

# Hannah Arendt y la libertad. Una aproximación

Julián  
García Labrador

PROFESOR DE FILOSOFÍA.  
SANTANDER

## RESUMEN

El presente artículo trata de acercarnos al pensamiento de Hannah Arendt en relación con la libertad. El artículo está estructurado de la siguiente forma: en primer lugar, abordaremos el origen de nuestra idea de libertad y apreciaremos cómo el término pasó de designar el estado libre del ciudadano público a la condición interior del hombre. En segundo lugar, veremos la relación de la libertad con la voluntad y el papel que el cristianismo ha desempeñado en ello, así como las implicaciones filosóficas de tal asociación. Después nos centraremos en la libertad política tal y como la entiende Hannah Arendt y en su distinción de la libertad filosófica. En este punto es importante señalar la correspondencia entre la noción arendtiana de acción y la libertad, así como la relación entre la esfera de los asuntos humanos y la libertad. Por último señalaremos la amenaza que los regímenes totalitarios suponen para la libertad y la capacidad humana para romper su círculo ideológico merced a un nuevo comienzo.

## PALABRAS CLAVE

Libertad, voluntad, acción, política, inicio, totalitarismo.

## ABSTRACT

This article attempts to bring us near Hannah Arendt's thought in relation with freedom. The essay is organized in the following way: First, we will approach the origin of our idea of freedom and will appreciate how the term changed from designing public citizen's free status to man's inner condition. Secondly, we will see the relation of freedom with will and the role which christianism has played on it, as well as the philosophical implications of such association. Next we will focus on political freedom as Hannah Arendt understands it and her distinction of philosophical freedom. It is important to point out the correspondence between the arendtian notion of action and freedom as well as between human matters and freedom. Finally, we will draw our attention to the threat that totalitarian systems represent for freedom and human capacity to break its ideological circle due to its thanks to its new start.

## KEY WORDS

Freedom, will, action, politics, start, totalitarianism.

## PRESENTACIÓN

Conocida por su certero y apasionante análisis sobre los totalitarismos, Hannah Arendt requiere una lectura pausada y atenta que ofrezca una visión de conjunto de toda su obra. Con un particular estilo y alejada de academicismos estériles, las cuestiones acuciantes sobre la concepción de la política, el poder, la violencia o la revolución cobran actualidad en la reflexión de la pensadora judía. La cuestión de la libertad se extiende en sus escritos como una de las reflexiones más agudas hechas en los últimos años en perspectiva filosófica. Se trata de un punto fundamental para comprender hasta qué punto la antropología fundamenta la actividad política. La libertad es crucial para la política, afirma Arendt<sup>1</sup>. No pensemos, sin embargo, que Hannah Arendt se aventura a ofrecer una definición conceptual de libertad o pretende siquiera desarrollar una descripción fenomenológica de la misma. Fiel a su estilo, la autora no puede abordar la cuestión sin intentar ir a la raíz de la problemática y sin dar cuenta de lo que tal noción ha supuesto en la historia del pensamiento y en la vida política de occidente. *Qué sea la libertad parece una empresa sin esperanza*<sup>2</sup> afirma al comenzar a tratar la cuestión. Es, efectivamente, una pregunta que no siempre se ha hecho la filosofía y, sin embargo, ha acompañado a la condición humana desde sus inicios. Por ello, Hannah Arendt no puede soslayar la evolución de la consideración de la libertad en la historia del pensamiento, partiendo de las aportaciones que ofrece el sentido de la cuestión desde la antigüedad griega.

### 1. HACIA LA IDEA DE LIBERTAD

La libertad no fue cuestión filosófica en la antigüedad. En efecto, la cuestión de la libertad ha sido la última de las grandes cuestiones metafísicas que ha abordado la filosofía. No fue ni un concepto ni un tema de discusión en el pensamiento especulativo griego ya que constituía más bien una realidad de la propia acción humana. No se trataba de un problema del ámbito del pensamiento sino de un hecho de la esfera pública<sup>3</sup>. Según Arendt, tomamos conciencia primera de la libertad en el trato con los otros hombres, no en el trato con nosotros mismos. La libertad era originariamente el atributo del hombre que le permitía crear e ingresar en la esfera de los

<sup>1</sup> H. ARENDT, *¿Qué es la libertad?*, «Claves de Razón Práctica» 65 (septiembre 1996) 3.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>3</sup> A. SERRANO DE HARO, *La Epístola a los Romanos según Hannah Arendt*, en R. MATE- J.-A. ZAMORA (eds.) *Nuevas Teologías Políticas. Pablo de Tarso en la Construcción de Occidente*, Anthropos, Barcelona 2006, p. 97; H. ARENDT, *¿Qué es la libertad?*, o.c., pp. 3 y 4.

asuntos humanos y encontrarse con otros hombres a través de la acción y la palabra. Requería verse liberado de la atención a las meras necesidades de la vida y, lo más importante, requería la compañía de otros hombres, que compartiesen el mismo espacio y el mismo estado, es decir, una comunidad humana políticamente constituida<sup>4</sup>. Para Hannah Arendt la esfera de los asuntos humanos es el ámbito propio de la acción y por ello el ámbito de la libertad.

Sin embargo, la tradición filosófica ha trasplantado el lugar originario de la libertad, llevándola desde la esfera política y de los asuntos humanos al ámbito interior de la voluntad. La tradición del pensamiento occidental pasó de considerar un hecho patente a los ojos y los oídos de los partícipes en la esfera pública a preguntarse por la posibilidad de la libertad desde la experiencia interior e individual. El mundo de la apariencia, el mundo de la acción, la esfera de lo público, el lugar de la libertad fue relegado por la preponderancia que adquirió la interioridad individual a partir de la consolidación del cristianismo.

La pregunta por la libertad adquirió lugar común en la filosofía desde la experiencia religiosa que supuso para San Agustín su conversión al cristianismo. Para comprender mejor la cuestión conviene tener en cuenta que, según Hannah Arendt, el cristianismo supuso la aparición de una filosofía de la vida en todas sus manifestaciones, propiciando la inversión de los términos clásicos. Son varias las facetas en las que se puso de relieve. Por una parte la esperanza cristiana puso el acento de la vida terrena en el más allá, puesto que el mundo era la antesala del definitivo. Esto fue el golpe de gracia para la política, en opinión de Arendt, puesto que la política que había ansiado la inmortalidad mundana pasó a convertirse en una actividad sujeta a la necesidad<sup>5</sup>. Además se sustituyó la vida del «cuerpo político» por la vida individual. El individualismo parece ser aquí el elemento dominante de la vida. Por lo tanto la libertad pasó a ser una cuestión interior. Pero, aunque la experiencia agustiniana había planteado de manera filosófica la cuestión de la libertad, había sido precedida del intento de segregar la libertad de la política por parte de los movimientos populistas de la antigüedad tardía. Hannah Arendt se refiere a Epicteto<sup>6</sup>. Epicteto trataba de buscar una formulación en la que pudiera conjugarse ser libre con ser esclavo en el mundo. Para Epicteto ser libre consiste en ser libre de los propios deseos. Epicteto llevó el mundo exterior al interior del hombre e invirtió los términos: el poder pasó a ser desempeñado en el interior del hombre consigo mismo

<sup>4</sup> H. ARENDT, *¿Qué es la libertad?*, o.c., p. 4

<sup>5</sup> H. ARENDT, *La Condición Humana*, Paidós, Barcelona 2005, p. 332.

<sup>6</sup> H. ARENDT, *¿Qué es la libertad?*, o.c., p. 4.

y el espacio exterior, es decir, la propia casa o lugar en el mundo pasó a convertirse en el espacio íntimo en el que el hombre pugna consigo mismo. Por ello la interioridad del hombre fue el lugar común de la libertad.

La pregunta acerca de la libertad es, en palabras de Arendt, la siguiente: «¿Cómo de ser una palabra que indicaba una condición política —la del ciudadano libre que no era un esclavo— y un hecho físico —el de un hombre sano cuyo cuerpo no estaba paralizado sino que podía obedecer a su mente— pasó a indicar una disposición interior en virtud de la cual un hombre podía sentirse libre cuando en realidad era un esclavo o era incapaz de moverse?»<sup>7</sup>.

Hannah Arendt advirtiendo la complejidad de la cuestión asume la tradición del pensamiento occidental, tratando de dar cuenta de las asociaciones que los hombres hemos hecho en el mundo especulativo<sup>8</sup>. Así, reconoce que la libertad se ha convertido en una «idea» en el plano especulativo. Una idea para Arendt es una construcción mental cuya historia supondría la identidad inalterada del hombre. Las ideas tienen correspondencia con facultades humanas. Hannah Arendt distingue tres facultades humanas: la razón, el intelecto y la voluntad, a las cuales corresponden como ideas el significado, la verdad y la libertad. Es decir, que asumiendo que se ha convertido en una cuestión metafísica y ha invadido el campo especulativo, la pregunta por la libertad viene acompañada, inevitablemente por una indagación en la facultad de la voluntad.

## 2. LA VOLUNTAD Y LA LIBERTAD

Hannah Arendt rechaza una naturaleza humana común o, al menos, esta forma de hablar<sup>9</sup>. Y sin embargo reconoce facultades que configuran de modo general nuestra condición humana. Así, junto con la razón y el intelecto, la voluntad es la facultad propia de nuestra condición en el mundo. Se trata, empero, de una facultad que reviste tales características que ha propiciado la desconfianza de los filósofos, hombres de pensamiento y no de acción. Reconoce Arendt que la voluntad es la facultad de la acción y que esa acción se desarrolla en el mundo. Pero es el mundo de la apariencia, del mundo que petrifica y reduce todo a «lo ya hecho», de ahí que se pregunte por la posibilidad de que lo que proviene de la acción, es decir, lo nuevo,

<sup>7</sup> H. ARENDT, *La Vida del Espíritu*, Paidós, Barcelona 2002, p. 241.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 241-242.

<sup>9</sup> H. ARENDT, *Los Orígenes del Totalitarismo*, Alianza, Madrid 2006, pp. 421-422.

lo espontáneo, lo que puede cambiar el mundo, pueda funcionar en el mundo de la apariencia donde todo se convierte en viejo<sup>10</sup>.

La voluntad es, también, la facultad del futuro. Así como la memoria tiene el poder de hacer presente lo pasado, la voluntad es el órgano mental del futuro<sup>11</sup>. Se trata de la facultad de la proyección. La voluntad no se contenta con los objetos del presente sino con los proyectos del futuro, siendo transida por la incertidumbre y la inseguridad propia de lo que aún no es. Pero así como la Razón tiene la necesidad de pensar y formula preguntas que carecen de respuesta, la Voluntad se proyecta a un futuro que, incluso, puede no ser nunca —como en el caso de las últimas voluntades y el testamento.

La voluntad es, por ello, la facultad de la contingencia, de lo que puede no ser. Por ello es la facultad que se opone a lo necesario. La filosofía griega, pendiente y preocupada por todo lo necesario, tratando de desenmarañar los misterios de la regularidad natural, carecía de un nombre adecuado para esta facultad. Según Hannah Arendt el nombre que más pueda adecuarse sea la aristotélica *proairesis*<sup>12</sup>. Y, aunque distinguía entre actos intencionales y no intencionales, la filosofía griega no va más allá, lo cual está en plena consonancia con la concepción griega de un tiempo cíclico. Habrá que esperar a la irrupción del cristianismo en la filosofía para poder hablar de un tiempo lineal, lo cual está en consonancia con el descubrimiento de la libertad como problema filosófico. No sólo eso, la filosofía en Grecia surgió, según Arendt, en contraposición con la polis y la ciudadanía<sup>13</sup>, por lo tanto la libertad no podía pertenecer a la filosofía. Por ende, el descubrimiento de un tipo de libertad que no tenía que ver con la política en el cristianismo favoreció la consideración de la libertad como pregunta filosófica. Desde la experiencia del cristianismo, voluntad libre y libertad se hicieron sinónimos.

Fue la experiencia de Pablo de Tarso la que vino a poner sobre la mesa la radical importancia de la voluntad<sup>14</sup>. Para la tradición griega de Sócrates, Platón... el pen-

<sup>10</sup> H. ARENDT, *La Vida del Espíritu*, o.c., p. 242.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 246.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 248, 292.

<sup>13</sup> H. ARENDT, *¿Qué es la libertad?*, o.c., p. 8.

<sup>14</sup> Hannah Arendt dedica un apartado especial a Pablo de Tarso: cf. H. ARENDT, *La Vida del Espíritu*, o.c., pp. 296-304. La importancia del análisis que hace de Pablo de Tarso también ha sido señalada en A. SERRANO DE HARO, *La Epístola a los Romanos según Hannah Arendt*, o.c., pp. 95-104. Allí muestra cómo la interpretación que Arendt hace de Pablo de Tarso tiene como base la fenomenología de la acción de Romanos 7, 14-15: «no hago lo que quiero sino que hago lo que aborrezco». No se trata de la pugna de la voluntad con las pasiones —como podría ser el apotegma de Ovidio

samiento consistía en un diálogo con uno mismo, una especie de diálogo en la propia dualidad del individuo. La libertad como vivencia intersubjetiva no podía ingresar por consiguiente en el *corpus* filosófico. Sin embargo, la libertad fue llevada al interior del hombre. Pablo de Tarso nos descubre una voluntad dual en el ser humano, una voluntad que puede «querer» y «no querer» al mismo tiempo. Si el diálogo de uno consigo mismo ponía en marcha el proceso del pensar, la vivencia del quiero y no quiero tenía un efecto paralizante. Pensamiento y voluntad son de diferente naturaleza y la voluntad vino a ser la facultad auxiliar del pensamiento. Lo que supuso la experiencia paulina para la filosofía fue la ruptura de la unidad «querer-poder». En efecto, para Pablo de Tarso la voluntad es una facultad herida, que quiere y no puede, una facultad que necesita ser curada. La dualidad de la voluntad en Pablo de Tarso implica que la voluntad es impotente no porque algo externo le impida triunfar sino porque ella se entorpece a sí misma. En el mundo griego esto era desconocido ya que yo quiero y yo puedo era una misma cosa. Tal es así que únicamente donde coinciden yo quiero y yo puedo se da la libertad.

La aportación de Pablo de Tarso es vital para que la libertad se convirtiera en problema filosófico gracias a la agudeza de San Agustín. Sin embargo al pasar del exterior al interior del hombre la libertad dejó el ágora para pasar a depender de la voluntad que, de esta manera, hemos entendido hasta nuestros días como «voluntad libre»<sup>15</sup>. Parece como si Hannah Arendt, nostálgica de las vivencias políticas del ágora griega quisiera quedarse con lo mejor del mundo griego y lo mejor del cristianismo, en una especie de quiasmo conceptual. Por una parte, respecto al mundo griego, propugna la libertad intersubjetiva de la polis, pero por otro rechaza un tiempo cíclico que impida iniciar proyectos. Por otra parte, asume la aportación cristiana de un tiempo lineal pero parece querer rescatar la libertad de la prisión interior del hombre en la que fue confinada por Pablo de Tarso. Se trata de una esquematización del problema que puede ayudarnos a su comprensión ya que Arendt no hace sino una exposición genética de la cuestión.

---

(*video meliora proboque, deteriora sequor*)—sino de la pugna de la voluntad consigo misma. Existen en el hombre las querencias que pugnan por imponerse junto con el querer mismo que dirime su pugna. Por ello en Pablo, el querer humano, antecedente de la acción, no es un querer unitario sino fracturado. Ello se debe a que cuando la voluntad asiente a una determinada acción se obliga a sí misma a asentir. La voluntad no ordena directamente el fin de la acción sino que se ordena a sí misma quererla; así, la escisión de la voluntad consta de una parte agente que ordena y de una parte paciente que es ordenada.

<sup>15</sup> La distinción entre Jesús de Nazaret y Pablo de Tarso es notoria en Hannah Arendt. En Jesús de Nazaret descubre el prototipo de la acción mientras que en Pablo de Tarso el acento cambia. Se pasa del hacer al creer y de la exterioridad del mundo de las apariencias a la interioridad del hombre. Cf. H. ARENDT, *La Vida del Espíritu, o.c.*, pp. 299-300.

Podemos decir, con Serrano de Haro<sup>16</sup>, que la libertad en el mundo antiguo tenía unas características completamente diferentes de la libertad en la época medieval y moderna: En primer lugar no se trata de una libertad individual, sino que la libertad gozaba de un estatuto intersubjetivo, su ámbito propio es la coexistencia con los otros. En segundo lugar, la libertad tenía condición ontológica mundana, no íntima; la libertad se vinculaba al mundo y su cuidado. Por último la libertad del mundo antiguo estaba entrelazada en la acción —no en la voluntad—, una acción que discurre en la palabra y el discurso y no en la toma de decisiones en el foro íntimo de la conciencia.

Como afirma Hannah Arendt: «Nuestra noción de libertad nació de una aflicción religiosa y se formuló en lenguaje filosófico con las experiencias de libertad que son más antiguas que ella y estrictamente políticas»<sup>17</sup>.

Aún así, la interiorización de la libertad y su consideración como problema filosófico a partir del cristianismo no la ha eximido de las sospechas y suspicacias de los filósofos. En efecto, los filósofos postmedievales, hombres de pensamiento, y no de acción, mantuvieron una actitud recelosa ante la libertad<sup>18</sup>. Tal es así que Arendt atisba y clasifica las tradicionales objeciones de los filósofos en contra de la voluntad. Por una parte algunos filósofos han negado la misma libertad: no somos libres. Filósofos como Hobbes y Spinoza se alinean en una tradición de la filosofía moderna que reconoce la existencia de la voluntad como una facultad subjetivamente sentida, pero niega la libertad como objetivamente existente. Quiere decir que los hombres se llamarían libres a sí mismos por ser conscientes de sus acciones siendo ignorantes de las causas que las determinan<sup>19</sup>. En esta postura la necesidad regula la actividad humana y la libertad no es sino mera ilusión y desconocimiento de la necesidad<sup>20</sup>.

La segunda de las dificultades estriba en el hecho de que la voluntad y la libertad están unidas; en este caso la sospecha recae sobre el nexo entre ambas realidades. Pero afirmar esto implica darse cuenta de que la voluntad tiene un poder mayor que el pensamiento, cosa inconcebible para la filosofía. En efecto, si la voluntad se

<sup>16</sup> A. SERRANO DE HARO, *La Epístola a los Romanos según Hannah Arendt*, o.c., p. 97.

<sup>17</sup> H. ARENDT, *¿Qué es la libertad?*, o.c., p. 9.

<sup>18</sup> H. ARENDT, *La Vida del Espíritu*, o.c., pp. 241, 253, 257 y ss.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 257.

<sup>20</sup> Distingue Arendt nuestra doble experiencia, la del mundo fenoménico, exterior, en el que impera la ley de la causalidad y la de nuestra conciencia personal y moral que nos dice que somos libres. Y este yo libre no aparece nunca en el mundo fenoménico y por ello no puede convertirse en objeto de certeza teórica. Se trata de una especie de «milagro». Cf. H. ARENDT, *¿Qué es la libertad?*, o.c., p. 1.



halla conectada con la voluntad, cualesquiera de nuestros actos podría haber dejado de ser realizado. No nos sentimos constreñidos por ninguna fuerza exterior, ni siquiera por el principio de no contradicción como ocurre en el pensamiento. De esta forma la voluntad aparece como una facultad ilimitada, frente a la limitación del pensamiento. La percepción de los filósofos sobre este caso ha hecho que la limitación del pensamiento sea una bendición mientras que el ilimitado cariz de la voluntad se torne una maldición<sup>21</sup>.

Por último, señala Arendt, la desconfianza de los filósofos hacia la voluntad se debe a lo que ella llama *la maldición de la contingencia*<sup>22</sup>. La filosofía, preocupada de dar razón de las cosas necesarias y eternas propició la aparición del “*bios theoretikós*” en la antigüedad y de la «*vita contemplativa*» en la cristiandad. Todo lo que escapara a la indagación de la necesidad o de las verdades eternas o de una ley divina inmutable escapaba de la preocupación del filósofo y, lo que es más, ocupaba una posición mediocre en la jerarquía ontológica. Tal parece ser el destino de la esfera de las acciones humanas, cuya imprevisibilidad le arroja fuera del ámbito filosófico. Aceptar la libertad humana, esencia del actuar humano, suponía aceptar la contingencia en un mundo que había de ser necesario si quería ser explicado. Para Hannah Arendt sólo Duns Escoto aceptó pagar el precio de la contingencia por afirmar la libertad humana<sup>23</sup>.

Por todo ello, aunque la libertad se tornó una cuestión filosófica, no quiere decir que los filósofos aceptaran sin más el hecho de la libertad. Evidentemente se trató de un «problema». El núcleo de la cuestión es que los asuntos humanos como tales eran cosa de los hombres de acción; se trata del mundo secular, ese mundo de los acontecimientos que da lugar a la historia y que no tenía que ver con el reino del espíritu, del pensamiento. Y aunque Hegel se atrevió a intentar una reconciliación entre ambas orillas, el problema siguió sin solventarse porque Hegel no hizo sino hacer coincidir la lógica y la historia propiciando un significado para el azaroso reino de los asuntos humanos, dejando sin alternativa la posible elección de la voluntad. Todo está previsto por la astucia de la razón que opera a espaldas de los hombres que actúan. Lo nuevo no tiene cabida en el sistema de Hegel<sup>24</sup>. Pero, ¿por qué lo nuevo?

<sup>21</sup> H. ARENDT, *La Vida del Espíritu, o.c.*, pp. 260-261.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 261.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 357-380.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 280-286.

### 3. LA LIBERTAD Y LA ACCIÓN

Las tradicionales objeciones de los filósofos hacia la voluntad, nos dice Arendt, iban dirigidas no tanto contra lo que tradicionalmente fue conocido como *liberum arbitrium* cuanto contra el órgano de futuro, capaz de iniciar algo nuevo<sup>25</sup>. La sumisión de la voluntad al pensamiento como un órgano de segunda categoría hizo de la voluntad el agente auxiliar para ayudar al intelecto a la consecución de sus fines. Así, Tomás de Aquino, para quien el intelecto era más noble y más elevado que la voluntad, reconoce la primacía de aquel (nadie puede querer lo que no conoce), reservando a la voluntad la elección de los medios para los fines propuestos por el intelecto<sup>26</sup>. No es, efectivamente, este tipo de voluntad la causa del recelo de los filósofos. Nos referimos más bien a la posibilidad de comienzo, a la fuente de la acción.

Es ahí donde Hannah Arendt sitúa a Agustín de Hipona<sup>27</sup>. Ante esta pensadora, Agustín fue el primer filósofo de la voluntad. Para Agustín el poder del espíritu no se debe al intelecto ni a la memoria, sino a la voluntad; es la voluntad la fuerza unificadora que vincula el aparato sensorial del hombre al mundo externo. En Agustín el interior del hombre puede abrirse paso en el mundo fenoménico gracias a la voluntad. Dos son las características de la voluntad en el pensador africano. Por una parte la voluntad es la fuente de la acción. Por otra, la redención de la voluntad procede del hecho de actuar, es decir, la voluntad se debate entre el quiero y no quiero, pero el hecho de actuar en uno u otro sentido excluye su opuesto. La voluntad queda redimida al dejar de querer y empezar a actuar.

La cuestión clave para entender el concepto de libertad en Hannah Arendt es, por lo tanto el concepto de acción. ¿A qué se refiere Hannah Arendt cuando habla de acción? La obra más clarificadora sobre el asunto es, sin duda, *La Condición Humana*. Allí esboza los tres conceptos fundamentales en los que se desarrolla la vida del ser humano: «labor», «trabajo» y «acción»<sup>28</sup>. Hannah Arendt prefiere hablar de «condición humana» y no de naturaleza humana. La condición humana dice rela-

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 263

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 345-357.

<sup>27</sup> El conocimiento de Arendt sobre Agustín de Hipona parte desde los inicios de su vida académica con su tesis doctoral sobre el concepto de amor en San Agustín. En nuestro caso hemos acudido al capítulo que le dedica en su obra inconclusa *La Vida del Espíritu*. Cf. H. ARENDT, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, Springer, Berlin (*El concepto de amor en San Agustín*, Encuentro, Madrid 2001); *La Vida del Espíritu*, o.c., pp. 316-343.

<sup>28</sup> Un resumen básico pero esclarecedor de los tres conceptos lo encontramos también en A. SERRANO DE HARO, *Hannah Arendt y la precariedad insuperable de la acción*, en *Cómo se comenta un texto filosófico*, Síntesis, Madrid 2008, pp. 190-199.

ción al mundo, puesto que objetividad del mundo y condición humana se complementan. Es este el prisma desde el cual contempla el ser humano. Afirma que la suma de actividades y capacidades que realizan esta condición humana no constituye la naturaleza humana. En relación con la naturaleza o esencia humana la actitud de Arendt es de un cierto escepticismo filosófico. Reconoce no poder abordar la cuestión ni desde el punto de vista psicológico ni desde el punto de vista filosófico. Las consecuencias de este escepticismo son evidentes: o bien no podemos decir nada acerca de nosotros mismos, o bien corremos el riesgo de caer en la divinización del concepto de lo humano<sup>29</sup>.

Lo que nos interesa para la cuestión de la libertad es que la categorización que hace Arendt de la condición humana. Por una parte la «labor» designa la actividad humana que corresponde al proceso biológico. Es la actividad relacionada con el cuerpo humano, su metabolismo, las necesidades vitales a que se ve expuesto. La labor es la actividad más baja del ser humano, por la que se encuentra inmerso en el ciclo de la naturaleza. Merced a esta actividad el hombre es *animal laborans*. A diferencia del trabajo, la labor no produce objetos sino la vida misma. Las características de la labor son la consunción inmediata de lo hecho, la inserción en el movimiento cíclico de la naturaleza (aquí no se ha descubierto aún el sentido lineal de la historia) y la combinación de la necesidad con la futilidad<sup>30</sup>.

En segundo lugar, la actividad del trabajo está destinada a lo no natural de la exigencia del hombre, lo que no está en el decurso del flujo vital ni determinado por él. El trabajo proporciona un mundo «artificial» de cosas que se distinguen de las cosas naturales. El mundo, fruto del trabajo, sobrevive a las vidas individuales. En el trabajo el hombre es llamado *homo faber* en contraposición al *animal laborans*. Es en el trabajo donde el hombre produce cosas, objetos de uso, que gozan de la estabilidad y la solidez que no tenían los bienes de consumo. El carácter duradero de los objetos de uso y su relativa independencia provoca lo que hablemos de «objetividad». La producción de los objetos de uso significa que en el trabajo existe una reificación y una instrumentalidad.

Por último, la «acción» es la actividad del hombre no sujeta a las cosas materiales. Se corresponde con el hecho de que los hombres, y no el hombre aislado, viven sobre la tierra. Se trata de reproducir lo que el pueblo más político que ha existido, el romano, designaba con el «*inter homines esse*». Consiste en estar entre los hom-

<sup>29</sup> H. ARENDT, *La Condición Humana*, o.c., p. 38.

<sup>30</sup> C. SÁNCHEZ, *Hannah Arendt*, en F. VALLESPIN (dir.), *Historia de la teoría política*, vol. 6, Madrid 2004, p. 151.

bres. Arendt rescata lo que la tradición había olvidado. Los requisitos para la actividad pública son la pluralidad y la libertad. Mientras que la labor o el trabajo pueden realizarse en el ámbito individual, la acción requiere la presencia de otros, requiere pluralidad y publicidad. El concepto de pluralidad de Arendt se mueve entre las nociones antagónicas de igualdad y diferenciación. Se trata de una pluralidad de únicos. Su experiencia con el totalitarismo va a llevarla a una insistencia en la diferencia y en la pluralidad, rechazando el establecimiento de las identidades colectivas tal como propugnaban estos regímenes<sup>31</sup>.

La conexión de la acción con la libertad es evidente. Por ello conviene señalar que la acción reviste una serie de características que impiden confundirla con cualquier otra actividad humana. Con «acción» Hannah Arendt se está refiriendo a una actividad preformativa que tiene en sí misma el sentido de su realización. No tiene ninguna finalidad fuera de su propio actuar. Dicha acción consiste en dar inicio a algo nuevo, convocar a la existencia algo que antes no existía. Hannah Arendt retoma la antigua *praxis* aristotélica y su distinción de la *poiesis*. Esta distinción es crucial para el asunto de la libertad. El ejemplo de Tomás de Aquino resulta esclarecedor. Según Arendt Tomás de Aquino confunde incomprensiblemente *praxis* con *poiesis*, al seguir la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. El pensador medieval nunca consideró la posibilidad de una actividad que tuviese el fin en sí misma. Por ello, el intelecto presenta un objeto al apetito. La voluntad pone los medios pero se extingue en cuanto el objeto es alcanzado<sup>32</sup>. Este tipo de acción está determinado por el binomio medios-fines (actividad productiva —*poiesis*—) y es completamente diferente de la *praxis* que, en Aristóteles ha de entenderse en analogía con las artes preformativas. Cuando Hannah Arendt habla de acción se está refiriendo a la *praxis*.

Por referirse a tal concepto de «acción», libre de cualquier finalidad extrínseca, la libertad de la que habla Arendt no es el *liberum arbitrium*. Y aunque parezca acercarse a Escoto en la consideración de la voluntad, tampoco concibe que la libertad pueda identificarse con aquella. Es más, la acción, para ser libre, tiene que ser libre del objetivo que persigue y libre del motivo. Aunque sean sus factores determinantes la acción es libre en la medida en que es capaz de trascenderlos. Reconocer el objetivo no

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 153-154.

<sup>32</sup> No hay que olvidar que la felicidad y el fin último del hombre y la forma de llegar a él, condiciona toda la teología y la filosofía de Tomás de Aquino, así como la de San Agustín y Duns Escoto. Para Tomás de Aquino el fin último del hombre es conocer a Dios, por lo que la voluntad está subordinada al Intelecto. En cambio, en San Agustín y Duns Escoto la felicidad del hombre y su fin último no son mera contemplación pasiva sino que consisten en la actividad del Amor. El amor redime a la voluntad, no supeditada al Intelecto. Cf. H. ARENDT, *La Vida del Espíritu, o.c.*, pp. 354-360.

es tarea de la libertad sino del juicio (cognición de una meta concreta); el poder de dictar la acción, de ordenar tampoco pertenece a la libertad sino a la voluntad (firmeza o debilidad). La acción, sin embargo, en la medida en que es libre no está bajo la guía del intelecto ni bajo las órdenes de la voluntad. La libertad brota de algo diferente. Acude Arendt en este caso a la noción de «principio» apoyándose en Montesquieu<sup>33</sup>. Se trata de buscar algo que se haga manifiesto en la propia ejecución del acto y que no actúe desde el interior del yo. La figura del «principio inspirador», en efecto, no opera desde el interior del yo, sino desde algo exterior al propio sujeto; además, un principio inspirador es tan general que señala objetivos particulares. Este tipo de principios no pierde validez alguna en la ejecución del acto, es más, puede repetirse cuantas veces sea menester; se trata de principios universales, puesto que no están ligados a personas o grupos particulares. Pero, por otra parte, sólo en la acción, y mientras esta dure, tiene lugar la manifestación del principio. Hannah Arendt pone algunos ejemplos de principios: honor, gloria, el amor a la igualdad, la excelencia, el miedo, el odio. Aquí es donde sitúa la libertad: aparece en el mundo siempre que se actualiza. Su actualización o manifestación coincide con la realización del acto. Actuar y ser libre son la misma cosa, llega a decir Arendt<sup>34</sup>.

Para entender mejor esta cuestión propone un nuevo concepto: «virtud». Acude a Maquiavelo y nos dice que la virtud es la excelencia del hombre en la respuesta a las oportunidades del mundo. La virtud es propia de las artes ejecutivas, puesto que el logro de dichas artes reside en la propia ejecución. Lo decisivo en estas artes es el «virtuosismo» de la ejecución como en tañer la flauta, la danza, medicina o navegación, artes en las que los griegos buscaron la analogía de la política. Por ello, la política es también un arte, cuyo virtuosismo consiste en la acción. No será un arte en el sentido de las artes creativas que procuran obtener un resultado y reifican el pensamiento humano. Se trata de un arte con unas características muy determinadas, puesto que requiere la acción y con ella se identifica, precisa de una audiencia, necesita hacerse público y tener un espacio de aparición. La afinidad con las artes ejecutivas —músicos, actores, bailarines— es notable<sup>35</sup>. Arendt profundiza aquí en la noción de *praxis* y se aleja definitivamente de cualquier sentido *poético*. En esta línea acción —libertad— política forman una tríada inseparable. Y este fue el sentido original de libertad en el ámbito político de la polis.

<sup>33</sup> H. ARENDT, *¿Qué es la libertad?*, o.c., p. 6.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>35</sup> Nos parece interesante la propuesta de Maite Larrauri cuando habla de la «acción» de Sócrates como una «performance». Efectivamente la libertad y la acción se identifican en una aparición pública que conlleva el virtuosismo propio de su manifestación. Cf. M. LARRAURI, *La Libertad según Hannah Arendt*, Tandem, Valencia 2001, p. 50.

La libertad se identifica, pues, con la acción y la acción con la política en su sentido originario. Pero decir esto, sin más, sería quedarnos en la superficie de la cuestión, puesto que Hannah Arendt ofrece un sentido a estas aportaciones.

En primer lugar, este actuar, en consonancia con las artes ejecutivas requiere un auditorio ante el cual aparecer. Necesita un espacio de aparición públicamente organizado. Se trata de que la acción del hombre se desarrolle entre los hombres y, a diferencia del solitario pensar, implica que la libertad es cosa de aquel «inter homines esse». Ahora bien, para lograr esta aparición pública los hombres desempeñan este actuar en una esfera pública, netamente distinta de la esfera privada. En su obra más sistemática, *La Condición Humana*, distingue Hannah Arendt las esferas privada y pública como dos ámbitos totalmente diferentes y excluyentes. Para Arendt la esfera privada era la esfera doméstica, la esfera en la que los hombres vivían juntos llevados por sus necesidades y exigencias. La fuerza que unía a los hombres en la esfera privada era su propia vida. Se trata de la esfera en que el fin primordial era el mantenimiento individual y el mantenimiento de la especie. El varón había de proporcionar alimentación y la hembra dar a luz. Arendt se está refiriendo a la organización de la familia en la antigua Grecia, a la cual opone la esfera de los asuntos humanos. La familia tenía un tipo de organización que nació de la necesidad. La necesidad, así entendida es un fenómeno prepolítico y la violencia es únicamente el acto prepolítico para liberarse de la necesidad<sup>36</sup>. Así violencia y necesidad regían la esfera doméstica<sup>37</sup>. En la esfera doméstica o privada no se daba la igualdad. Debido a la perentoria necesidad era el cabeza de familia quien regía su familia y lo que cada uno debía hacer. La desigualdad era esencial a la esfera privada pues gracias a esa desigualdad el individuo podía mantenerse vivo satisfaciendo sus necesidades vitales. Ni libertad ni igualdad se dieron en la esfera doméstica, que sí estaba caracterizada por la economía. En efecto, Arendt considera que la economía no es un asunto político ya que no estaba relacionada con la libertad sino que, como actividad instrumental encaminada a la administración y a la satisfacción de las necesidades vitales, permanece en el ámbito de lo privado. Precisamente la inclusión de lo económico en lo político representa para Arendt la privatización de lo público y es para ella una de las características de la modernidad<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> H. ARENDT, *La Condición Humana*, o.c., p. 57.

<sup>37</sup> C. SÁNCHEZ, *Hannah Arendt*, o.c., p. 161.

<sup>38</sup> H. ARENDT, *La Condición Humana*, o.c., p. 67. Precisamente una de las denuncias de Arendt al periodo imperialista seguía esta misma convicción. En el imperialismo, la economía había invadido el ámbito político y los políticos eran considerados según un lenguaje económico: —«*Cuando, en la era del imperialismo, los hombres de negocios se convirtieron en políticos y fueron aclamados como hombres de estado, mientras que a los hombres de estado sólo se les tomaba en serio si ha-*

Hannah Arendt añora una antigüedad clásica en la que la polis griega despunta como modelo de la esfera de los asuntos humanos, la esfera de lo público. Determina en ella dos características. En primer lugar, la esfera de lo común significa que en público aparece algo que puede ser visto y oído. Para Arendt la apariencia constituye la realidad. Afirma: «*Para nosotros, la apariencia —algo que ven y oyen otros al igual que nosotros— constituye la realidad. Comparada con la realidad que proviene de lo visto y oído, incluso las mayores fuerzas de la vida íntima —las pasiones del corazón, los pensamientos de la mente, las delicias de los sentidos— llevan una incierta y oscura existencia hasta que se transforman desindividualizadas como si dijéramos, en una forma adecuada para la aparición pública*»<sup>39</sup>. Para que se dé una realidad pública, es decir, una realidad que signifique «inter homines esse» es necesario que aparezca. Pero no todas las cosas pueden ser públicas. Según Arendt se trata de que sólo lo digno de verse u oírse merece la consideración de «publicable» es decir, de hacerse público. Lo que no sea digno de ello ha de permanecer en privado<sup>40</sup>.

En segundo lugar, la esfera de los asuntos humanos es la esfera de lo común. El mundo está constituido tanto por los artefactos creados por el hombre como por los asuntos de quienes viven juntos. El mundo común artificialmente construido es el nexos común. Este mundo común es algo que nos trasciende, puesto que nos adentramos en él al nacer y lo abandonamos al morir. Trasciende nuestro tiempo tanto el pasado como el futuro. Y este mundo común con nuestros antepasados y con las generaciones venideras sólo puede sobrevivir si aparece en público. Este

---

*blaban el lenguaje de los empresarios con éxito y si “pensaban en continentes”, estas prácticas y estos medios particulares fueron transformados gradualmente en normas y principios para la gestión de los asuntos públicos»— (H. ARENDT, *Los Orígenes del Totalitarismo*, o.c., p. 230).*

<sup>39</sup> H. ARENDT, *La Condición Humana*, o.c., p. 71.

<sup>40</sup> No quiere decir esto que la esfera privada no tenga valor. Nada más lejos de la intención de Arendt, para quien lo privado tiene una importancia capital. No propone un modo de vida dedicado únicamente a la acción ni considera carente de importancia lo privado. Cuando expone la vida del desarraigado, del paria, del apátrida, del que carece de lo privado muestra la importancia que tiene dicha esfera (Cf. H. ARENDT, *Rahel Varnhagen: the life of the Jewess*, Londres 1959). Pero además lo privado tiene el carácter de poder mantener oculto lo que debe permanecer como tal. El nacimiento y la muerte pertenecen a esas cosas que deben ocultarse a la esfera pública puesto que no sabemos de dónde venimos ni adónde vamos al morir. Pero además, lo privado tiene un carácter protector ante el mundo. Es un lugar de intimidad, de sentimientos y emociones. Hay cosas que no son de la esfera pública sino de la esfera privada. Por ejemplo el amor. El amor ha de ser mantenido en la esfera privada y no en la esfera pública donde su mostración pública lo destruye y erosiona la propia esfera. El amor no es un elemento mundano porque destruye el espacio entre las personas y por ello mismo es una fuerza antipolítica; el amor se hace falso y pervertido cuando se emplea para finalidades políticas como el cambio o la salvación (Cf. C. SÁNCHEZ, *Hannah Arendt*, o.c., p. 162; H. ARENDT, *La Condición Humana*, o.c., p. 72).

mundo común consiste en que sus miembros ocupen diferentes posiciones que implican que todos ven y oyen desde sus propios lugares, lo que da lugar a múltiples perspectivas. La realidad mundana aparece cuando todos son capaces de ver lo mismo en total diversidad. La realidad queda garantizada no por la naturaleza común sino por el hecho de que a pesar de las diferentes perspectivas todos están interesados en el mismo objeto.

Esta esfera de los asuntos humanos fue el lugar originario de la experiencia de libertad. El mundo hecho por el hombre ha de convertirse en el escenario de la acción y la palabra para que exista la libertad. Es decir, la libertad se da en el mismo actuar, en la misma *praxis*, entendida en un sentido muy concreto: la decisión y la actuación políticas en el seno de una comunidad ciudadana<sup>41</sup>. Ahora bien esta acción, la cual hemos caracterizado como *praxis*, que requiere de una finalidad al interior de ella misma (virtuosismo) y que se desarrolla en la esfera propia de los asuntos humanos, tiene una consistencia y durabilidad cuestionables, lo cual ha ido en perjuicio del estatuto ontológico de la libertad en la historia del pensamiento. En efecto, la libertad convoca a la existencia algo que antes no existía y lo hace a través de la fragilidad de la acción.

La acción es frágil. La acción es la actividad de más alto rango en la *vita activa*. A diferencia de la fabricación, del proceso del trabajo, la acción nunca se realiza en aislamiento aunque implique la puesta en juego de la distinción (porque ha de haber algo respecto de lo que distinguirse). Pero, precisamente, la acción tiene una fragilidad congénita que deriva de su carácter ilimitado. La ilimitación de la acción tiene dos direcciones. Por una parte la acción tiende a forzar fronteras: las vallas de la propiedad privada, las fronteras territoriales, las leyes que protegen son principios limitadores que no surgen de las actividades que se dan en la esfera de los asuntos humanos y tratan de corregir la ilimitada tendencia de la acción. La acción es de por sí ilimitada, altamente productiva. Por ello reconoce Arendt que la moderación fue la virtud política por excelencia.

Pero por otra parte la ilimitación de la acción se refiere a su falta de predicción. La historia que inicia la acción no se puede predecir ni conocer. Es más, la acción sólo se revela plenamente al narrador, a la mirada del historiador. Ni los protagonistas ni el agente pueden conocer el alcance de su acción. Es este el segundo aspecto de la fragilidad de la acción. Nos hallamos, además, ante un proceso irrevocable. Una vez iniciado no puede volver a incoarse el mismo proceso, no hay marcha

<sup>41</sup> A. SERRANO DE HARO, *Hannah Arendt y la precariedad insuperable de la acción*, o.c., p. 190.



atrás. E, incluso, los autores de la acción permanecen en el anonimato. Por ello Arendt habla expresamente de la triple frustración de la acción: «*La exasperación por la triple frustración de la acción —no poder predecir su resultado, la irrevocabilidad del proceso y el carácter anónimo de los autores— es casi tan antigua como la historia registrada*»<sup>42</sup>.

Esta falta de predicción nace, sin embargo, de la capacidad de la voluntad para tender hacia el futuro en forma de «proyecto». El proyecto de la voluntad se realiza en el futuro y niega lo dado proponiendo algo «nuevo». La tensión de la voluntad entre el yo-quiero y el yo-puedo se resuelve mediante la acción, es decir, abandonando la actividad espiritual y volcándose en el mundo de las apariencias. La voluntad se resuelve libertad en el mundo de las apariencias, cuando supera su propia tensión paralizante<sup>43</sup>. La etimología de las palabras ayuda a Arendt a hablar de lo nuevo: los dos vocablos griegos para hablar de la acción son «dar inicio» y «llevar a término». En este sentido la libertad y la capacidad de iniciar algo nuevo coincidían. Pero sólo podían iniciar algo nuevo quienes ya se habían liberado previamente de la ocupación de la necesidad, aquellos que habían dejado atrás la «laboriosidad». Tal era el caso de los cabezas de familia en la polis griega. Estos eran quienes, a diferencia de los esclavos (aún en la esfera de lo privado y sujetos a la labor), podían ejercer la ciudadanía en la polis. El inicio de algo nuevo requería de la participación en la esfera de los asuntos humanos, de ahí que los ciudadanos, iguales unos a otros, aunque desde su diferencia constitutiva, actuaban y proponían. Los dirigentes reclamaban el apoyo de los otros de cara a la realización de nuevas empresas. Es decir, la acción, la política consiste en la propuesta y realización de empresas y proyectos, en el surgimiento de lo nuevo en este mundo de la apariencia. La libertad romana también era entendida en clave de novedad, pero con el matiz de la fundación. La libertad estaba vinculada al comienzo que los antepasados habían propiciado con la fundación de la ciudad. Según Arendt, el hecho de que los historiadores romanos comenzaran sus relatos *ab urbe condita* muestra hasta qué punto la fundación de la ciudad era la garantía de la libertad de Roma<sup>44</sup>. Tanto la libertad griega como la romana se derivan de la capacidad de iniciar que tiene el hombre, aunque al dar inicio a empresas y proyectos no pueda prever las consecuencias que tendrá.

Sin embargo la falta de predicción de la acción y su fragilidad constitutiva no pueden hacernos abocar en el absurdo de la acción libre. Tal es el riesgo que nos hace

<sup>42</sup> H. ARENDT, *La Condición Humana*, o.c., p. 242.

<sup>43</sup> H. ARENDT, *La Vida del Espíritu*, o.c., pp. 268–273.

<sup>44</sup> H. ARENDT, *¿Qué es la libertad?*, o.c., p. 12.

percibir Serrano de Haro. Para él la acción, según Hannah Arendt, está transida de una precariedad insuperable<sup>45</sup>. En su análisis advierte que la «acción» comporta iniciativas, decisiones y empresas que influyen en la existencia de seres humanos, que tienen visibilidad pública y trascendencia intersubjetiva. También señala que Hannah Arendt afirma que quien actúa nunca sabe del todo lo que está haciendo, puesto que las consecuencias de la acción son impredecibles, puesto que esta acción conlleva el inicio de «procesos». Estos procesos son imprevisibles en su origen, inacabables en su término e irrevocables en su desarrollo. Ello, no obstante, no implica la falta de responsabilidad de los agentes, antes bien, las consecuencias que provocan estos procesos responsabilizan a quienes han participado en el curso de la acción. El ser responsable<sup>46</sup> de algo no quiere decir que uno pueda abarcar todo el proceso puesto que los procesos de acción desbordan a los agentes. Incluso en el decurso de los procesos de acción participan más agentes de los puramente originarios. Por todo ello, Serrano de Haro se da cuenta de que la precariedad de la acción no puede abocar en la irracionalidad de la acción<sup>47</sup>. Intenta por ello ahondar en las cuestiones abiertas que deja Hannah Arendt. Y lo hace en dos direcciones. Por una parte la pregunta que surge entonces es de calado ontológico: ¿cómo es posible establecer un nexo de continuidad entre las acciones originales y sus infinitas consecuencias si son siempre innumerables consecuencias e innumerables agentes? Por otra, aunque el que actúe no sepa «del todo» lo que está haciendo, lo que los agentes «saben» a la hora de actuar cualifica considerablemente la acción. Uno puede no saber todas las consecuencias que se derivan de su acción pero puede saber lo que está haciendo, así que la ignorancia sobre lo que se hace en la praxis hay que tomarla con ciertas restricciones<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> A. SERRANO DE HARO, *Hannah Arendt y la precariedad insuperable de la acción, o.c.*, pp. 189-199.

<sup>46</sup> Hannah Arendt distingue entre «responsabilidad» y «culpabilidad». Somos responsables por el mero hecho de participar en la esfera pública y en la trama de los asuntos humanos. Sólo podemos escapar de la responsabilidad huyendo y dejando atrás la comunidad. Afirma Arendt que la «responsabilidad vicaria» es el precio que pagamos por vivir nuestras vidas no desde nosotros mismos sino desde nuestros semejantes. Ahora bien, ser responsable no es lo mismo que ser culpable ni moral ni legalmente. Hannah Arendt trata de distinguir ambas cosas pero sólo exonera de cualquier responsabilidad a los grupos de apátridas –con el ejemplo de lo que ha ocurrido en el siglo XX–, personas sin nacionalidad ni comunidad, que representan la más absoluta inocencia (H. ARENDT, *Nazismo y responsabilidad colectiva*, en «Claves de Razón Práctica» 95 (1999) 8-11. Se trata de dos textos unidos. Nuestro caso se refiere al segundo de ellos, titulado «Responsabilidad colectiva», contestación a la ponencia del mismo título de Joel Feinberg en la *American Philosophical Association* en diciembre de 1968. El texto ha sido traducido por Agustín Serrano de Haro e incluido en este número de la revista citada).

<sup>47</sup> A. SERRANO DE HARO, *Hannah Arendt y la precariedad insuperable de la acción, o.c.*, p. 197.

<sup>48</sup> *Ibid*, p.198.

El que la libertad aparezca con la acción, nos hace ver que la libertad de la que habla Hannah Arendt es la libertad política, puesto que por acción entiende la propuesta de empresas y la toma de decisiones en el entramado de las relaciones humanas. Ha quedado claro que se refiere a una *praxis* totalmente diferente de la *poiesis*, por lo tanto estamos hablando de «libertad política». Se trata de un tipo de libertad diferente a la «libertad filosófica». Recurre a Montesquieu<sup>49</sup> para afirmar que la libertad filosófica se centra en la voluntad, en el interior de uno mismo sin el concurso con los otros e independientemente de las circunstancias; en cambio, la libertad política consiste en ser capaz de hacer lo que uno ha de querer. Es decir, Montesquieu se sitúa en una perspectiva política, semejante a la de los agentes de la polis, para quienes no se podía ser libre si se carecía de la capacidad de hacer. Pero Montesquieu da un paso más, puesto que para «poder hacer» es necesaria la seguridad y el gobierno ha de ser tal que ningún ciudadano pueda temer nada del otro. La libertad filosófica es la libertad de la voluntad, la cual concierne a los hombres que viven fuera de las comunidades políticas como individuos aislados. La libertad política es la libertad propia de las comunidades de acción constituidas. Estas comunidades políticas generan unas leyes que garantizan la seguridad de sus ciudadanos para que puedan ejercer su libertad política por medio de la acción. La libertad política es, por lo tanto, una libertad limitada, pero que sólo puede manifestarse en las comunidades y que es limitada por las propias relaciones (*rappports* —leyes, costumbres, hábitos, etc.) de los agentes. Como afirma Arendt<sup>50</sup>, este tipo de libertad sólo es posible en la esfera de la pluralidad humana, puesto que una pluralidad así es lo que permite el establecimiento de las leyes que hacen posible la seguridad, la cual, como avanzaba Montesquieu, garantiza la libertad. Ello es posible porque estas leyes convierten al individuo en ciudadano y en agente de la cosa pública. Es la ley la que permite al hombre convertirse en agente y convocar a la existencia algo nuevo mediante las empresas y proyectos. En la libertad política se tiene en cuenta el «yo puedo», de tal suerte que libertad y poder coinciden. Así reconoce Arendt que ocurrió en la antigüedad precristiana y en la fundación de la república norteamericana en el siglo XVIII: la libertad de movimiento, la capacidad de desplazarse libre de enfermedad, servidumbre o cualquiera otra restricción era la más elemental de las libertades<sup>51</sup>.

La libertad en Hannah Arendt es un asunto que requiere una comprensión desde múltiples perspectivas, tanto desde el punto de vista histórico como el filosófico o

<sup>49</sup> H. ARENDT, *¿Qué es la libertad?*, o.c., p. 9.

<sup>50</sup> H. ARENDT, *La Vida del Espíritu*, o.c., pp. 432–436.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 434.

el político. Es por ello una cuestión que tiene varias implicaciones de calado, algunas previstas por la misma Arendt como son las que afectan a la libertad en su relación con los totalitarismos o con el liberalismo.

#### 4. LA LIBERTAD FRENTE AL TOTALITARISMO Y AL LIBERALISMO

La libertad como don del hombre que requiere de un espacio de aparición puede verse comprometida por las diferentes formas de organizar la esfera de los asuntos humanos. La frágil libertad se hace presente en esta esfera donde el hombre puede hablar y puede ser escuchado. Tan frágil es esta libertad que su aparición puede no darse en la vida de los hombres. Dos tendencias políticas entran aquí en consideración.

El liberalismo ha contribuido a la expulsión de la libertad de su ámbito político, puesto que la política según el liberalismo, según Arendt, ha de ocuparse del mantenimiento de la vida y de proteger los intereses de la vida<sup>52</sup>. Si atendemos a la triple clasificación de las actividades de la condición humana el liberalismo convertiría la esfera de los asuntos humanos en una mera prolongación de la esfera económica de satisfacción de necesidades. No estaríamos hablando propiamente de «política» sino de un tipo de gestión. Es lo que ha ocurrido en nuestro mundo desde el inicio de la era moderna. Para Hannah Arendt la administración de las necesidades de la vida y el ascenso de lo social ha eclipsado la esfera política, reduciendo su actividad a la política exterior<sup>53</sup>. Todo ello porque el prisma de los intereses económicos ha pasado a presidir el interés principal de la vida pública, dejando atrás y solapando la característica distintiva de lo humano como es la acción. La libertad liberal no es la libertad política que propugna Hannah Arendt. La libertad política exige la necesaria aparición en el ámbito de la acción, la necesaria individuación del agente, que sólo se da en la esfera de los asuntos humanos, en los que participa. Para Arendt, el hombre del liberalismo es un abstracto indiferenciado que aún no ha abandonado la ley de los procesos naturales. Cuanto más se aferre el hombre a la cadena de producción de bienes y la satisfacción de las necesidades menos diferente será del modelo único de hombre lejos de la existencia única e irrepetible que se manifiesta en la esfera de los asuntos humanos<sup>54</sup>. El liberalismo participa del confinamiento de la libertad al interior del hombre, considerando un asunto interno las cuestiones de

<sup>52</sup> H. ARENDT, *¿Qué es la libertad?*, o.c., p. 7.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>54</sup> P. FLORES D'ARCAIS, *Hannah Arendt, existencia y libertad*, Tecnos, Madrid 1996, p. 60.

la voluntad. El hombre del liberalismo no se convierte en agente de la esfera pública y, por ende, no pone en juego su individualidad y su libertad.

Por otra parte, el liberalismo no deja espacio para la «acción». «Labor» y «trabajo» se erigen en las categorías dominantes sumiendo al hombre en la lógica de la técnica. La técnica de la producción, de la cual depende el liberalismo, acaba por subordinar al hombre a sus reglas neutrales e indiferenciadas<sup>55</sup>. La relación técnica medios/fines elimina cualquier atisbo de que la acción sea el fin de sí misma y de que el virtuosismo de la libertad pueda hacerse patente. En lugar de ser lugar de manifestación y diferencia, la esfera de los asuntos humanos es invadida por la uniformidad de los asuntos económicos y la lógica de la actividad *poiética*. Ni praxis, ni acción, ni libertad política serán así posibles. Por todo ello, la libertad liberal pone en riesgo la libertad política toda vez que el ámbito político es invadido por el económico.

No obstante, Arendt contempla un escenario aún más inhóspito para el ejercicio de la libertad. En efecto, el totalitarismo ha emergido en el siglo xx como una nueva forma de concebir el cuerpo político, una nueva forma de gobierno que no garantiza la seguridad ni la estabilidad, que pretende la dominación total mediante el terror y la propaganda y que, alimentada por una ideología utiliza el propio aparato del estado para sus fines históricos. Para Arendt, lo que se llama «mundo», es constituido tanto por los objetos construidos (artefactos y obras de arte) mediante el trabajo, como por las instituciones creadas a través de la acción y el discurso. El mundo es sinónimo de civilización y su principal característica es la de proporcionar estabilidad y durabilidad más allá de la vida individual. Esta reivindicación del mundo como algo estable se relaciona con la experiencia como apátrida de Arendt ya que el totalitarismo se había encargado de eliminar cualquier vestigio de estabilidad<sup>56</sup>. En este sentido, el totalitarismo afecta a la libertad, en primer lugar por la carencia de seguridad y estabilidad que conlleva. Inspirándose en Montesquieu, Hannah Arendt asocia la libertad política con la seguridad, puesto que dicha libertad —identificada con el «poder hacer»— requiere de un marco legal que permita al hombre actuar y no obligue en contra de su querer<sup>57</sup>. Como decíamos, este marco en el que actuar se compone de lo que Arendt llama «rapports»<sup>58</sup> —relaciones establecidas por los hombres— que pueden ir cambiando a lo largo del tiempo. El totalitarismo

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>56</sup> M. CANOVAN, *The political Thought of Hannah Arendt*, Hartcourt, Brace, Jovanovich, Nueva York 1974, p. 107.

<sup>57</sup> H. ARENDT, *La Vida del Espíritu*, o.c., p. 433.

<sup>58</sup> *Ibid.*, pp. 433-434.

no reconoce marco legal alguno, puesto que las leyes pasan a ser expresión del movimiento totalitario. Afirma Arendt refiriéndose a la ideología totalitaria: «En estas ideologías el término mismo de “ley” cambia de significado: de expresar el marco de estabilidad dentro del cual tengan lugar las acciones y los movimientos humanos se convierte en expresión del movimiento mismo»<sup>59</sup>. Sin un marco estable la libertad política carece de sentido.

Incluso yendo más allá, el fenómeno totalitario, como nueva forma de gobierno, caracterizado por el terror como esencia y principio de movimiento, y la ideología como fuente inspiradora de la dominación totalitaria, destruye la libertad y la acción del hombre puesto que destruye la misma esfera de los asuntos humanos<sup>60</sup>. Una lectura atenta de *Los Orígenes del Totalitarismo*, nos muestra cómo se llevó a cabo este proceso. La llegada de los totalitarismos al poder en el periodo de entreguerras fue precedido y acompañado de una serie de procesos históricos que Hannah Arendt destaca por sus implicaciones de largo alcance. Por una parte, el ascenso de los totalitarismos siguió al desmantelamiento del estado-nación iniciado tras la Primera Guerra Mundial. Se trata de una configuración del espacio europeo en la que diferentes estados se habían unido con el sentimiento nacional, aglutinando a diversas etnias bajo un mismo cuerpo político. Los derechos del hombre dependían de su pertenencia a una nación y, por ende, a un estado. Es decir, los derechos dependían de la nacionalidad y ésta era garantizada por el estado. Al quebrarse el estado-nación fueron numerosas las personas que se vieron abocadas a vivir sin una «patria». Los apátridas fueron las auténticas víctimas de esta desintegración puesto que fueron ellos los que perdieron los derechos que habían sido concebidos como inalienables. No tenían gobierno que los representara y los protegiera y se vieron forzados a vivir bien bajo la ley de excepción de los tratados para minorías, bien bajo la más absoluta ilegalidad. Esto es así porque los derechos humanos habían sido concebidos como unos derechos nacionalmente garantizados<sup>61</sup>. El caso de los apátridas (ella misma sufrió tal condición cuando le fue retirada la nacionalidad alemana) es paradigmático afirmar que los derechos del hombre «nunca habían sido filosóficamente estable-

<sup>59</sup> H. ARENDT, *Los Orígenes del Totalitarismo*, o.c., p. 622.

<sup>60</sup> Cuando Hannah Arendt busca la esencia del Totalitarismo acude a Montesquieu quien, para definir un gobierno necesitaba un principio de acción. Así el honor en la monarquía, la virtud en la república y el temor en la tiranía, operaban como elementos configuradores del cuerpo político. En el caso de los totalitarismos, Hannah Arendt se cuida en poder asignar la acción como esencia de la política, puesto que el totalitarismo se caracteriza por destruir a los propios agentes políticos y sacrificarlos en aras de una ideología indefectible. H. ARENDT, *Los Orígenes del Totalitarismo*, o.c., p. 626.

<sup>61</sup> H. ARENDT, *Los Orígenes del Totalitarismo*, o.c., p. 387.

cidos, sino simplemente formulados, que nunca habían sido políticamente garantizados sino simplemente proclamados»<sup>62</sup>. Para el caso que nos ocupa se trata de un hecho crucial. En los totalitarismos la libertad no es posible, no tanto porque no sean permitidas ciertas libertades civiles, cuanto porque el hombre es privado de su capacidad de actuar. ¿Cómo es esto posible? Las personas que no eran ciudadanas de un estado soberano fueron sufriendo una pérdida paulatina de derechos. Hannah Arendt describe el siguiente itinerario. En primer lugar, sufrieron la pérdida de sus hogares, lo cual significaba la pérdida de todo el entramado social en el que habían nacido. Además se les privó de la posibilidad de encontrar uno nuevo. Y esto no fue debido a una falta de espacio sino a una organización política que así lo iba fraguando. En segundo lugar, perdieron la protección del gobierno, lo cual situaba a los apátridas fuera de la legalidad y no existía, por lo tanto, ley alguna que obligara a ningún gobierno a reconocer cualquier tipo de derecho (en cualquiera de sus formulaciones). Por último, la privación fundamental de los derechos humanos se manifiesta en la privación de un lugar en el mundo. Tal lugar podría hacer significativas las opiniones y las acciones, es decir, tal lugar da pie a la acción conjunta y a la aparición de la libertad. Sin un lugar en el mundo, sin la pertenencia a una comunidad, no es posible la acción ni la opinión. Por ello la libertad de opinión es, en este caso, la libertad de un loco, porque a nadie importa ya lo que sea dicho. El espacio de aparición es negado y con ello la posibilidad de la libertad<sup>63</sup>.

Además, los regímenes totalitarios pretenden la dominación total. Su poder insaciable descansa sobre la premisa expansionista de la violencia. Por ello, Hannah Arendt afirma que el totalitarismo ha acabado por instaurar el infierno en la tierra, un infierno que no sólo no deja espacio para la libertad sino que pretende acabar con la fuente misma de la libertad. La libertad es política pero la fuente de la libertad no lo es y pervive, incluso cuando la vida política se ha anquilosado y cuando la acción política es impotente de interferir en los procesos automáticos de la historia. En estas circunstancias no se tiene conciencia de la libertad como virtuosismo sino como don supremo del hombre<sup>64</sup>. El totalitarismo no sólo pretende acabar con el espacio de aparición de la libertad, sino que su «dominación total», extendida a través del terror, intenta, incluso, acabar con la fuente misma de la libertad en el corazón del hombre. El camino hacia la dominación total pasa por eliminar del hombre la persona jurídica, puesto que la destrucción de los derechos del hombre es el prerequisite para dominarle totalmente, por matar, después, al hombre como per-

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 601.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 420.

<sup>64</sup> H. ARENDT, *¿Qué es la libertad?*, o.c., p. 13.

sona moral haciendo así imposible el martirio y socavando desde los cimientos la solidaridad humana. Matar al hombre como persona moral priva a la muerte de significado y hace que las decisiones de conciencia fueran absolutamente discutibles y equívocas. El último paso para la dominación total consiste en eliminar la propia identidad del individuo, su diferenciación de los otros. Este apartado centra la atención en las acciones de los campos de exterminio en los que el hacinamiento y las prácticas para manipular el cuerpo resultaban atroces como medio de tortura para tratar de reducir al hombre a su mera bestialidad. Pero como bien señala Arendt, la naturaleza humana es solamente humana en la medida en que es innatural, es decir, en la medida en que es un hombre. Y aquí reside la fuente de la libertad, en lo que separa al hombre de la naturaleza, su espontaneidad. En palabras de Arendt: «destruir la individualidad es destruir la espontaneidad, el poder del hombre para comenzar algo nuevo a partir de sus propios recursos, algo que no puede ser explicado sobre la base de reacciones al medio ambiente y a los acontecimientos»<sup>65</sup>.

La libertad es para Hannah Arendt esa suerte de capacidad humana para interrumpir con su espontaneidad el curso de los procesos automáticos de la historia. Hannah Arendt se sirve de las palabras de Jesús de Nazaret para dar cuenta de estas interrupciones sorpresivas e inesperadas de los procesos automáticos. La libertad humana es así una suerte de «milagro» capaz de dar inicio a algo nuevo, un don del hombre que es capaz de romper los automatismos. No es de extrañar que los totalitarismos cerquen y asfixien tan frágil don. La Ideología totalitaria deifica la ley de la naturaleza o de la historia como un nuevo Baal a quien sacrificar absolutamente todo. Se trata de la lógica de una idea (sea la que fuere) que, inspirada en el mito del progreso, trata de explicar toda la realidad y que convierte toda profecía en una «coartada retrospectiva»<sup>66</sup> En medio de este modo de concebir la realidad, la libertad humana como don humano capaz de interrumpir estos procesos se antoja como la única cosa capaz de romper la implacable lógica de la ideología, introduciendo lo nuevo en medio de los automatismos. Como afirma Arendt, el totalitarismo no logra arrancar del corazón del hombre el amor a la libertad y la única forma que tiene de acabar con la libertad es con la muerte del hombre. Esta libertad no puede ser negada por los gobiernos totalitarios puesto que «se identifica con el hecho de que los hombres nacen y que por eso cada uno de ellos es un nuevo comienzo, y con cada uno comienza de nuevo, en cierto sentido, el mundo»<sup>67</sup>.

<sup>65</sup> H. ARENDT, *Los Orígenes del Totalitarismo*, o.c., p. 611.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 484.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 625.



## 5. BIBLIOGRAFÍA

ARENDT H., *El concepto de amor en San Agustín*, Encuentro, Madrid 2001 (Orig.: *Der Liebesbegriff bei Agustin*, Springer, Berlin 1929); *Los Orígenes del Totalitarismo*, Alianza, Madrid 2006 (Orig.: *The Origins of Totalitarianism*, Hartcourt Brace Jovanovich, Nueva York 1951); *La Condición Humana*, Paidós, Barcelona 2005 (Orig.: *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958); *La Vida del Espíritu*, Paidós, Barcelona 2002 (Orig.: *The Life of Mind* (2 vol.) Hartcourt Brace Jovanovich, Nueva York 1978); *¿Qué es la libertad?* «Claves de Razón Práctica» 65 (septiembre 1996) 2-13; *Nazismo y responsabilidad colectiva*, «Claves de Razón Práctica» 95 (1999) 8-11; CANOVAN, M., *The political Thought of Hannah Arendt*, Hartcourt, Brace, Jovanovich, Nueva York 1974; FLORES D' ARCAIS, P., *Hannah Arendt, existencia y libertad*, Tecnos, Madrid 1996 (Orig. italiano: *Esistenza e libertà*, Marietti, Génova 1990); LARRAURI, M., *La Libertad según Hannah Arendt*, Tandem, Valencia 2001; SÁNCHEZ MUÑOZ, C., *Hannah Arendt*, en F. VALLESPIN (dir.), *Historia de la teoría política*, vol. 6, Madrid 2004, pp. 146-186; SERRANO DE HARO, A., *La Epístola a los Romanos según Hannah Arendt*, en R. MATE-J.-A. ZAMORA (eds.) *Nuevas Teologías Políticas. Pablo de Tarso en la Construcción de Occidente*, Anthropos, Barcelona 2006, pp. 95-104; SERRANO DE HARO, A., *Hannah Arendt y la precariedad insuperable de la acción*, en *Cómo se comenta un texto filosófico*, Síntesis, Madrid 2008, pp. 190-199.