y sin luz en Siberia, repetía los 30 000 versos del *Don Juan* de Byron, y cuando salió de la cárcel, ciega, dictó su traducción, que hoy está considerada como la más precisa que existe en ruso de Byron.

Rescato también el caso que Anna Ajmátova, le contó a Isaiah Berlin (en ese encuentro que su biógrafo Michael Ignatieff refiere como único e inolvidable) sobre la ejecución de su marido, la detención de su hijo, y de cómo todo esto había inspirado su poesía. De esta conversación, que duró hasta al amanecer, Berlin supo ver en la voluntad de Anna cómo un ser humano puede superar el destino con la palabra y escapar a la alienación con la poesía. Anna revelaba la humanización en medio del salvajismo de la experiencia bolchevique; tal vez fue ver en esta poeta rusa, condenada al ostracismo, la fortaleza ontológica tanto para decir “no” a la resignación pasiva como para la creación de espacios poéticos que realicen la autonomía. Así, Berlin menciona, en el *Fuste torcido de la humanidad*, que:

la gloria y la dignidad del hombre se basan en el hecho de que es él el que elige y no eligen por él, de que puede ser su propio amo (aunque a veces esto le llene de temor y de una sensación de soledad), de que no está obligado a comprar seguridad y tranquilidad al precio de dejarse encerrar en un limpio casillero de una estructura totalitaria que pretende arrebatar la responsabilidad, la libertad y el respeto a uno mismo y a los demás, de un solo golpe.<sup>6</sup>

Otro gran ejemplo de voluntad férrea es el de Zalmen Gradowski, autor de *En el corazón del infierno*, quien dejó ocultos unos papeles entre las paredes de un horno crematorio; gracias a esto se puede ver que hubo poesía en Auschwitz. Mario Capechi es otro caso ejemplar. Fue un niño abandonado, deambulando por las calles durante cuatro años, desde que su madre fue detenida en el campo de concentración de Dachau. Cuando la liberaron encontró a su hijo en un hospicio de Reggio Emilia, desnutrido y al borde de la muerte; nadie se podía imaginar que muchos años después llegaría a ser premio Nobel por sus trabajos de inmunología.

<sup>6</sup> BERLIN, Isaiah, *Fuste torcido de la humanidad*, Barcelona, Península, 1992, p. 190.



Séneca decía que “Un espíritu valeroso en lucha con la adversidad es un espectáculo atractivo incluso para los dioses”. Y es que a veces, un ser humano, para no ser pasivo a los efectos del pasado ni a la presión del presente, y perfilar el futuro según la propia voluntad, debe poseer una fortaleza heroica. Viktor E. Frankl, otro sobreviviente de los campos de concentración, decía que: “el hombre puede conservar un vestigio de la libertad espiritual, de independencia mental, incluso en las terribles circunstancias de tensión psíquica y física [...] Es esta libertad espiritual, que no se nos puede arrebatar, lo que hace que la vida tenga sentido y propósito”.<sup>7</sup>

Churchill cierta vez definió el “valor” como la primera de las cualidades humanas, porque garantiza a todas las demás. Ni del contexto cultural, ni de la ascendencia genética depende la calidad de vida, ni mucho menos la calidad moral. La disposición romántica de atreverse a crear la propia vida como si fuera una obra de arte, más aún, la disposición de actuar en concierto para crear una sinfonía solidaria, no dependen únicamente del nivel intelectual ni de la facultad del pensamiento ni de la facultad de juzgar, sino de la fortaleza de las querencias para animar el principio de la acción.

Esta sería la línea interpretativa que encontraríamos en Arendt, quien reconoce la influencia del contexto causal en cada uno de nosotros, sólo que añade una “causa extra”, que tiene el poder del autocomienzo: la libertad, alimentada siempre por el “querer”. El ambiente influye en el individuo, en gran parte, en la medida que él quiera o permita. Este enfoque de alguna forma ya se encontraba en Kant, en cuanto sostenía la compatibilidad de la libertad con la causalidad en el mundo. Si el mundo funciona es porque la libertad se convierte en causa de otros efectos que condicionan el mundo, pues la voluntad del mundo no marcha ciegamente. Podríamos objetar que la libertad, como ‘causa extra’ que posibilita los actos humanos, independientemente de los condicionamientos contextuales, es más bien el carácter, mediante el cual tomamos decisiones voluntarias, que siempre ha de estar determinado por la genética y por el contexto histórico. Fromm ofrece otra alternativa hermenéutica del carácter:

Las condiciones sociales ejercen influencias sobre los fenómenos ideológicos a través del carácter; éste, por su parte, no es el resultado de una adaptación pasiva a las condiciones sociales sino una adaptación dinámica que se realiza sobre la base de elementos biológicamente inherentes a la naturaleza humana, o adquiridos como resultado de la evolución histórica.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> FRANKL, Viktor, *El hombre en busca del sentido*, 17ª ed., trad. Christine KoppHuber y Gabriel Insausti Ferrero, Barcelona, Herder, 1995, pp. 69-70.

<sup>8</sup> FROMM, Erick, *El miedo a la libertad*, trad. Gino Germani, México, Paidós, 1983, p. 282.

Para Arendt, efectivamente, el carácter y el temperamento no están determinados necesariamente por el contexto. La libertad enfoca el pasado con autonomía hermenéutica, mira al presente en el “autocomienzo” y tiende al futuro mediante la imaginación que nos alza de lo efectivamente real a lo posible. La libre imaginación permite pensar en alternativas de vida o en posibles soluciones, a partir de lo cual cobra fuerza la voluntad. Así, el carácter proyecta el temple de la voluntad en función de las querencias y de la imaginación, que son libres. Cito de Arendt: “En el estado de ánimo reside la ‘terrible omnipotencia de la imaginación’ (Schlegel), para la que ninguna frontera es sagrada, pues es, en sí misma, ilimitada”.<sup>9</sup>

La voluntad y el carácter no están determinados por el pasado, sino por la imaginación; permite vislumbrar mejores mundos posibles, a partir de los cuales el sujeto se verá motivado a ejercer el autocomienzo de su voluntad. Cito de Schiller una idea *ad hoc*: “Sabemos que la sensibilidad del ánimo depende, en su grado, de la vivacidad, en cuanto a su extensión de la riqueza de su imaginación”.<sup>10</sup>

La contingencia del sujeto sería imposible si no pudiera eliminarse mentalmente de donde se halla físicamente e imaginar que las cosas pueden ser diferentes. Por la imaginación, el hombre puede abandonar el presente, en el que se encierra la animalidad y lanzarse a la conquista de un infinito futuro.

Por estas razones, Arendt sostiene que es la imaginación la que posibilita la deliberada negación de la verdad fáctica para encontrar opciones de cambio: “[...] la deliberada negación de la verdad fáctica —la capacidad de mentir— y la capacidad de cambiar los hechos —la capacidad de actuar— se hallan interconectadas. Deben su existencia a la misma fuente: la imaginación”.<sup>11</sup>

Ahora bien, pareciera como si el hombre se enfrentara a dos voluntades, en cuanto a la terrible posibilidad de querer o no querer lo que sea. Lo cual nos recuerda al planteamiento agustiniano de que la *liberum arbitrium* se refiere a la selección entre *velle* y *nolle*, entre querer y no querer. El hombre es contingente porque puede querer o no querer lo que su momento histórico le ofrece; así, puede autodeterminarse y cambiar. De nada valen las mejores ideas sin la fuerza de voluntad para llevarlas a cabo. La fortaleza para iniciar alguna acción depende de la intensidad de las querencias. Sin embargo, dado que la voluntad es libre, en torno a la deliberación precedente a la

<sup>9</sup> ARENDT, Hannah, *Rahel Varnhagen, vida de una mujer judía*, trad. Daniel Najmías, Barcelona, Lumen, 2000, p. 44.

<sup>10</sup> SCHILLER, J. CH. F., *Escritos sobre estética*, edición y estudio preliminar de Juan Manuel Navarro Cordón, trad. Manuel García Morente, María José Callejo Hernanz y Jesús González Fisac, Madrid, Tecnos, 1990, p. 116.

<sup>11</sup> ARENDT, Hannah *Crisis de la República*, 2ª ed., trad. Guillermo Solana, Madrid, Taurus, 1999, p. 13.

acción no hay factor más determinante que lo que uno mismo quiera; a esta facultad del “autocomienzo” es a lo que Arendt llama libertad.

#### 4. DESPLIEGUE SEMÁNTICO DE LA LIBERTAD EN ARENDT

El enfoque arendtiano de la libertad presenta dos niveles: como potencia y como acto. Potencialmente, la libertad es propia de la facultad de la voluntad, y, en cuanto se actualiza, la libertad deviene en acción:

La libertad de la espontaneidad es todavía prepolítica; únicamente depende de las formas de organización de la convivencia en la medida en que también ella, al fin y al cabo, sólo puede darse en un mundo. Pero puesto que emana de los individuos, puede salvarse bajo circunstancias muy desfavorables incluso del alcance de, por ejemplo, una tiranía; en la productividad del artista así como en general de todos los que producen cualquier cosa mundana aislados de los demás, se presenta también la espontaneidad [...] Ahora bien, esta libertad de movimiento, sea la de ejercer la libertad y comenzar algo nuevo e inaudito sea la libertad de hablar con muchos y así darse cuenta de que el mundo es la totalidad de estos muchos, no era ni es de ninguna manera el fin de la política, aquello que podría conseguirse por medios políticos; es más bien el contenido auténtico y el sentido de lo político mismo. En este sentido, política y libertad son idénticas y donde no hay esta última tampoco hay espacio propiamente político.<sup>12</sup>

La libertad política, no obstante, es la actualización de la libertad de la voluntad. De cualquier forma, Arendt las distingue para su estudio, tal y como lo hiciera Montesquieu.<sup>13</sup> La libertad de la voluntad permite un nivel de reflexión filosófica, mientras que la libertad de acción es objeto de investigación politológica. La libertad de la voluntad supone la fortaleza espiritual para afirmar o negar, es una cualidad del “yo-quiero”; la libertad política exige espacios públicos para su realización y es una cualidad del “yo-puedo”. Ahora bien, Canovan considera que:

la libertad para la autora, no es ni puede ser identificada con un acto de la voluntad; no es por tanto un acto de autodeterminación. Por lo demás, no pertenece ni a un sujeto singular ni a un sujeto colectivo,

<sup>12</sup> ARENDT, Hannah, *¿Qué es la política?* trad. Rosa Sala Carbó, Barcelona, Paidós, I.C.E./U.A.B, 1997, pp. 78-79.

<sup>13</sup> Cfr. ARENDT, Hannah, *La vida del espíritu*, *op. cit.*, pp. 432-434 y véase MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*, trad. Mercedes Blázquez y Pedro de Vega, Madrid, Tecnos, 1985, p. 129.

sino más bien es lo que aparece en la relación plural entre los hombres cuando juntos participan en la vida pública.<sup>14</sup>

Al respecto, considero que habría que reparar en que, para Arendt, la libertad de la voluntad es prepolítica, pero no apolítica, ni antipolítica. Sin la voluntad como principio de acción, no sería posible la libertad política; asimismo, sólo en los espacios públicos se actualiza el sentido más auténtico de la libertad. Si no actualizamos la voluntad, pasaría lo mismo que con otras facultades que quedan en el nivel de potencia, pero sin actualizar. Cito de Arendt:

La libertad se puede confundir tan fácilmente con un fenómeno no político por su esencia; [...] pero que, no obstante, se desarrolla por completo sólo cuando la acción se ha creado su propio espacio mundano, en el que puede salir de su escondite, por decirlo así, y hacer su aparición.<sup>15</sup>

La libertad también puede buscar otros espacios de aparición, como el arte, la filosofía o la ciencia; pero sólo en los espacios públicos puede realizarse plenamente, desde el sentido arendtiano, claro. Arendt sigue a Aristóteles al considerar que no podemos hablar de auténtica libertad en alguien que no actualiza la voluntad en el espacio público: “los hombres son libres —es decir, algo más que meros poseedores del don de la libertad— mientras actúan, ni antes ni después, porque ser libre y actuar es la misma cosa”.<sup>16</sup> Sin embargo, a diferencia del estagirita, la actualización de la libertad no ha de interpretarse de forma teleológica, sino contingente: puede ser o no ser, según la voluntad de cada quien y del espacio público en el que se ha de realizar.

Ricoeur también sustenta la bicondicionalidad de la libertad filosófica y la libertad política. Cito de *Política, sociedad e historicidad*: “a mi entender, esta relación recíproca entre la libertad y la institución es el corazón de la filosofía política y la condición que torna inseparables el sentido filosófico de la libertad y su sentido político y social”.<sup>17</sup>

Para Ricoeur, el sentido filosófico de la libertad es el momento solipsista de la libertad: opera en mí y por mí solo; no pasa por el largo rodeo de lo político y lo social, sino que se produce en el cortocircuito del retorno sobre

<sup>14</sup> CANOVAN, Margaret, *Hannah Arendt; A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge University Press, 1992, p. 213.

<sup>15</sup> ARENDT, Hannah “¿Qué es la libertad?”, *op. cit.*, p. 182.

<sup>16</sup> *Ibid.* p. 165.

<sup>17</sup> RICOEUR, Paul, *Política, sociedad e historicidad*, trad. Néstor A. Corona, Ricardo M. García, Mauricio M. Prelooker, Buenos Aires, editorial Docencia, 1986, p. 174.

sí mismo, por el cual dispongo del terrible poder de decir sí o no, de afirmar o negar. Por ello mismo, crítica este enfoque por su alto nivel de abstracción: en su sentido filosófico, la libertad es abstracta en cuanto se le retira de las circunstancias, lo cual la convierte en demasiado trascendental para ser empírica, demasiado intemporal para ser histórica (algo similar al “yo pienso”, del cual Kant dice que debe acompañar todas mis representaciones).

No obstante, según Ricoeur, lo que vincula la libertad “metafísica” con las libertades políticas, económicas y sociales es la institución propiamente política: el Estado. “El sentido del Estado, si tiene uno, es asegurar la coincidencia entre el querer común y la libertad subjetiva”.<sup>18</sup> Aun cuando no cree que exista en alguna parte del mundo un Estado que realice plenamente este sentido, considera que todo Estado moderno sólo existe para ejecutar esta idea. Desde esta misma línea, Lévinas considera que la obra suprema de la libertad es garantizar la libertad; a ello se debe abocar el Estado.

Para Arendt, la libertad deviene en política porque si el sujeto no aplicara su libertad en los espacios públicos, acabaría siendo permisivo, su función en el mundo respondería a estructuras de organización predeterminadas, quedaría reducido a un títere, y se anularía su misma libertad.

Sin el ejercicio de la libertad política, prácticamente se estaría anulando la espontaneidad del neonato, su derecho a empezar algo nuevo, con lo cual, el mundo seguiría el curso determinado por la voluntad de otros, confiables o no, de quienes han decidido tomar las riendas del destino de la historia.

#### 4.1. *Sentido filosófico de la libertad y natalidad*

El sentido filosófico de la libertad corresponde al más estricto sentido de la libertad: a la facultad metafísica de la autodeterminación. Analizando la semántica de la libertad, esta acepción sólo podría ser de orden meta-físico, pues no sería congruente hablar de “libertad determinada” por el mundo fenoménico-material, ni sería lógico hablar de “libertad-limitada”; de haber determinaciones o límites no habría libertad. Así, la libertad “pura” ha de ser incompatible con el determinismo, sea biológico o cultural. En este sentido, la libertad es contingente y la contingencia es ininteligible por la falta de seguimiento lógico o causal.

Lévinas decía que “Nos apropiamos de la cosa a partir de su concepto”.<sup>19</sup> Nietzsche ya lo había advertido al mencionar que los filósofos, al conceptualizar, legislan; su conocer es dominar, su voluntad de verdad es voluntad de poder. A lo que quiero llegar con este tipo de reflexiones es a sostener que conceptualizar al ser humano sería aprehenderlo y determinarlo; en este

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>19</sup> LÉVINAS, Emmanuel, *Humanismo del otro hombre*, 2ª ed., Madrid, Caparrós editores, 1998, p. 106.

sentido, lo más prudente que podríamos decir del ser humano es que es libre. La libertad supone un número infinito de predicados; no circunscribe lo humano a algo específico, pues esto sería limitarlo, y si existe la libertad ha de ser ilimitada, para no caer en una incongruencia semántica.

En todo caso, recordemos la disyuntiva sartreana de las definiciones de lo “humano” que se han dado a lo largo de la historia: por una parte, la teoría que toma al hombre como el fin superior, donde se da un valor al hombre de acuerdo con los criterios más altos de ciertos intelectuales y que por eso mismo conduce a perspectivas cerradas e incluso totalitarias; pero hay otro enfoque, según Sartre, que niega la posibilidad de definiciones universales de lo humano y que sólo reconoce la “condición humana” como creación libre e histórica.<sup>20</sup>

Arendt, en sintonía con el existencialismo, sigue este enfoque de entender al hombre como un ser libre. Nuestra pensadora considera que en la filosofía ha persistido la supremacía asignada a la necesidad, a la universalidad y al intelecto, al buscar esencias universales que bloquean la diversidad y, con esto, la riqueza humana. Considera que los filósofos no han alcanzado a descubrir la libertad y el potencial humano para crear vida, vida que se deja ver en la pluralidad contingente e impredecible de la existencia humana.

Kant fue uno de los pensadores alemanes que más profundizó en la libertad y en la dificultad de explicarla. Deja ver la imposibilidad de demostrar racionalmente la existencia de la libertad en la tercera antinomia de la *Crítica de la Razón Pura* y en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Hans Jonas es otro de los filósofos que comparte la imposibilidad de aprehender la libertad, tanto que la devela como “misterio”. Pero si la libertad no se puede demostrar racionalmente, no implica necesariamente que no exista.

Para Lévinas, la libertad y muchas otras cosas de la existencia humana se dan en una oscuridad infinita. Lo humano es in-finito, su comprensión no tiene fin. Decir al Otro, es dejarle hablar, sin someterle a esquemas o sistemas o a cualquier tipo de apropiación o reducción; por eso llega a considerar propio de espíritus simples y prematuros denunciar como ignorancia cualquier respeto por el “misterio humano”. Arendt no habla de la libertad como misterio, pero sí como milagro:

El propio hombre quien, de un modo maravilloso y misterioso, está dotado para hacer milagros. [...] Si el sentido de la política es la libertad, es en este espacio —y no en ningún otro— donde tenemos el derecho a esperar milagros. No porque creamos en ellos sino porque los hombres, en la medida en que pueden actuar, son capaces de

<sup>20</sup> Cfr. SARTRE, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*, México, ediciones Peña hermanos, 1998, p. 40.

llevar a cabo lo improbable e imprevisible y de llevarlo a cabo continuamente, lo sepan o no.<sup>21</sup>

La acción contingente, impredecible, imprevisible e improbable no puede ser más que milagrosa. Lo otro serían efectos predecibles y cognoscibles por sus causas, mientras que cada ser humano es distinto e irrepetible, aun siendo de la misma familia. Por lo tanto, podríamos suponer en cada sujeto un principio indeterminado, que Arendt explica a partir de la fe. Pero para tener fe habría que aceptar creencias en sí, aunque no haya razones para ello.

Fe y esperanza son dos posturas ante la vida que la antigüedad griega minimizó por completo, considerando incluso a la esperanza entre los males de la ilusión en la caja de Pandora. Para Arendt, la esperanza en el futuro depende de que podamos confiar en la libertad humana; de lo contrario, tendríamos que esperar a que se diera un contexto político que garantice la viabilidad de un proyecto solidario, lo cual podría paralizarnos de por vida. Si creemos en la autodeterminación, entonces podremos confiar en que el mañana depende mucho de uno mismo, que la vida personal y pública no está predeterminada por nada ni por nadie.

Si pensáramos que el individuo no está determinado por el contexto ni por su historia, sería más fácil aspirar a un mejor futuro, porque confiaríamos en que el poder de decisión de la voluntad tiene autonomía; aun cuando el mundo humano acelere un proceso de autodestrucción, los individuos podrían confortarse y esperar algo mejor.

No obstante, este enfoque no cae en la ingenuidad de mirar al hombre como alguien omnipotente. De hecho, Arendt nunca negó la influencia del contexto natural y cultural en cada ser humano, y mucho menos si ese contexto es terrible: guerra, enfermedad, exilio. Siendo judía coetánea y coteránea de los nazis, difícilmente podría haber sido indolente con la presión del pasado y del presente. En la *Crisis de la República*, refiere que no veía en la historia alternativas ni evolución alguna de la humanidad, y que lo mejor que cabía esperar del futuro era que se nos presentara como inesperado. Sin embargo, considera que mientras sigan existiendo seres humanos seguirá latente la posibilidad de iniciar algo nuevo y, con esto, las posibilidades de la historia seguirán siendo infinitas.

Los hebreos enseñaron que el empeño del hombre y la historia humana comenzaron con un acto de desobediencia, de poder decir “no”. Arendt, en sintonía, sostiene que la posibilidad de cambio está garantizada básicamente por la capacidad humana de negar lo que venga dado de fuera, posibilidad que no se da en los demás animales, que tienen formas de vida predeterminadas según su especie. El hombre es el único que supone la grandeza ontológica de

<sup>21</sup> ARENDT, Hannah, ¿Qué es la política? *op. cit.*, pp. 65-66.



poder negar lo que sea. San Pablo ya señalaba que la libertad correspondiente a la “posibilidad de cambio” no se da en los demás animales. Sin importar la necesidad y la compulsión, se puede decir *sí o no* a lo que venga, dado de hecho; esta facultad determina lo que hay que hacer. Las decisiones voluntarias no están determinadas, por lo cual el mundo nos ha hecho desear, porque en el individuo está siempre presente la posibilidad de decir *no*.

La acción humana se convertirá seguramente en una reacción en cadena indefinida. Por eso Kant se refería a la desoladora contingencia del hombre, al revelar que cualquiera que empieza a actuar ha de saber que ha empezado algo cuyo fin no puede nunca predecir, aunque sólo sea porque su propia acción ya lo ha cambiado todo y lo ha convertido en algo más impredecible.

Desde este enfoque, Arendt sostiene que “nadie es autor o productor de su propia vida. [...] Alguien la comenzó y es su protagonista en el doble sentido de la palabra, o sea, su actor y paciente, pero nadie es su autor”.<sup>22</sup> Esto lleva a Roberto Esposito a interpretar de Arendt “Una desconstrucción de la categoría humanística de la subjetividad que se confirma por la circunstancia de que en la esfera de la apariencia todo sujeto que mira es al mismo tiempo objeto de la mirada y, por tanto, no sólo y no totalmente sujeto”.<sup>23</sup>

En mi opinión, es insostenible la desconstrucción del sujeto en la perspectiva arendtiana; sólo refiere el realismo de los condicionamientos culturales y biológicos en los que se construye la “condición humana”; éstos pasarán siempre por el filtro de la “causa extra” de la autonomía del sujeto. Para la filósofa de Königsberg, existe la facultad del autocomienzo en el hombre, si bien es verdad que las acciones que genere el individuo se darán “en” el mundo y, asimismo, se entretjerán con otros factores según el contexto natural y cultural. No por ello el sujeto pierde autonomía ni identidad epistémica y axiológica.

Lévinas también sostiene la existencia de la libertad del Yo que existe *en* el mundo. El sujeto libre es una modalidad de una *unidad lógica* de la apercepción trascendental, pero señala el límite de la apercepción trascendental por la experiencia como fuente de sentido que provoca el fin de la sincronía y de sus términos reversibles.

Se trata de la no-prioridad del Mismo, como si lo intempestivo viniera a perturbar la concordancia de la re-presentación. El yo sintético no puede paralizar su apertura ante la riqueza y libertad del Otro y del Mismo; así, Lévinas habla de inversión de la síntesis en paciencia para el prójimo. La quiebra en la unidad de la apercepción trascendental significa un orden o un desorden más allá del Ser.

<sup>22</sup> ARENDT, Hannah, *La Condición Humana*, trad. Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, 1993, p. 208.

<sup>23</sup> ESPOSITO, Roberto, “¿Polis o Comunitas?”, en *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 118-119.



Para Arendt, el Yo siempre existe en el mundo; por lo tanto, siempre está presto a la contextualización causal y motivacional del Ser, pero no por ello pierde la capacidad de iniciar otra serie de acontecimientos en lo(s) demás y en uno mismo, capacidad de inicio que la autora conceptualiza como “natalidad”.

Así como los griegos identificaban a los hombres como *mortales*, Arendt prefiere el adjetivo de *natales*, no porque niegue la finitud de nuestra condición humana, sino porque considera más relevante el hecho de que en cada nacimiento humano nace también una nueva forma de vivir. Los animales por el contrario, están determinados a vivir según su especie. El poder cambiar, el ser contingente, el ser libre, la posibilidad de ser *otro* supone la idea que también comparte Fromm: “la vida consiste en volver a nacer continuamente”.<sup>24</sup> El Yo está obligado —como en Fichte— a ser su propio origen. Lévinas decía que: “la libertad del Yo es el comienzo mismo”<sup>25</sup>.

Para Lévinas, comenzar es ignorar o suspender el espesor indefinido del pasado. El comienzo rompe con cualquier ayer y con cualquier determinación. Además, es imposible conocer todos los factores motivacionales que pudieran explicar el sentido de cada decisión humana. El comienzo en la interioridad existe anárquicamente a pesar del Ser.

La natalidad que Arendt interpreta con la categoría agustiniana del inicio, distinto del principio, es espontaneidad absoluta, un *novum* que no tiene nada que ver con la creación de algo a partir de la nada (el modelo de la creación divina del mundo).

“Crear”, en un sentido estricto, corresponde a “hacer de la nada”; es, pues, una categoría causal *ex nihilo*. Cito de Abbagnano: “la noción de creación fue elaborada por vez primera por Filón de Alejandría, afirmando que Dios, al crear todas las cosas, no sólo las trajo a luz, sino más bien, creó lo que antes no era, por lo tanto, no es simplemente constructor, sino verdadero fundador”.<sup>26</sup>

La idea de un principio absoluto retrotrae hasta la doctrina bíblica de la creación en el Génesis, diferenciándola de las teorías orientales de la emanación (según las cuales las fuerzas que existían con anterioridad se desarrollaron y desplegaron en un mundo) y de la cosmovisión griega (donde persistió la racionalidad parmenídica: el ser no puede surgir del no-ser; así, por ejemplo, la acción formadora del Demiurgo, en Platón, estaba limitada por las ideas que eran modelos de su obra; el motor inmóvil del mundo, para Aristóteles, era causa del movimiento del mundo pero no de su ser sustancial).

Agustín distingue el *principium* para la creación de los cielos y de la tierra, del *initium* para la creación del hombre. Arendt sigue con esta idea agustiniana

<sup>24</sup> FROMM, Erick, *El amor a la vida*, trad. Eduardo Prieto, México, Paidós, 1985, p. 11.

<sup>25</sup> LÉVINAS, Emmanuel, *op. cit.*, p. 71.

<sup>26</sup> ABBAGNANO, Nicolai, *Diccionario de Filosofía*, 2ª. edic., México, FCE, 1985, p. 257.

del *initium* en su concepto de “natalidad”, que no implica creatividad: “La capacidad misma de comenzar se enraíza en la natalidad, y en modo alguno en la creatividad; no se trata de un don sino del hecho de que los seres humanos, los nuevos hombres, aparecen una y otra vez en el mundo en virtud de su nacimiento”.<sup>27</sup>

En cada nacimiento humano surge un ser distinto a todos los demás. Los hombres nuevos aparecen una y otra vez en el mundo. De ello parte el sentido arendtiano de la libertad política. “El comienzo, antes de convertirse en un acontecimiento histórico, es la suprema capacidad del hombre, políticamente se identifica con la libertad del hombre. Este comienzo es garantizado por cada nacimiento humano; este comienzo es, desde luego, cada hombre”.<sup>28</sup>

#### 4.2. *Libertad política y liberación*

El concepto arendtiano de libertad política es resultado del ejercicio ecléctico entre el sentido moderno de la libertad como *autocomienzo* y el sentido aristotélico de la política:

Esta libertad consiste en lo que nosotros llamamos espontaneidad, que desde Kant se basa en que cualquiera es capaz de comenzar por sí mismo una nueva serie. Que la libertad de acción signifique lo mismo que sentar un comienzo y empezar algo, nada lo ilustra mejor en el ámbito político griego que el hecho de que la palabra *archein* se refiera tanto a comenzar como a dominar.<sup>29</sup>

Al mostrar la estrecha conexión entre acción y novedad, entre acción e inicio, de alguna forma Arendt también está incorporando la idea agustiniana del *initium* a la idea del *arché*. De ello resulta que la libertad política se entienda como libre participación pública.

La consideración de la libertad como fenómeno político fue contemporánea del nacimiento de las ciudades estado griegas. Constant ha señalado que: “la libertad para los antiguos significó la distribución del poder político entre todos los ciudadanos de una misma patria”.<sup>30</sup> Claro que en esa época no todos eran reconocidos como ciudadanos, de manera que el número de ciudadanos era muy inferior a cualquiera de los Estados contemporáneos, lo cual hacía

<sup>27</sup> ARENDT, Hannah, *La vida del espíritu*, *op. cit.*, p. 450.

<sup>28</sup> ARENDT, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, trad. De Guillermo Solana, 3ª edic., Madrid, Taurus, 2001, p. 580.

<sup>29</sup> ARENDT, Hannah, *¿Qué es la política?*, *op. cit.*, pp. 76-77.

<sup>30</sup> CONSTANT, B., *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, trad. M. Magdalena Truyol Wintrich y Marcial Antonio López, Madrid, Tecnos, 1988, p. 75.

posible y viable su participación política directa. De cualquier forma, “lo que dieron por sentado todos los filósofos griegos es que la libertad se localiza exclusivamente en la esfera política”.<sup>31</sup> Ser libre y actuar era lo mismo.

Posteriormente, en la Edad Media, el sentido político de la libertad fue perdiendo importancia y cediendo su poder al dominio eclesiástico. Pese a la propuesta cristiana de la libertad filosófica, lo que realmente se llevó a cabo fueron las libertades de los privilegios heredados junto con el título y la tierra. En este mismo tenor, desde el siglo XVII al XIX, la función básica de las leyes fue la propiedad, pues era la propiedad y no la ley lo que garantizaba la libertad. Con la Ilustración y la Revolución americana, según Arendt, hubo una reivindicación de la libertad política. A partir de estos acontecimientos históricos, los hombres empezaron a luchar no sólo para derrocar a algún grupo, sino para cambiar las estructuras del mundo futuro; así fue que se reivindicó la libertad como un derecho de los hombres a dirigir y a controlar sus vidas públicas y privadas para sus propios fines.

La libertad política se refiere al *poder* actuar en el ámbito público; esta posibilidad depende de tu ubicación “entre” los hombres. Para la antigüedad precristiana y para Montesquieu, las palabras *poder* y *libertad* eran prácticamente sinónimas; un agente ya no podía ser llamado libre cuando le faltaba la capacidad de hacer lo que quisiese, debido a circunstancias externas o internas. Arendt sigue esta línea al reconocer que hay motivos que pueden impedir a cualquier persona hacer lo que quiera; “sólo cuando el quiero y puedo coinciden se concreta la libertad”.<sup>32</sup> Este *poder* básicamente depende de la organización y de la participación de los ciudadanos. Desde un enfoque similar, Pavel Kohout describía al ciudadano libre como el ciudadano co-dirigente.

Arendt considera que la capacidad de acción política solamente se hace posible si los hombres actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan. Independientemente de su pobreza e ignorancia, las mayorías son las que han de revolucionar el ámbito público.

La fuente y origen del poder legítimo reside en el pueblo. Locke decía que el origen de todo gobierno legítimo, lo que constituye realmente una sociedad política, es el consentimiento de cierto número de hombres libres que detentan la mayoría para unirse e incorporarse en tal sociedad.

Cuando los dirigentes revolucionarios se hacen con el poder que está en la calle, cuando una población decide la resistencia pasiva para hacer frente a los tanques extranjeros sólo con sus manos, cuando minorías convencidas cuestionan la legitimidad de las leyes vigentes y organizan la desobediencia civil, o cuando se dan movimientos estudiantiles sólo por

<sup>31</sup> ARENDT, Hannah, *La vida del espíritu*, *op. cit.*, p. 43.

<sup>32</sup> ARENDT, Hannah, “¿Qué es la libertad?”, *op. cit.*, p. 172.

solidaridad, parece confirmarse que el poder surge cuando los hombres actúan juntos.

Por el contrario, tal y como Tocqueville sostenía, cuando una asociación ya no tiene la capacidad o la voluntad de unir en un canal los esfuerzos de las mentes divergentes, ha perdido su aptitud para la acción. No es gratuito que, a lo largo de la historia, países pequeños y pobres aventajen a grandes naciones. Es la unión entre los ciudadanos lo que fortifica a las naciones y, a la inversa, es el egoísmo o las diversas formas de tiranía lo que acaba debilitando a una nación.

En *El nuevo proyecto histórico*, Heinz Dieterich menciona que el único sendero viable, legítimo y democrático consiste en “convencer a las mayorías”. Desde otra óptica, pero en sintonía con la reivindicación del poder de las mayorías, Jefferson consideraba necesario crear espacios públicos para que los ciudadanos se acostumbren a la participación, minando con esto la idea ordinaria de que la participación política se reduce al día de las elecciones.

Ahora bien, el poder legítimo ha de ser una expresión de estructuras de comunicación no distorsionadas; nada que ver con la opinión manipulada. La participación en espacios públicos no deberá responder a intereses de clase o a ideologías. La participación pública resultado del adoctrinamiento o de la enajenación tiende a ser más que peligrosa; basta con revisar los efectos de las ideologías, fanatismos y fundamentalismos a lo largo de la historia política. Lamentablemente, la fuerza de la opinión muchas veces no depende de sus argumentos, sino del número de sus asociados: el acuerdo unánime de que *x es malo* añade crédito a la opinión de que esto realmente es así, aunque sea mentira.

La participación pública que refiere Arendt ha de ser una participación reflexiva, voluntaria y mediatizada por el consenso; para esto, la acción ha de estar libre de su presunta finalidad como efecto predecible. Lo que llevaría a una paradoja, según Bhikhu Parekh: “actuar es ejercer la libertad y perderla al mismo tiempo, afirmarse a uno mismo y colocarse a merced de los otros, cuyas respuestas pueden alterar por completo el carácter de la acción y producir consecuencias opuestas a las que se perseguían”.<sup>33</sup>

En efecto, la libertad política no es autorreferencial, sino que se realiza en función de la libertad de los demás. De ahí, no necesariamente se pierde libertad. Imaginemos la libertad del violinista en una interpretación sinfónica: él y todos los músicos tendrán que participar en concierto, acoplarse a los demás músicos e intentar sintonizar “entre ellos”. Pero esto no restaría libertad, ni lucidez creativa a la interpretación de cada uno de ellos; por el contrario, la anarquía quizá exija menos imaginación, creatividad y libertad que la participación sinfónica y cordial.

<sup>33</sup> CORRAL, Carmen, et. al., *En torno a Hannah Arendt, op. cit.*, p. 225.

Así entonces, Arendt nunca prescribió algún objetivo de la política; en este sentido, se distancia de Aristóteles, para quien el objetivo de la política era el “bien común”. Sin embargo, su idea tampoco devino en alguna suerte de anarquía o relativismo, porque su discurso logró conjugar la libertad individual con el interés público. Por ello, resulta perspicaz y pertinente.

En el texto *De la historia a la acción*, Michael Gernstein (asesor de Servicios Sociales, Halifax, Nueva Escocia) le pregunta a Arendt si por lo menos le puede dar algún tipo de orientación política; ella le responde que no, que sería una gran presunción hacerlo; que lo único que puede aconsejarle es que intercambie opiniones con sus compañeros para saber qué hacer; que la auténtica acción política es un acto de grupo. Pero entonces, Hans Jonas le plantea a Arendt la enorme dificultad que acarrea su postura: ¿cómo podría uno sentirse autorizado a embarcarse en asuntos que conciernen al hombre en general sin regirnos por algún valor último? A lo que Arendt contesta:

si nuestro futuro dependiera de lo que usted afirma —esto es, de que lográramos un valor último, que desde lo alto decidiera por nosotros (y entonces la cuestión sería, naturalmente, ¿quién reconocería este absoluto? y ¿cuáles serían las reglas para reconocerlo? Nos encontraríamos aquí con una regresión infinita)— yo sería totalmente pesimista. Si éste es el caso, estamos perdidos. Porque esto realmente exige la aparición de un nuevo Dios.<sup>34</sup>

La deliberación pública que reivindica Arendt es libre siempre que esté a merced del consenso y no de alguna voluntad exógena. Si antepusiéramos algún objetivo a la política, entonces habría que preguntarnos ¿cuál sería ese objetivo y quién tendría la autoridad para elegirlo? Supongo que nadie. No hay alguien que deba decidir por los demás; por ello no queda más que el consenso. Recordemos la idea comúnmente atribuida a Voltaire: “puedo no estar de acuerdo con lo que dices, pero daría mi vida por defender tu derecho a decirlo”. A estas alturas del siglo XXI, cualquier corriente humanista ha de sostener que el derecho a ejercer la libertad es fundamental e inalienable; ni las mejores intenciones ni algún Dios deben suplantar el derecho a ejercer la autonomía de los ciudadanos, el derecho y obligación moral de ejercer la libertad política, sin más. Si hay alguna frase que se repite en la obra arendtiana es: “El sentido de la política es la libertad”.<sup>35</sup>

Ahora bien, para los griegos, sólo quienes gozaran de libertades negativas podían ejercer la libertad política. Se entiende por libertades negativas

<sup>34</sup> ARENDT, Hannah, “Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento”, en *De la historia a la acción*, trad. Fina Birulés, Barcelona, Paidós, 1995, p. 149.

<sup>35</sup> ARENDT, Hannah, “¿Qué es la política?”, *op. cit.*, p. 66.

(desde la semántica de Berlin) el conjunto de derechos que tiene alguien para realizar sus deseos individuales, sin coerción alguna.<sup>36</sup> Viéndolo así, en la *polis* sólo los hombres “libres” podían participar en lo público; esto excluía a los esclavos, los artesanos y las mujeres.

Arendt no sigue criterios aristocráticos para adjudicar el derecho a participar políticamente, por lo que tal vez se ganó el calificativo de demócrata. Habermas, por ejemplo, la considera una demócrata radical. Pero, independientemente de que la ubiquemos en alguna corriente politológica en particular —cosa que la tenía sin cuidado— lo que más bien reivindica es la libertad de la voluntad como factor determinante en la actividad política; aún cuando también considere que luchar por un amplio margen de libertad negativa, a lo que llama “liberación”, facilita alcanzar la libertad política.

En su obra *Sobre la Revolución*, menciona que “la liberación, cuyos frutos son las libertades negativas: ausencia de coerción, la posesión del poder de locomoción, el derecho de reunión, de petición, y ser libres del miedo y de la pobreza; no constituyen el contenido real de la libertad, la cual consiste en la participación en los asuntos públicos o en la admisión en la esfera pública”.<sup>37</sup>

Con esta cita quiero explicar por qué para Arendt la lucha por la liberación o por amplios márgenes de libertad negativa no conduce necesariamente al ejercicio de la libertad política; así es como hemos visto a lo largo de la historia altos niveles de participación pública en medio de restricciones severas y, a la inversa, poco ejercicio de la libertad política en personas que gozan de altos márgenes de libertades jurídicas y sociales:

Para ser libre el hombre tiene que haberse liberado de las necesidades de la vida. Pero la condición de libre no se sigue automáticamente del acto de liberación. La libertad necesitaba, además de la mera liberación, de la compañía de otros hombres que estuvieran en la misma situación y de un espacio público común en el que se pudiera tratarlos, en otras palabras, un mundo organizado políticamente en el que cada hombre libre pueda insertarse de palabra y obra.<sup>38</sup>

Desde esta lógica, nuestra autora desconfía de los movimientos que se proponen liberar a los hombres sin plantear paralelamente la necesidad de generar un espacio público que permita el ejercicio de la libertad, pues fácilmente pueden llevar a los individuos de una dependencia para conducirlos a otra, quizá más férrea que la anterior.

<sup>36</sup> Cfr. BERLIN, Isaiah, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1998, p. 40.

<sup>37</sup> ARENDT, Hannah, *Sobre la revolución*, trad. Pedro Bravo, Madrid, Alianza, 1988, p. 33.

<sup>38</sup> ARENDT, Hannah, *Entre el pasado y el futuro, op. cit.*, p. 160.

Sin embargo, de esta idea no se debe inferir que Arendt esté en contra de la búsqueda de liberación. Lo que defiende, a mi parecer, es que la liberación no resuelve por sí misma los problemas públicos; faltarían espacios públicos para el diálogo reflexivo, el consenso, la organización y la participación. En suma, a partir de la libertad como participación pública podríamos aspirar a un mundo mejor y no quedándonos cruzados de brazos, responsabilizando al gobierno, a la historia o a quien más.

## 5. CONCLUSIÓN

El enfoque arendtiano de la libertad presenta dos niveles, como potencia y como acto. Potencialmente, la libertad es propia de la facultad de la voluntad y, en cuanto se actualiza, deviene en acción. La libertad de la voluntad permite un nivel de reflexión filosófica, mientras que la libertad de acción es objeto de investigación politológica. La libertad de la voluntad supone la fortaleza espiritual para afirmar o negar, es una cualidad del “yo-quiero”; la libertad política, cualidad del “yo-puedo”, exige crear espacios públicos para su realización.

Ahora bien, la fortaleza para iniciar alguna acción depende de la intensidad de las querencias. Pero, dado que la voluntad es libre, en torno a la deliberación precedente a la acción no hay factor más determinante que lo que uno mismo quiera; esta posibilidad del “autocomienzo” es a lo que Arendt llama libertad.

Sin la libertad de la voluntad como principio de acción no sería posible la libertad política, que básicamente es participación pública. El paso “potencia-acto” de la libertad de la voluntad al ámbito político no ha de interpretarse de una forma mecanicista ni como parte de una concepción necesaria, sino como parte de una concepción contingente del sujeto, donde se considera que el poder decisorio de cada ser humano está fundamentalmente en sí mismo.

Esta idea lleva a Arendt a identificar a los hombres como “natales”, no como “mortales”, porque considera más relevante el hecho de que en cada ser humano está siempre latente la posibilidad de un nuevo ser, un ser humano distinto e impredecible, del que estaremos ciertos de su existencia pero no de su esencia. Es la libertad lo que nos hace indefinibles y contingentes.

En este sentido, el futuro del mundo dependerá del ejercicio de nuestra libertad en el espacio público; sólo desde la intersubjetividad comprensiva y con organización, la esperanza de un mundo mejor gana consistencia.



