

# HANNAH ARENDT. LA LIBERTAD COMO “HECHO MUNDANO”

HANNAH ARENDT, FREEDOM AS A “WORLDLY FACT”

Recibido: 07/03/2023 – Aceptado: 8/05/2023

DOI: <https://doi.org/10.48162/rev.100.018>

**Elisa Goyenechea<sup>1</sup>**

 <https://orcid.org/0000-0003-0219-8957>

Universidad Católica Argentina UCA (Argentina)

[eligoye@gmail.com](mailto:eligoye@gmail.com)

1 Graduada en Filosofía. Doctora en Ciencias Políticas (Universidad Católica Argentina). Docente de grado y posgrado. Investigadora. Miembro del Consejo de redacción de *Revista Criterio* (Argentina). Colaboradora de *Diario La Nación* (Argentina).

## Resumen

Este artículo indaga la cuestión de la libertad en la obra de Hannah Arendt. La autora la identifica en contrapunto con dos nociones prevalecientes. La libertad política difiere del enfoque filosófico tradicional: la libertad es una cualidad de la voluntad, mediante la cual se determina frente a los bienes finitos. Asimismo, discierne entre libertad política y libertades negativas, garantías o franquicias. La primera es la capacidad de acción; las segundas, estrategias de control. Arendt sostiene que la libertad política no es un fenómeno internalizado sino un hecho mundano, es decir, un acontecimiento visible y audible, digno de elogio o censura, merecedor de recuerdo. En consecuencia, la síntesis acción, *performance* y libertad merece examinarse para comprender rigurosamente su noción de "libertad". Como Arendt sugiere, dicha libertad mundana es compatible con el concepto maquiaveliano de *virtù*, asociado a la gloria de la acción pública.

**Palabras clave:** Hannah Arendt; Libertad; Política; Acción humana.

## Abstract

This article examines the category of freedom in Hannah Arendt. She argues that political freedom differs from the traditional philosophical approach: freedom is a quality of the will, by which it determines itself in the face of finite goods. Likewise, she discerns between political freedom and negative freedoms, guarantees or franchises. The first is the capacity for action, the second, a control strategies. Arendt holds that political freedom is not an internalized phenomenon but a wordly fact. That is, a visible and audible event, worthy of praise or censure, deserving of memory and recollection. Consequently, the synthesis: action, performance and freedom is worth examining to rigorously understand his notion of freedom. As Arendt suggests, wordly freedom is compatible with the Machiavellian concept of *virtù*, associated with the glory of public action.

**Keywords:** Hannah Arendt; Freedom; Politics; Human Action.

## Sumario

1. Introducción
  - 1.1. Arendt y la libertad, en contexto
2. ¿Qué no es la libertad? Libertad vs. emancipación, libertad vs. internalización de la libertad, libertad vs. *libero arbitrio*
  - 2.1 El sentido de la antigua eleuthería
  - 2.2 Libertad, virtuosismo y performance: un espacio de aparición
3. Libertad política: el republicanismo de *On Revolution*
4. Conclusiones
5. Bibliografía

## 1. Introducción

**S**in un ámbito público políticamente garantizado, la libertad carece del espacio mundano [*worldly space*] para hacer su aparición. [...] La libertad como hecho demostrable [*demonstrable fact*] y la política coinciden y se relacionan como dos caras de un mismo asunto<sup>2</sup>.

Este trabajo propone una reconstrucción de la cuestión de la libertad en la obra de Hannah Arendt. Si bien el ensayo "What is Freedom?" (1954)<sup>3</sup> y la conferencia "Freedom and Politics. A Lecture" (1960)<sup>4</sup> suelen destacarse como las fuentes decisivas para circunscribir el fenómeno de la "libertad política"<sup>5</sup>, nos gustaría sugerir que tanto *On Revolution* (1963)<sup>6</sup> como "On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding" (1953) aportan matices ineludibles. Si procedemos cronológicamente, "On the Nature of Totalitarianism", recopilado en *Essays in Understanding: 1931-1954*, forma parte de los escritos preparatorios

2 ARENDT, Hannah. "Freedom and Politics: A Lecture". *Chicago Review*. 1960, vol. 14, núm. 1, pág. 30.

3 ARENDT, Hannah. "What is Freedom?". En: *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. New York: The Viking Press, 1961. Pág. 143-172.

4 ARENDT, Hannah. "Freedom and Politics. A Lecture". Op. cit., pág. 28-46.

5 ARENDT, Hannah. *La libertad de ser libres*. Madrid: Taurus, 2018. Pág. 14.

6 ARENDT, Hannah. *On Revolution*. New York, London, Victoria, Ontario, New Delhi: Penguin Books, 1990.

de la tercera parte de *The Origins of Totalitarianism*, titulado *Totalitarianism*. Particularmente, el capítulo 13, "Ideology and Terror"<sup>7</sup>, constituye un encomiable esfuerzo teórico por circunscribir el régimen novel totalitario sobre el trasfondo de su –solo aparente– familiaridad con otros regímenes autoritarios, abusivos o tiránicos. Al respecto, la tesis central de Arendt es que solo el régimen totalitario extirpa la libertad, produciendo seres despojados de su humanidad (de su *naturaleza humana*<sup>8</sup>).

El texto anticipa una noción particular de "libertad radical", opuesta a toda *normalización* o automatización de las conductas y a la previsibilidad de los comportamientos. "On the Nature of Totalitarianism" refuerza la excepcionalidad<sup>9</sup> de la libertad como matriz de otras posibles denominaciones y la presenta como indiscernible de la misma praxis<sup>10</sup>.

En "What is Freedom?", propone disociar la libertad del enfoque tradicional que la presenta como una cualidad de la voluntad, por la cual se determina a sí misma ante bienes finitos<sup>11</sup>. La libertad que Arendt busca destacar no es un fenómeno internalizado, sino –como apunta nuestro título– "un hecho mundano". Es decir, un acontecimiento visible y audible, digno de elogio o censura, merecedor de recuerdo. Como la misma autora sugiere, dicha libertad mundana es compatible con el concepto maquiaveliano de *virtù*, asociado a la excelencia de la acción pública. En *On Revolution*, particularmente la sección 4: "Foundation 1. Constitutio Libertatis"<sup>12</sup>, Arendt aborda el evento de la fundación de los cuerpos políticos y lo

7 ARENDT, Hannah. "Ideology and Terror. A Novel Form of Government". En: *The Origins of Totalitarianism*.

Orlando, Austin, New York, San Diego, London: A Harvest Book. Harcourt Inc., 1951. Págs. 460-482.

8 ARENDT, Hannah. *Essays in Understanding, 1930-1954. Formation, Exile, Totalitarianism*. New York, London: Schocken Books, 2003.

9 HIRUTA, Kei (ed.). *Arendt on Freedom, Liberation and Revolution (Philosophers in Depth)*. Oxford: Palgrave Macmillan, 2019. Pág. 7.

10 ARENDT, Hannah. "On the Nature of Totalitarianism. An Essay in Essays in Understanding". En: *Essays in Understanding*. Op. Cit., págs. 342-343.

11 BENAVIDEZ, Cristian Eduardo. "La autodeterminación de la voluntad según el 'Tomismo esencial' de Cornelio Fabro". *Estudios de Filosofía*. 2015, núm. 52, pág. 52.

12 ARENDT, Hannah. *On Revolution*. Op. cit., págs. 21-58.

presenta como *el* acontecimiento político. En palabras de Ronald Beiner, como ejemplo de “gran política [*Grand Politics*]”, en desmedro de las prácticas cotidianas y normalizadas de “política pedestre [*pedestrian politics*]”<sup>13</sup>.

Dividiremos nuestro trabajo en tres secciones. En la primera sección (1), le adelantamos al lector el recorrido de nuestra investigación y la ubicamos en el contexto de las interpretaciones más salientes. En la segunda (2), procedemos por vía negativa y argumentamos lo que la libertad *no* es o, en todo caso, explicitamos las concepciones derivadas de su experiencia originaria, según nuestra autora<sup>14</sup>. Examinamos desde el punto de vista filosófico la cuestión de la libertad, inicialmente presentada como una aporía en “What is Freedom?” y asociada a la *performance* de la praxis en *The Human Condition*. Libertad, praxis y *performance* son tres caras del mismo fenómeno. Tercero (3), indagamos el enfoque estrictamente político que Arendt expone en *On Revolution*. Define la “libertad política [*political freedom*]”<sup>15</sup> como “libertad política positiva [*positive political freedom*]”<sup>16</sup> inherente al republicanismo y expone las diferencias con el fenómeno que I. Berlin denominó “libertad negativa”<sup>17</sup> en su famosa conferencia inaugural de 1958. Berlin asocia la libertad positiva con la soberanía<sup>18</sup> y, contra todo paternalismo político, advierte sobre sus peligros en la era de los totalitarismos, glosando precisamente a Benjamin Constant<sup>19</sup>. Pero si leemos a

13 BEINER, Ronald. “Hannah Arendt: the Performativity of Politics”. En: *Political Philosophy. What is and Why it Matters*. New York: Cambridge University Press, 2014. Pág. 22.

14 Los apartados 2.1 y 2.2 de esta sección podrían considerarse un *excursus* imprescindible, que aborda la antigua *eleuthería* griega, usualmente traducida como *libertad*, sin más. Creemos necesario poner en evidencia que Aristóteles refiere cierta *mediedad* en afecciones y emociones, compatible con la noción de la *areté politiké*. El justo medio, en este caso, alude a un uso *justo* (apropiado, adecuado, decoroso) de la renta. Dicho hábito *templa* el carácter, como lo hacen las demás excelencias políticas, usualmente referidas como *virtudes éticas*. Al respecto, hemos hallado en R. Esposito un esclarecedor abordaje de la cuestión.

15 ARENDT, Hannah. *On Revolution*. Op. cit., págs. 61, 70, 75.

16 *Ibidem*, pág. 32.

17 BERLIN, Isaiah. “Two Concepts of Liberty”. En: *Four Essays On Liberty*. Oxford: Oxford University Press. Pág. 118.

18 *Ibidem*, págs. 162-163.

19 Los matices que permiten discernir la libertad negativa de Berlin de la libertad de los modernos de

Arendt en contrapunto con la conferencia de 1819, *Discurso sobre la libertad de los modernos en comparación con la de los antiguos*<sup>20</sup>, concluiremos que si bien Arendt puede con todo rigor ser tildada de pensadora republicana<sup>21</sup> y defensora de la libertad de los antiguos, suscribe las observaciones de Constant contra Rousseau<sup>22</sup> y, particularmente, el abate Mably<sup>23</sup>. A modo de conclusión (4), nos gustaría sugerir que la libertad “neo-republicana”<sup>24</sup> de Philip Pettit y sudiscernimiento entre “no-interferencia”<sup>25</sup> y “no-dominación”<sup>26</sup> no provee el marco propicio para comprender rigurosamente la posición de Arendt, aunque, para este autor, “la no-dominación misma [...] es una forma de poder”<sup>27</sup>, máxima que Arendt compartiría.

### 1.1 Arendt y la libertad, en contexto

La contribución que nuestro trabajo espera ofrecer se inserta en el marco de destacadas investigaciones sobre el tópico de la libertad en Hannah Arendt. Entre los estudios relevantes, H. F. Pitkin analiza la posición de Arendt en

Constant no son objeto de este trabajo. Al respecto, puede consultarse ABDO FERREZ, Cecilia. *La libertad*. Buenos Aires: UNGS, 2021. Págs. 23-28.

20 GODOY ARCAJA, Oscar. “Selección de textos políticos de Benjamin Constant”. *Estudios Públicos*. 1995, núm. 59, págs. 1-68.

21 VALLESPÍN, Fernando. “Hannah Arendt y el republicanismo”. En: CRUZ, M. (coord.) *El siglo de Hannah Arendt*. Barcelona: Paidós, 2007. Págs. 107-138.

22 Arendt desarrolla su posición antimoderna detractora de la soberanía precisamente cuando analiza el pensamiento de Rousseau en el capítulo 2. ARENDT, Hannah. “The Social Question”. En: *On Revolution*. New York, London, Victoria, Ontario, New Delhi: Penguin Books, 1990. Págs. 73-98 (*El Contrato Social* es la única obra de J. J. Rousseau que Arendt examina).

23 GODOY ARCAJA, Oscar. Op. cit., pág. 59.

24 PETTIT, Philip. “Keeping Republican Freedom Simple. On a Difference with Quentin Skinner”. *Political Theory*. 2002, vol. 30, núm. 3, pág. 344.

25 PETTIT, Philip. *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Clarendon Press, 1975. Pág. 51.

26 *Ibidem*, págs. 51, 66.

27 *Ibidem*, pág. 69.

"Are Freedom and Liberty Twins?"<sup>28</sup>. Patricia Bowen Moore, la autora de *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*<sup>29</sup>, desarrolla la categoría de *natalidad*, clave en Arendt, y su impacto en la esfera política como "capacidad suprema"<sup>30</sup>. La natalidad o el nacimiento humano es "algo más que un evento humano o el resultado de un proceso natural. Por el contrario, Arendt ve en la "experiencia del nacimiento" una "capacidad humana [vital]", "una potencialidad sin precedentes para lo nuevo [*unprecedented potentiality for the new*]"<sup>31</sup>. Bowen Moo representa la natalidad en una triple articulación: como capacidad suprema, como "renacimiento [*rebirth*]" en el plano político y como rasgo "*nascente*" de "la vida del espíritu [*the life of the mind*]"<sup>32</sup>. Para nuestros propósitos, el enfoque político de la natalidad, directamente asociado a las Revoluciones del XVIII, da cuenta del "hiato [*hiatus*]" en el tiempo. El instante entre el "*no-longer and no-yet*"<sup>33</sup> nombra la fundación como acontecimiento público y visibiliza la aparición de la libertad<sup>34</sup>. Ilya Winham explicita la afinidad entre libertad, virtuosismo y praxis en "Rereading Hannah Arendt's 'What Is Freedom?'. Freedom as a Phenomenon of Political Virtuosity"<sup>35</sup>. Discierne entre la *experiencia* de la libertad política y la tematización de la *idea* de libertad en la antigüedad tardía, primero con los estoicos y luego con el cristianismo. Arendt se aleja de la comprensión tradicional y abreva de la experiencia política griega antigua<sup>36</sup>.

28 PITKIN, Hanna Fenichel. "Are Freedom and Liberty Twins?". *Political Theory*. 1988, vol. 16, núm. 4, págs. 523-552.

29 BOWEN MOORE, Patricia. *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*. London: The Macmillan Press Ltd., 1989.

30 *Ibidem*, pág. 21.

31 *Ibidem*, pág. 2.

32 *Ibidem*, págs. 69 y ss.

33 ARENDT, Hannah. *On Revolution*. Op. cit., pág. 102.

34 BOWEN MOORE, Patricia. Op. cit., págs. 64-65: "Both revolutions are examples of new stories and new beginnings; both reveal something about freedom's appearance".

35 WINHAM, Ilya. "Rereading Hannah Arendt's 'What Is Freedom?'. Freedom as a Phenomenon of Political Virtuosity". *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*. 2012, vol. 59, núm. 131, págs. 84-106.

36 ARENDT, Hannah. *On Revolution*. Op. cit., pág. 31: "Freedom as a political phenomenon was coeval with the rise of the Greek city-states".

En *Why Read Arendt Now?*<sup>37</sup>, Richard Bernstein valora el aporte de Arendt en el siglo XXI y argumenta que los “tiempos oscuros [*dark times*]”<sup>38</sup> no se limitan a la *banalidad del mal* que vio en Eichmann, opinión por la que se volvió, al mismo tiempo, “famosa e infame [*famous and infamous*]”<sup>39</sup>. La recuperación de la política fue al mismo tiempo una puesta en valor del espacio público, como “lo común”<sup>40</sup>, lo abierto o lo luminoso, que salva a los hombres de la oscuridad. La oscuridad es mentada por Arendt como “el desierto” por oposición a “el oasis”<sup>41</sup>, es decir, el espacio común y plural donde la libertad puede florecer y ser visible en la praxis y el compromiso ciudadano<sup>42</sup>. Especial importancia tiene el volumen editado en 2019 por Kei Hiruta, *Arendt on Freedom, Liberation and Revolution*. Esclarece la noción de “libertad política [*freedom*]”<sup>43</sup>, afín al fenómeno de la Revolución, pero opuesto al de la emancipación, pues “la libertad negativa [*negative liberty*]” es “libertad de la política [*freedom from politics*]”<sup>44</sup>. En otras palabras, “*the liberal credo: ‘The less politics, the more freedom’*”<sup>45</sup>. En el

37 BERNSTEIN, Richard. *Why Read Arendt Now?* Cambridge, Massachusetts: Polity Press, 2018. Págs. 88-106.

38 *Ibidem*, pág. 6.

39 Cfr. CANADIAN BROADCASTING COMPANY RADIO. *The Human Factor: Hannah Arendt*. 23 de abril de 2014. Disponible en: <https://acortar.link/gY76pk>

40 ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1998. Pág. 50.

41 El texto titulado “Del desierto y los oasis” recoge las conclusiones del curso de Historia de la teoría política, que la autora impartió en la Universidad de Berkeley en 1955. Fue publicado como “Introduction” a *The Promise of Politics* (2005), por J. Kohn. Fue traducido por Agustín Serrado de Haro y publicado de manera independiente en *Revista de Occidente*. Véase: ARENDT, Hannah. “Del desierto y los oasis”. *Revista de Occidente* 305. Serrano de Haro, A. (trad.). Octubre 2006, págs. 99-192.

42 KOHN, Jerome. “Introduction”. En: ARENDT, H. *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books, 2005. Pág. xxxi.

43 HIRUTA, Kei. “Hannah Arendt, Liberalism and Freedom from Politics”. En: HIRUTA, K. (ed.). *Arendt on Freedom, Liberation and Revolution*. Op. cit., pág. 34.

44 *Ibidem*, pág. 24.

45 “Cuanto menos política, más libertad (*Je weniger Politik, so scheint es, desto mehr Freiheit*). O también: cuanto menor sea el espacio que ocupe la política, tanto mayor el espacio que se le concede a la libertad” (ARENDT, Hannah. “Freiheit und Politik”. En: HUNOLD, A. (Hrsg.). *Erziehung zur Freiheit*. Erlenbach-Zürich, Stuttgart: Rentsch, 1959. Pág. 451).

capítulo 4 de la obra editada por Hiruta, Christian J. Emden estudia críticamente la "libertad *qua* acción política [*freedom qua political action*]"<sup>46</sup>, apuntando las perplejidades que suscita compatibilizar dicha noción radical y excepcional de libertad con las prácticas democráticas ordinarias y normalizadas<sup>47</sup>. En el capítulo 3, "Arendt, Republicanism, and Political Freedom", Keith Breen pone de relieve el valor específico de la acción libre con independencia de los fines, los propósitos o las motivaciones de los agentes. Es decir, el brillo de la praxis sustraída de toda consideración teleológica y compatible con la excelencia de la *performance*, cuestión que abordaremos más adelante. Acción libre y virtuosismo son las dos caras del mismo fenómeno, pues "el significado de la acción tiene [...] un sentido irreductible e intrínseco, [a saber]: 'el des-ocultamiento de un agente actuante y hablante' [*the disclosure of an acting and speaking agent*]"<sup>48</sup>. Asimismo, Breen defiende a la pensadora de las críticas de Philip Pettit, quien le endilga un sesgo "comunitarista", "populista" y "roussonian" <sup>49</sup>. Pettit desarrolla su posición en el ya citado *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. Si bien tanto el método como la actitud teórica de Arendt carecen del rigor analítico de Pettit, una lectura apresurada podría identificar la tesis de Arendt con la "no dominación" del irlandés<sup>50</sup>. Entendemos, empero, que dicha denominación es insuficiente

46 EMDEN, Christian J. "Romanticizing the Republic: Hannah Arendt on Freedom, Rights and the Modern State".

En: HIRUTA, K. (ed.). *Arendt on Freedom, Liberation and Revolution*. Op. cit., pág. 90.

47 *Ibidem*, pág. 79: "It is precisely the existential primacy of freedom over rights, and over their institutional forms, that leaves democratic pluralism undefended. The stability of democratic pluralism requires a constitutional state, but Arendt consistently rejects the administrative demands of this state".

48 BREEN, Keith. "Arendt, Republicanism, and Political Freedom". En: HIRUTA, K. (ed.). *Arendt on Freedom, Liberation and Revolution*. Op. cit., pág. 61.

49 *Ibidem*, pág. 49.

50 Al respecto destacamos el estudio de Hunziker y Smola. Véase: HUNZIKER, Paula L., y SMOLA, Julia. "Participación política y libertad del pueblo: apuntes para pensar el republicanismo arendtiano en las disputas del presente". *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política*. 2022, 11, núm. 1, págs. 79-88. <https://doi.org/10.5209/ltl.77047>. Hunziker y Smola sostienen que libertad en Arendt diverge tanto de las concepción liberal como de la fórmula de Pettit de "no-dominación". Las autoras buscan probar que la "libertad democrática" (que alude a la participación y el compromiso público) y la "libertad republicana" (concernida por la no-dominación) no se oponen en el pensamiento de Arendt. Su estrategia es vincular

para la rigurosa comprensión de lo que la autora entiende por libertad *política* y sus eventuales implicancias. Volveremos sobre esto en nuestras conclusiones.

## **2. ¿Qué no es la libertad? Libertad vs. emancipación, libertad vs. internalización de la libertad, libertad vs. *libero arbitrio***

“What is Freedom?” comienza planteando una aporía. La tercera antinomia de Kant, entre determinismo causal y espontaneidad, sugiere que la legalidad causal del campo científico (a la que está sometido el hombre en su aspecto empírico) es incompatible con un yo noumenal y libre que se mueve en un ámbito incondicionado. Cuando la libertad se disuelve en causas explicativas, se malogra. La causalidad diluye la acción libre en conductas previsibles y susceptibles de normalización: las motivaciones internas y el “principio de causalidad general que gobierna el mundo exterior”<sup>51</sup>. La antinomia expresa que tanto la “libertad práctica” como la “no libertad teórica [*practical freedom and theoretical non-freedom*]”<sup>52</sup> son “axiomáticas en sus campos respectivos”<sup>53</sup>. Pese a la perplejidad, Arendt sigue a Kant y sostiene que la libertad, aunque inaprensible con categorías científicas, debe postularse, de lo contrario, no podríamos siquiera concebir la dimensión política del hombre: damos por supuesta la libertad cuando

la categoría al concepto de pueblo. A nuestro entender, es clave remitirse a la distinción entre *le peuple* y *the people* de *On Revolution*. Es decir, entre la entidad orgánica, homogénea y colectiva, por un lado, y la realidad actuante (“a working reality”), organizada “de abajo hacia arriba”, que la autora observa en los orígenes coloniales y pre-coloniales de su patria adoptiva. Asociar la categoría de pueblo a la unidad orgánica y homogénea, no contribuye a comprender una libertad política que, según Arendt, siempre se ejerce dentro de límites. De allí que, pese a su puesta en valor de la experiencia política ateniense, participativa y (sobre todo) directa, Arendt defiende la democracia constitucional o República. Es decir, no ve las Constituciones y Estatutos como bloqueos a la libertad, sino como refuerzos, que defienden y promueven el juego democrático. A nuestro juicio, existe una tensión no resuelta en *On Revolution*, entre la defensa de la participación y el compromiso directo en los asuntos públicos (los *wards* de Jefferson, en desmedro de la representación) y su elogio al discernimiento de Madison entre República y democracia.

51 ARENDT, Hannah. “What is Freedom?”. Op. cit., pág. 144.

52 Ídem.

53 Ídem.

se promulgan leyes, se dictan sentencias o se administra la justicia. Aun así, “el fenómeno de la libertad no se muestra en el reino del pensamiento” y “ni la libertad ni su opuesto se muestran en el diálogo interno del yo consigo mismo”<sup>54</sup>. En otras palabras, el drama es que “el agente libre [*free-willing agent*] [...] nunca aparece inequívocamente en la experiencia fenoménica ni en la introspección”<sup>55</sup>. Nuestra autora se aleja de la comprensión tradicional de la libertad, a saber: una cualidad de la voluntad, o un espacio interior en el que refugiarse y preservar un yo libre de la coacción exterior, asequible mediante la flexión del *ego* sobre uno mismo. Por otra parte, tampoco refiere el hecho de estar exento de coacción, sea o no arbitraria (*liberties*). La razón por la que Arendt recurre a Kant va más allá de su predilección por el autor. En Kant encontramos una noción de “libertad” que prescinde, so pena de dejar de ser libertad, de toda causalidad interna o externa: motivaciones, propósitos, condicionamientos, antecedentes, rasgos del carácter, etc.

La libertad que damos por sentada en la teoría política es la antítesis misma de la “libertad interior [*inner freedom*]”<sup>56</sup> o el “espacio interno”<sup>57</sup> al que podemos escapar de la coacción y “sentirnos libres”<sup>58</sup>. Particularmente en el campo político, sostiene Arendt, la cuestión de la libertad es crucial. No es un tema más entre otros, como el poder, la igualdad o la justicia; es, en rigor, “la razón por la que los hombres viven juntos en una organización”, pues “la razón de ser de la política es la libertad y el campo al que se aplica es la acción [*the raison d'être of politics is freedom, and its field of action*]”<sup>59</sup>. Praxis, política y libertad no solo se reclaman mutuamente, sino que constituyen fines en sí mismos. No nos referimos al *fin* (*in order to*)<sup>60</sup> de la política, sino que solo aludimos a su razón de ser (*for the sake of*)<sup>61</sup>, so pena de confundir su estatuto (lo cual niega el hecho

54 *Ibidem*, pág. 145.

55 *Ibidem*, págs. 144-145.

56 *Ibidem*, pág. 148.

57 *Ibidem*, pág. 146.

58 *Ídem*.

59 ARENDT, Hannah. “Freedom and Politics. A Lecture”. Op. cit., pág. 28.

60 ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. Op. cit., pág. 154.

61 *Ídem*.

de que siempre se persigan fines). Solo en las Revoluciones –concede Arendt– la libertad puede ser el *fin* directo (“*zum direkten Zweck*”)<sup>62</sup> de la acción política. Incluso en esos casos, la Revolución –estrictamente hablando– es *Constitutio Libertatis*: la tarea de instituir la libertad en leyes y estatutos en desmedro del momento emancipatorio.

Arendt carga contra la filosofía cuando dice que esta libertad política originariamente experimentada en la praxis fue “distorsionada [*distorted*]”<sup>63</sup> por la filosofía y transportada de su terreno original (la política y los *human affaires*) al espacio interior (la voluntad). En consecuencia, disocia la libertad del libre arbitrio, pues “la libertad es primariamente experimentada en la acción [*freedom is primarily experienced in action*]”<sup>64</sup>. Las teorizaciones clásicas que la definen como un aditamento de la voluntad, por la que esta se autodetermina, constituyen, en todo caso, concepciones derivadas de la experiencia matriz y política de libertad: “Somos, en primer lugar, conscientes de la libertad o de su opuesto, en nuestra relación con los demás, no en relación con nosotros mismos [*in our intercourse with others, nor in intercourse with ourselves*]”<sup>65</sup>. La libertad política, por ende, nunca se experimenta en estructuras que consagran la desigualdad, pues:

“... el sentido de lo político, pero no su fin, era que los hombres trataran entre ellos en libertad, más allá de la violencia, la coacción y el dominio, iguales con iguales, que mandaran y obedecieran sólo en momentos necesarios –en la guerra– y, si no, que regularan todos sus asuntos hablando y persuadiéndose entre sí”<sup>66</sup>.

Los siglos XVII y XVIII concibieron la libertad política como sinónimo de “seguridad [*security*]”<sup>67</sup>. En Hobbes, por ejemplo, la noción de “seguridad” se refiere a la circunstancia de verse libre de sufrir opresión, daño físico o muerte

62 ARENDT, Hannah. “Freiheit und Politik”. Op. cit., pág. 449.

63 ARENDT, Hannah. “What is Freedom?”. Op. cit., pág. 145.

64 ARENDT, Hannah. *On Revolution*. Op. cit., pág. 151.

65 ARENDT, Hannah. “Freedom and Politics. A Lecture”. Op. cit., pág. 29.

66 ARENDT, Hannah. *¿Qué es la política?*. Sala Carbó, R. (trad.). Barcelona: Paidós, 1997. Pág. 69.

67 *Ibidem*, pág. 31.

a través de actos violentos cometidos por otros hombres. Montesquieu la definió como “la tranquilidad de espíritu que nace de la opinión que tiene cada uno de su seguridad”<sup>68</sup>. Nos parece obvio que la finalidad de todos los Gobiernos es garantizar la seguridad. También creemos que el término “libertad” designa “la quintaesencia de todas las actividades que ocurren fuera del ámbito político”<sup>69</sup>. Inclusive, “el espacio interno de la consciencia [*the inward domain of consciousness*]”, que según Stuart Mill en el XIX fue “la región apropiada para la libertad”<sup>70</sup>, designa la comprensión habitual de libertad. A primera vista, tendemos a asociar la libertad internalizada con el individualismo moderno, las libertades de B. Constant, la libertad *negativa* de I. Berlin, nuestros derechos individuales y las garantías consagradas por las constituciones. Hannah Arendt, empero, identifica su origen en la antigüedad tardía. Registra ese primer desplazamiento (su internalización) en la escuela estoica y, dentro del cristianismo primitivo, en el testimonio de San Pablo. No es baladí percatarse de la coincidencia con la declinación de la vida política, el eclipse de las instituciones libres y del estatuto de ciudadano (hombre libre) en el siglo III a.C. Con las escuelas helénicas y el paso “de la polis a la cosmópolis”<sup>71</sup>, y luego con el primer cristianismo –que predicó el estatuto de *viatores* para aquellos cuyo lugar natural había sido la polis o la *civitas*–, la libertad deja de ser un ejercicio público y se convierte en una idea que la filosofía empieza a desarrollar. La libertad se internaliza, de modo que Epicteto, por ejemplo, no ve contradicción en afirmar que se puede ser esclavo en el mundo, pero libre interiormente, algo que Aristóteles hubiera considerado un *oxímoron*. San Pablo aporta otras determinaciones a la idea básica de una libertad que pasa a ser una prerrogativa de la voluntad o del pensamiento. Para el Apóstol (“pues no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero”<sup>72</sup>), y para san Agustín en el siglo IV d.C., ser *libre* conlleva

68 MONTESQUIEU. *Del espíritu de las leyes*. Madrid: Tecnos, 1987. Pág. 107.

69 Ídem.

70 MILL, John Stuart. *On Liberty* [ebook]. CreateSpace Independent Publishing Platform, 2017, pág. 11.

71 HUBEÑAK, Florencio. “De la polis a la cosmópolis: el camino hacia la unificación del poder”. *Revista de Historia* [en línea]. 1995, núm. 5, págs. 1-23. Disponible en: <https://acortar.link/Ybv1Gt>

72 *Carta a los Romanos* 7: 19-25.

un conflicto y una lucha consigo mismo, "el desorden monstruoso"<sup>73</sup>, "las dos voluntades en pugna"<sup>74</sup> o el "yo era el que quería, yo era el que no quería"<sup>75</sup>. Introduce un desajuste entre el "yo quiero [*I-will*]" y el "yo puedo [*I-can*]" ("a possible conflict between what I will and what I can")<sup>76</sup>, que desplaza el fenómeno de la libertad a la esfera de la interioridad, la asocia con la facultad de la voluntad y la experimenta como conflicto y desorden.

El individualismo moderno y político interpone una distancia mayor respecto a la antigua libertad política, que Aristóteles llamó *eleuthería* en alusión al *status* ciudadano<sup>77</sup>. Para la mente liberal, la libertad pasa a ser prácticamente su opuesto. Según "el credo liberal"<sup>78</sup>, calibramos el grado de libertad de una comunidad por el "libre alcance [*free scope*]"<sup>79</sup> que garantiza para actividades no políticas: "Libre emprendimiento económico, [...] libertad de enseñanza, de religión, de actividades culturales o intelectuales"<sup>80</sup>. Es decir, la experiencia humana primaria de libertad, esencialmente política, dio paso a una serie de actividades ajenas al ámbito público, que coinciden con *las* libertades, que B. Constant enumeró como "la libertad de los modernos"<sup>81</sup>. Según Arendt, insistimos, toda teoría

73 SAN AGUSTÍN. *Confesiones* [ebook]. Zeballos, E. (trad.). Madrid: Imprenta de Don Ramón Verges, 1824, pág. 477.

74 *Ibidem*, págs. 481, 482.

75 *Ibidem*, pág. 592.

76 ARENDT, Hannah. "What is Freedom?". Op. cit., pág. 159.

77 Cfr. ARISTÓTELES. *Política*. Rus Rufino, S. (trad. y notas). Madrid: Tecnos, 2004, VI, 2, 1317b-1318a; VIII, 3, 1338a-1338b.

78 ARENDT, Hannah. "What is Freedom?". Op. cit., pág. 30.

79 *Ídem*.

80 *Ídem*.

81 GODOY ARCAÑA, Oscar. Op. cit., págs. 52-53: "Es el derecho a no estar sometido sino a las leyes, de no poder ser detenido, ni condenado a muerte, ni maltratado de ningún modo, por el efecto de la voluntad arbitraria de uno o varios individuos. Es para cada uno el derecho de dar su opinión, de escoger su industria y de ejercerla; de disponer de su propiedad, de abusar de ella incluso; de ir y venir, sin requerir permiso y sin dar cuenta de sus motivos o de sus gestiones. Para cada uno es el derecho de reunirse con otros individuos, sea para dialogar sobre sus intereses, sea para profesar el culto que él y sus asociados prefieren, sea simplemente para colmar sus días y sus horas de un modo más conforme a sus

que hace de la libertad un fenómeno interior es siempre secundaria y posterior respecto a su experiencia fundante, pues “no tendríamos noticia de la libertad interior [*inner freedom*] si, en primer lugar, no hubiéramos tenido experiencia de la condición de ser libre en medio de otros [*a condition of being free among others*], como realidad mundana y tangible [*as a worldly tangible reality*]<sup>82</sup>. En *Freiheit und Politik* escribe:

“Los hombres pueden ser libres solo en relación a otros, entonces lo pueden ser solo en el ámbito de lo político y de la acción [*nur im Bereich des Politischen und des Handelns*]; solo allí experimentan lo que es la libertad positivamente y que ella es más que no ser obligado [*was Freiheit positiviert und dass sie mehr ist als ein Nicht-gezwungen-Werden*]<sup>83</sup>.”

### 2.1. El sentido de la antigua *eleuthería*<sup>84</sup>

En *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Roberto Esposito esclarece el origen etimológico de *eleuthería* y argumenta que la experiencia griega de libertad se halla inextricablemente unida a la idea de comunidad. Por un lado, alude a un “crecimiento común” y a una “potencia agregadora”; por otra parte, siendo ella esencialmente relacional, repele la “autonomía individual” con la que estamos habituados a asociarla. Dice Esposito:

inclinaciones, a sus fantasías. Finalmente, es el derecho, de cada uno, de influir sobre la administración del gobierno, sea por el nombramiento de todos o de algunos funcionarios, sea a través de representaciones, peticiones, demandas que la autoridad está más o menos obligada a tomar en consideración”.

82 ARENDT, Hannah. “Freedom and Politics: A Lecture”. Op. cit., pág. 29.

83 ARENDT, Hannah. “Freiheit und Politik”. Op. cit., pág. 450 (el resaltado es nuestro).

84 Esta sección en la que aludimos a R. Esposito, desvía la línea argumentativa que hemos adelantado en nuestra Introducción. Es un *excursus* dentro del trabajo. Sin embargo, entendemos que es necesario eludir el canon y dejarnos guiar por la etimología y el estudio de las palabras, un ejercicio teórico que Arendt aprendió de Heidegger y practicó asiduamente. Esposito ofrece esta línea de investigación que nos permite situarnos –dentro de lo posible– en el horizonte griego aristotélico y poner en evidencia la índole mundana y pública de *libertad* o *liberalidad* como una cualidad estrictamente cívica que refiere un recto empleo de la renta (en desmedro de su internalización como cualidad de la voluntad).

“En el origen de la idea de libertad hay algo que la liga justamente a la semántica de la comunidad. [...] ya sea la raíz indoeuropea *leuth* o *leudh*, de la que deriva el griego *eleuthería*, o ya sea la raíz sánscrita *frya*, con la que empiezan el término inglés *freedom* o el alemán *Freiheit*, ambas reenvían a algo que tiene que ver con un crecimiento común [...], la connotación originalmente comunitaria de la libertad. Una potencia conectiva, agregadora, que hace comunidad [...], de pertenencia a una raíz común que crece y se desarrolla según su ley interna. La libertad, pues, aparece en y como relación; exactamente lo contrario de la autonomía o de la autosuficiencia del individuo con la que desde hace tiempo venimos siendo inducidos a identificarla”<sup>85</sup>.

Dicha noción afirmativa y ligada a la constitución de un espacio común se desplazó, con el tiempo, a una noción ligada a las inmunidades o franquicias de algunos grupos o individuos: nuestra noción prevaleciente de “libertad negativa”. Leemos: “aquello que era un principio inmanente de desarrollo según la ley intrínseca de la propia naturaleza tiende sin remedio a configurarse como el límite externo que circunscribe aquello que puede hacerse respecto a aquello que no se debe”<sup>86</sup>.

Arendt nos conduce a la experiencia política antigua de las *poleis* griegas y explicita una experiencia originaria de libertad en desmedro de una idea, un concepto o una teoría sobre ella. En línea con esta posición, señala Esposito: “La libertad o es un hecho o no es. O aferra nuestra experiencia hasta hacerse una con ella o queda bloqueada en el cerco autodisolvente de la idea, de la esencia, del concepto”<sup>87</sup>. La libertad, en suma, indisociable de la comunidad e íntimamente ligada a un espacio político limitado, coincide con la praxis activa y el compromiso ciudadano. En los términos de Esposito: “Si es cierto que la comunidad no es un sujeto o una sustancia común, sino el modo de ser en común de singularidades irreductibles entre sí, entonces la libertad coincide con tal

85 ESPOSITO, Roberto. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. García Ruiz, A. (trad.). Madrid: Herder, 2012. Pág. 54-55.

86 *Ibidem*, pág. 55.

87 ESPOSITO, Roberto. *Op. cit.*, pág. 56.

irreductibilidad"<sup>88</sup>. En "*Freedom*"<sup>89</sup>, Catherine Kellog sigue a Esposito y sostiene que en la antigüedad *libertas* designaba el estatuto de un hombre libre y su membresía al cuerpo político<sup>90</sup>. Explicitemos brevemente las notas de la antigua *eleuthería* ("la condición de ser libre")<sup>91</sup>. Ciertamente es que Aristóteles la concibió como sinónimo del estatuto público del hombre libre y la asoció al recto uso del dinero. Arendt, por su parte, la recuperó para mentar las notas de una libertad, cuyo ejercicio juzgó en vías de extinción. A tal efecto, la pensadora no alude a la relación con la renta, inexcusable para Aristóteles mas irrelevante en el siglo XX, sino a su con naturalidad con la dimensión mundana y pública de la acción. Su sentido es eminentemente político, pues, como apunta Zagal Arreguín, "la *eleuthería*, al igual que la amistad y la concordia, es una de las virtudes bisagras que abren el espacio doméstico hacia la ciudad"<sup>92</sup>. La emancipación del yugo de la pobreza o de la oscuridad de la esclavitud es su condición *sine qua non*, mas no conduce a ella necesariamente. Al respecto, en *Was ist Politik?*, Arendt enseña que la *philopsychía*<sup>93</sup>, un excesivo amor a la vida o un apego desmadrado a los bienes (la vida refinada), era tenido por un vicio típico de esclavos, aunque podía endosársele a un hombre que, pudiendo ser libre (*eleutheriotés*), prefería una (mera) vida, refinada y abundante.

*Eleutheriotés* designa una disposición permanente del carácter en relación con el uso virtuoso del dinero o de la propiedad, es decir, alude a una virtud política<sup>94</sup>. El sustantivo correspondiente, *eleuthería*, es un justo medio relativo

88 *Ibidem*, pág. 58.

89 KELLOG, Catherine. "Freedom". En: GRATTON, P. & SARI, Y. (eds.). *The Bloomsbury Companion to Hannah Arendt*. London, New York, Oxford, New Delhi, Sidney: Bloomsbury Academic, 2021. Págs. 420-429.

90 *Ibidem*, pág. 421.

91 *Ídem*.

92 ZAGAL ARREGUÍN, Héctor. "Eleuthería en Aristóteles". *Revista Co-herencia* [en línea] 2018, vol. 15, núm. 28, pág. 69. <https://doi.org/10.17230/co-herencia.15.28.3>

93 ARENDT, Hannah. *¿Qué es la política?* Op. cit., pág. 73, n. 8.

94 ZAGAL ARREGUÍN. Op. cit., págs. 73-74. Entendemos que Zagal Arreguín discierne innecesariamente el aspecto ético del político en relación con la *eleuthería*. Para Aristóteles, toda virtud/excelencia en la función propia es política.

a nosotros entre dos extremos viciosos<sup>95</sup>. Por un lado, el exceso de la *pleno-exía* designa una ambición desmedida. Asimismo, el término *asotía*<sup>96</sup> denota una prodigalidad excesiva, pues el exceso en el gasto termina por arruinar al pródigo<sup>97</sup>. Su vicio no debe confundirse con generosidad o liberalidad, pues “la finalidad del pródigo no está enfocada hacia la ayuda gratuita, sino simplemente al placer de gastarlo en personas que le adulan”<sup>98</sup>. El exceso en la acumulación era ponderado claramente como un potencial elemento desestabilizador para la polis, pues “quien desea poseer a toda costa se convierte, a la larga, en un injusto y, por lo tanto, en un peligro para la ciudad”<sup>99</sup>. Para Aristóteles, la renta relativa y moderada era el requisito óptimo para asegurar el éxito del régimen mixto, como la promoción de un estilo de vida *medio*, para todos los ciudadanos. Por otro lado, el extremo defectivo era la *aneleuthería*, la avaricia. El avaro es “deficiente en el dar” y desmadrado “en el tomar”<sup>100</sup>. El medio, en consecuencia, indica un apego relativo, mesurado, a la renta y un desprecio a la acumulación sin medida. Es decir, no es solo una cuestión de renta, sino de su medida y, además, de las actividades que el hombre libre emprende, habida cuenta de su holgura económica y tiempo libre.

Recapitemos. Arendt concibe la libertad antigua como algo muy distinto de nuestra comprensión acrítica de libertad: cuanta más libertad, menos política. Ser libre consistía en pertenecer a un grupo de iguales, de allí que libertad e igualdad eran experiencias correlativas. *Isonomía* designaba un atributo de la polis, no de los hombres. Notablemente, la idea de dominación (*archía okratía*) está ausente en la denominación del régimen de Clístenes, que alude a la experiencia política de moverse entre iguales, sin mandar ni obedecer (como defiende Otanes)<sup>101</sup>, salvo en condiciones extremas, por ejemplo, durante la guerra. La

95 Cfr. ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Calvo Martínez, J. L. (trad. y notas). Madrid: Alianza, 2005, II, 6, 1106b 15 y ss.

96 ZAGAL ARREGUÍN. Héctor. Op. cit., págs. 74-75.

97 Ídem.

98 Íbidem, pág. 75.

99 Íbidem, pág. 77.

100 ZAGAL ARREGUÍN. Héctor, Op. cit., pág. 76.

101 Cfr. el discurso de Otanes que justifica la isonomía ante Darío y Megabizo, defensores de la monarquía y

mutualidad de libertad e igualdad no suscitaba el temor (el de Tocqueville y también el nuestro) de la pérdida de libertad debido a un exceso de igualdad (entendida como uniformidad u homogeneidad). La igualdad dentro del marco de la ley nunca consistió en la igualdad de condiciones, que nosotros tendemos a asociar con la justicia. Los iguales (*isotés*) no nacían con dicho atributo. La igualdad y, por tanto, la libertad no eran *naturales*, sino un artificio humano producto del esfuerzo mancomunado y cualidad del mundo<sup>102</sup>. No es superfluo recalcar que ambos aspectos, el ético y el político, designan un mismo fenómeno. Tanto la *eleuthería* (liberalidad) como disposición permanente del carácter que fomenta el uso virtuoso del dinero, como la *eleuthería* como condición política, son notas inseparables de la libertad. Para Aristóteles, el hombre *liberal* hace un uso *libre* de sus bienes, pero “¿libre de qué? Del apego o desapego desmedidos por los bienes”<sup>103</sup>, en función del bienestar de la polis. Hannah Arendt rescata esta precisa noción de “libertad pública y positiva”(activa) del ciudadano y la interpreta con sus propias categorías de virtuosismo *performance*. A continuación, desarrollaremos esta cuestión.

## 2.2. Libertad, virtuosismo y *performance*: un espacio de aparición

Esta sección indagará la índole propia de la acción como *performance*. Explicitar este aspecto de la praxis contribuirá a la comprensión del fenómeno de la libertad en clave maquiaveliana, como *virtú* o virtuosismo. Arendt disocia la praxis de la teleología y la entiende como connatural a la artes performativas en desmedro de las productivas<sup>104</sup>. Michael McCarthy examina el concepto arendtiano de praxis en su dimensión literalmente dramática y escenográfica: su “teatralidad”<sup>105</sup>. Arendt concibe la acción como pura apariencia desafectada

la oligarquía. GARCÍA GUAL, Carlos. “La Grecia antigua”. En: VALLESPÍN, F. (coord.). *Historia de la Teoría Política 1*. Madrid: Alianza, 1995. Págs. 84-86.

102 ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. Op. cit., págs. 32-33.

103 ZAGAL ARREGUÍN, Héctor. Op. cit., pág. 80.

104 Al respecto, puede consultarse: GOYENECHEA, Elisa. “La categoría de *performance* en Hannah Arendt”. *Human Review. International Humanities Review* [en línea]. 2022, vol. 11, núm. 2, págs. 1-18. <https://doi.org/10.37467/gkarevhuman.v11.3179>

105 MCCARTHY, Michael H. *The Political Humanism of Hannah Arendt*. Lanham, Boulder, New York, Toronto,

de los propósitos y los buenos fines (el registro de la teleología), la desplaza al terreno estético y –eventualmente– la sustrae de consideraciones éticas (quienes justiprecian, el historiador o el poeta, no son moralistas). Puesto que ubica la acción bajo la égida de la belleza en desmedro de la bondad, el criterio para calibrar la excelencia política no es lo bueno, sino lo bello, que Arendt entiende como “la medida de la perdurabilidad [*imperishability*]”<sup>106</sup>, es decir, lo que resiste al paso del tiempo. Renuente a incorporar la teleología de Aristóteles para caracterizar la acción, Arendt la “desplaza explícitamente desde la tradicional sabiduría práctica hacia el virtuosismo”<sup>107</sup> que se exhibe en público u *on stage*. A partir de la distinción aristotélica entre el saber práctico/práctico y el práctico/técnico<sup>108</sup>, Arendt inserta una diferencia en este último; discierne entre artes productivas y artes performativas y asocia estas últimas a la praxis. Los fines de las actividades productivas (las práctico-técnicas) son “cosas del mundo”<sup>109</sup>, pues media la “reificación [*reification*]”<sup>110</sup>. Pero las razones de la acción, como “la paz, la justicia, la libertad o la seguridad”, además de depender del esfuerzo mancomunado, jamás son conquistas permanentes. No son reificaciones, sino *artificios* humanos instituidos en tratados, cartas de derechos y constituciones. Si bien pueden darle perdurabilidad a una trama de relaciones humanas estableciendo instituciones, dicha red de relaciones es “enteramente frágil [*utterly fragile*]”<sup>111</sup>, y, lo que es más importante, las acciones virtuosas que instituyen la justicia, la paz o la libertad deben ser constantemente renovadas y ejercitadas. Es decir, la necesidad de virtuosismo nunca es enteramente satisfecha; y sus logros, nunca completamente conquistados<sup>112</sup>.

Plymouth: The Lexington Books, 2012. Pág. 145: “In Arendt’s conception of action, as in theatrical performance, the achievement consists in the event of the appearance itself”.

106 ARENDT, Hannah. *Between Past and Future*. Op. cit., pág. 218.

107 MCCARTHY, Michael H. *The Political Humanism of Hannah Arendt*. Op. cit., pág. 145.

108 ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Op. Cit., VI, 1-7, 1139b-1141a.

109 ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. Op. cit., págs. 93, 136.

110 *Ibidem*, págs. 95, 96, 139.

111 *Ibidem*, pág. 196.

112 MCCARTHY, Michael H. Op. cit., pág. 150.

Por otra parte, la recta apreciación (el juicio estético-político)<sup>113</sup> de la acción y el discurso exige un público de oyentes o espectadores, de allí su afinidad con la *performance*. Como asevera McCarthy, suelen ser evaluados desde perspectivas prácticas, por ejemplo: "¿Fue este el curso de acción acertado bajo estas circunstancias? [...]; ¿tuvo como propósito deliberado un fin virtuoso?"<sup>114</sup>. Las acciones virtuosas buscan promover el bien público y suelen ser evaluadas en conformidad con los principios de la sabiduría práctica, sin embargo –y esto es lo decisivo–, pueden ser infructuosas en el logro de sus cometidos y aun así ser "merecedoras de elogio [*worthy of praise*]"<sup>115</sup>. En consecuencia, conceptualizar la praxis como *performance*, relegando a segundo plano los buenos fines y los propósitos, es una estrategia teórica imprescindible no solo para dar fundamento a los juicios estético-político<sup>116</sup>, sino también para caracterizar la libertad como hecho mundano. El virtuosismo (o su contrario) se hace visible en la misma ejecución (en la *performance*) y el "significado [*meaning*]"<sup>117</sup> se despliega en el tiempo estableciendo una historia de la recepción. Indefectiblemente, la acción necesita de un público que justiprecie su valor. En este contexto, Arendt alude a la con naturalidad de la *praxis* con las artes "representativas o *performativas* [*representative or performing*]"<sup>118</sup> en desmedro de las creativas. En "Hannah Arendt: the Performativity of Politics", Ronald Beiner advierte la inconveniencia de definir la acción en términos instrumentales y enuncia la compatibilidad entre *performance* y *praxis*<sup>119</sup>.

113 ARENDT, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1989.

114 Ídem.

115 Ídem.

116 Para la deuda de Arendt con Kant en relación con el juicio político, puede consultarse: GOYENCHEA, Elisa. "Arendt, Kant y los juicios estético-políticos". *POSTData. Revista de Reflexión y Análisis Político*. 2017, vol. 22, núm. 1, págs. 11-44.

117 ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. Op. cit., págs. 187, 189, 192.

118 ARENDT, Hannah. "What is Freedom?". Op. cit., pág. 159.

119 BEINER, Ronald. Op. cit., pág. 19: "Action, by contrast, can generate meaning, because it unfolds a type of human experience that is not so tightly bound to, and certainly is not exhausted by, instrumentalist (means-ends) considerations; hence Arendt's relentless emphasis on the performativity or virtuosity of action".

Arendt propone la analogía de la acción y las "artes representativas o performativas"<sup>120</sup>. Si bien siguen siendo artes o técnicas, las performativas se aproximan a la praxis en el hecho de que no tienen resultados independientes de la misma ejecución. Ciertamente es que siempre actuamos en vistas de fines y propósitos, sin embargo, no valoramos la praxis con criterios *exitistas*. Mientras que las artes creativas son estrictamente productivas, las representativas son pura *performance*, pues exhiben ante el público la excelencia inherente a la actuación. Además, en las artes creativas o productivas, como la escultura o la pintura, el artista trabaja en aislamiento y el proceso de manufactura no necesita ser publicitado. Lo relevante es el producto final que clausura el proceso y añade un artefacto más (en este caso, una obra de arte) al mundo. Por el contrario, las artes *miméticas*, por poner un ejemplo, necesitan un público o una audiencia; testigos que ven, escuchan, recuerdan y, eventualmente, transmiten. En este específico aspecto, comulgan *performance* y acción.

Ciertamente, los artistas creativos también necesitan de un espacio acondicionado para la exhibición de sus productos finales, como las exposiciones o los museos. Lo visible allí es el manejo diestro de una técnica, pues la obra de arte exhibe la experticia del artesano. La *performance* de los artistas performativos y la praxis de los hombres de acción (los ciudadanos y los funcionarios públicos) también exigen la existencia de un ámbito de visibilidad (el "espacio de aparición [*the space of appearance*]")<sup>121</sup>. Pero lo que aparece ante otros no es una cosa terminada, sino el mismísimo ejercicio de su actividad. El bailarín o el músico evidencian ante otros su destreza en la técnica (cierto, porque sigue tratándose de un arte); el ciudadano y el funcionario público, en la praxis. La acción no es una producción y su analogía con las artes performativas contribuye a discernir su peculiar naturaleza. Desde la conversación de Sócrates con Protágoras en el diálogo homónimo, sabemos de la controversia en torno a la *techné politiké*<sup>122</sup>, que también aparece en *Político*<sup>123</sup>. Podríamos decir que tanto el artista performativo como

120 ARENDT, Hannah. "What is Freedom?". Op. cit., pág. 151-152.

121 Ibidem, pág. 218.

122 Cfr. PLATÓN. *Protágoras*. Divenosa, M. (trad. y notas). Buenos Aires: Losada, 2006, 322b-323c3.

123 Cfr. PLATÓN. *Político*. De Santa Cruz, M. I. (trad.). Madrid: Gredos, 1988, 276c11.

el ciudadano muestran sus habilidades en la excelencia de la interpretación (de una pieza musical, o de un drama, o de una ley, por ejemplo). Media un juicio hermenéutico que potencia sus talentos naturales; allí –juzgamos– reside su virtud. Este juicio interpretativo aparece de manera sobresaliente en los hombres de acción cuando saben calibrar con juicio (con gusto público, con buen sentido) cómo actuar o qué decir en una situación determinada, en la que los principios universales de racionalidad práctica tienen un valor relativo o meramente orientador<sup>124</sup>.

Insistimos en este punto. Arendt sostiene que “las artes performativas [...] tienen, por cierto, una gran afinidad con la política [*the performing arts [...] have indeed a strong affinity with politics*]”<sup>125</sup>, pues ambas difieren de las actividades productivas. Elogiamos la *performance on stage*, en el caso del actor, y conmemoramos la grandeza de un acto de valentía en el *public stage*, como Arendt nomina escenográficamente al escenario político. Al respecto, recurre a la sabiduría política de Maquiavelo, establece una analogía entre libertad política y el esplendor de la *virtù* y concluye diciendo que “la aparición de la libertad [...] coincide con el acto performativo [*the appearance of freedom [...] coincides with the performing act*]”<sup>126</sup>. Maquiavelo, pensador político de fuste, desplaza la tradicional virtud al campo político y destaca connotaciones novedosas. La entiende en dos sentidos. Primero, como la excelencia propia de las instituciones, que confieren estabilidad y perpetuidad a la República. Segundo, como la grandeza del ciudadano o la gloria del príncipe que logra acompañar su accionar a la impetuosidad de *fortuna*. La “virtud organizada”<sup>127</sup> encauza o contiene—con

124 ARENDT, Hannah. “What is Freedom?”. Op. cit., págs. 153–154.

125 *Ibidem*, pág. 154.

126 *Ibidem*, págs. 152–153.

127 MAQUIAVELO. *El príncipe*. Madrid: RBA, 2014. Págs. 83, 134. “Freedom as inherent in action is perhaps best illustrated by Machiavelli’s concept of *virtù* [whose] meaning is best rendered by “virtuosity,” that is, an excellence we attribute to the performing arts (as distinguished from the creative arts of making), where the accomplishment lies in the performance itself and not in an end product which outlasts the activity that brought it into existence and becomes independent of it” (ARENDT, Hannah. “What is Freedom?”. Op. cit., pág. 153).

malecones o diques—<sup>128</sup> la fuerza ciega del azar, de manera de volverlo funcional a la estabilidad y la perpetuación del régimen. Como interpreta Claudia Hilb, “la República no sólo es la ciudad virtuosa en el sentido en que lo entiende el humanismo cívico, sino que es también la forma política más propicia para hacer frente a los golpes de la Fortuna, más apta para hacer gala de *virtù*”<sup>129</sup>. La *virtù* domeña la fortuna y la recompensa no es la gloria ultraterrena, sino el brillo público.

### 3. Libertad política: el republicanismo de *On Revolution*

En *On Revolution*, Hannah Arendt emplea sus propias categorías filosóficas sobre la libertad para interpretar la Revolución de 1776 y la *Constitutio Libertatis* de 1787. “Liberación” y “libertad” son términos opuestos, pues los anima, respectivamente, un principio pasivo y uno activo<sup>130</sup>. Leemos en la obra de 1963: “El malentendido básico radica en no distinguir entre liberación y libertad; no hay nada más fútil que la rebelión y la liberación si no van seguidas de la constitución de la libertad recién conquistada”<sup>131</sup>. Liberación y libertad (*liberties* y *freedom*) o también emancipación y “*Constitutio Libertatis*”, como reza el nombre del capítulo 4, son cosas muy distintas. La primera es afín a todo Gobierno limitado o constitucional, la segunda concierne solamente a la fundación de un nuevo cuerpo político, a la discusión por un nuevo régimen y a la perpetuación del “espíritu revolucionario [*revolutionary spirit*]”<sup>132</sup>

128 Cfr. ídem.

129 HILB, Claudia. “Maquiavelo, la República y la *virtù*”. En: VÁRNAGY, T. (comp.). *Fortuna y virtud en la República democrática. Ensayos sobre Maquiavelo*. Buenos Aires: Clacso, 2000. Pág. 130.

130 Así lo entiende BREEN, Keith. Op. cit., pág. 55: “Liberty and liberation should not be confused with freedom, she says, because they are largely passive—one can be freed from oppression and granted civil rights by others—whereas freedom is essentially active”.

131 ARENDT, Hannah. *On Revolution*. Op. cit., pág. 142.

132 Ídem. “The point of the matter is that while the former, the desire to be free from oppression, could have been fulfilled under monarchical –though not under tyrannical, let alone despotic– rulership, the latter necessitated the formation of a new, or rather rediscovered form of government; it demanded the constitution of a republic” (ibídem, pág. 33; cfr. pág. 223).

en foros de participación ciudadana instituidos con ese expreso propósito (los *wards* de T. Jefferson)<sup>133</sup>. La libertad es acción, no control. Entre una y otra no hay continuidad alguna, y si bien es cierto que la *liberación* es la condición *sine qua non* de una Revolución y de la institución de una República, no es su condición *per quam*. Lo que media es el “hiato en el tiempo”<sup>134</sup>, “*the breathing spell* [el compás de espera]”<sup>135</sup> con el que John Adams denominó la brecha entre la independencia y la “pasión constitucionalista [*a spontaneous outbreak of constitution-making*]”<sup>136</sup> inmediatamente encendida en las trece colonias. La fundación es el *momentum*, el instante propicio que constituye debidamente la libertad. En esta circunstancia, la libertad es un puro comienzo que no podemos explicar cabalmente señalando causas, pues no se sigue con necesidad de sus antecedentes. Es una irrupción en el tiempo lineal que interrumpe un curso de acción e inicia otro. La fundación es el correlato político de la natalidad o el “segundo nacimiento [*second birth*]”<sup>137</sup> en el registro antropológico de *The Human Condition*. Dentro de la secuencia del tiempo cronológico, irrumpe el momento fundacional e inicia, con un gesto disruptivo, un “nuevo orden de los tiempos [*Novus Ordo Saeculorum*]”<sup>138</sup>, pues “acción y comienzo son esencialmente lo mismo”<sup>139</sup>. Dice la autora: “El comienzo de un nuevo evento inconexo [*an unconnected, new event*] que irrumpe en la secuencia continua del tiempo histórico”<sup>140</sup>. Adviértase que no se alude aquí a la guerra de la independencia ni a la liberación de un Gobierno tiránico, pero tampoco a las *liberties* consagradas en las constituciones de los regímenes civilizados. De allí que las garantías y los derechos civiles de todo Gobierno constitucional no deben confundirse con el principio activo de la libertad política, visible y mundana que Arendt registra en el acto fundacional, el cual necesariamente

133 Cfr. *ibidem*, págs. 124-125, 127.

134 *Ibidem*, pág. 102.

135 *Ibidem*, pág. 141.

136 *Ibidem*, pág. 142.

137 ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. Op. cit., pág. 176.

138 *Ibidem*, p. 179.

139 ARENDT, Hannah. “Freedom and Politics”. Op. cit., pág. 43.

140 ARENDT, Hannah. *On Revolution*. Op. cit., pág. 205.

debe perdurar en el tiempo de las Repúblicas mediante el ejercicio activo de la ciudadanía.

Si los derechos civiles pueden rastrearse hasta la Carta Magna de Juan sin Tierra de 1215 y constituyen la esencia de todo Gobierno constitucional, la libertad política eminentemente ejercida en las antiguas *poleis*, y redescubierta en el siglo XVIII, es la "mismísima sustancia de una república libre [*very substance of a free republic*]"<sup>141</sup>. La libertad política es "el derecho 'a participar en el gobierno' o no significa nada [*means the right 'to be a participator in government', or it means nothing*]"<sup>142</sup>. En este contexto, *the Constitution of Freedom* coincide con el compromiso y la participación continuos en la tarea de instituir una arquitectura de poder, perpetuar la y, eventualmente, enmendarla o reformarla. Aludiendo a los Padres Fundadores de su patria adoptiva, Arendt destacados cosas. Por un lado, la afinidad entre libertad política y poder (la capacidad); por otra parte, su diferencia respecto a la eficacia del control (*the Bill of Rights*)<sup>143</sup>.

La libertad del republicanismo defendido por Arendt coincide con la acción fundacional y hace su aparición<sup>144</sup>. El hecho de que "no provenga de ningún lado" revela su deuda con Kant y sustrae la libertad de la legalidad causal, tal como hemos sugerido al comienzo. Inicia un nuevo curso de acción, pues instituye para el porvenir y ninguna causa, antecedente, condición o motivación pueden explicarla enteramente<sup>145</sup>. Más aún, el sentido pleno de la Revolución/Fundación salió a la luz cuando los propios actores, que inicialmente ambicionaban una restauración, "en buena parte en contra de su voluntad, llegaron a

141 *Ibidem*, pág. 219.

142 *Ídem*.

143 ARENDT, Hannah. *On Revolution*. Op. cit., pág. 148: "When they declared their independence from this government, and after they had foresworn their allegiance to the crown, the main question for them certainly was not how to limit power but how to establish it, not how to limit government but how to found a new one. [...] the establishment of a new power could not be based upon what had always been essentially a negative on power, that is, the bills of rights".

144 *Ibidem*, pág. 206: "As though it came out of nowhere in either time or space".

145 *Ibidem*, pág. 205: "Freedom is no more the automatic result of liberation than the new beginning is the automatic consequence of the end".

un punto de no retorno"<sup>146</sup>. Véase cómo la autora disocia la libertad tanto de los propósitos como de las motivaciones de los agentes y la desplaza a una pura *performance*, en este caso, fundacional, cuyo pleno significado y "cumplimiento (*accomplishment*)"<sup>147</sup> dependerá de la recta justipreciación de los espectadores-contemporáneos y, sobre todo, de los futuros.

Cuando John Adams vinculó política y visibilidad, dijo que incluso peor que la pobreza era "ser invisible", no ser visto ni oído, pues no tener voz significa que la propia opinión no cuenta. En su circunstancia, vivir en las sombras era el sino de los esclavos. Para John Adams, los hombres naturalmente buscan la luz pública, pues desean la estima de sus semejantes<sup>148</sup>, de allí que la esclavitud, y no la pobreza, era el peor de los destinos<sup>149</sup>. Para el padre fundador era tarea de los Gobiernos regular esa pasión por la distinción, cuyo vicio es la ambición. El afán por la distinción, *spectemur agendo*<sup>150</sup>, es una máxima proferida por Ajax en *La metamorfosis* de Ovidio. Literalmente reza: *por nuestros actos seremos juzgados*. Adams glosa, traduce e interpreta aludiendo al gusto por sobresalir, por mostrar supremacía y excelencia. Y como toda traducción es de por sí una interpretación, Arendt empareja visibilidad y praxis y traduce empleando sus propias categorías: "Que seamos vistos en acción [*let us be seen in action*] y tengamos un espacio en donde seamos vistos [*where we are seen*] y podamos actuar [*and can act*]"<sup>151</sup>. Ahora bien, al asociar el compromiso y la acción política con el virtuosismo de

146 ARENDT, Hannah. *La libertad de ser libres. Las condiciones y el significado de la revolución*. Madrid: Taurus, 2021. Pág. 12.

147 ARENDT, Hannah. *La libertad de ser libres*. Op. cit., pág. 195; *Between Past and Future*. Op. cit., pág. 6 ("articulation accomplished by remembrance").

148 Para un examen de la virtud de la emulación y la pasión por la distinción como algo distinto del vicio de la ambición, cfr. ADAMS, John. "Discourses on Davila". En: *The Works of John Adams*. Boston: Charles C. Little and James Brown, 1851. Págs. 223-403. Disponible en: <https://acortar.link/HThLYO>, pág. 267: "The desire not only to resemble, but to excel".

149 Para la cuestión de la estima social en John Adams, véase: PAYNTER, John. "John Adams on the Passion for Distinction in Society". *The Imaginative Conservative* [en línea]. 14 de septiembre de 2016. Disponible en: <https://acortar.link/m6sio8>

150 ARENDT, Hannah. *On Revolution*. Op. cit., pág. 236.

151 *Ibidem*, pág. 136.

la *performance* (“los grandes actos y las grandes palabras [*the doer of great deeds and the speaker of great words*”])<sup>152</sup> en su mundana visibilidad, Arendt relega a segundo plano el logro de los *buenos fines* aristotélicos, pues la apreciación de la acción es política por naturaleza y depende de la comunidad juzgante, con independencia de la obtención de los propósitos. En cualquier caso, la superación de los apremios vitales –la pobreza abyecta– o la emancipación política no necesariamente redundan en libertad. Liberación y libertad no son, en modo alguno, sinónimos y, como dijimos, entre ellos no hay decantación alguna. La libertad está a tal punto vinculada a la política que decir que alguien se libera de la necesidad para ser libre para el entretenimiento y el consumo es, para Arendt y para Adams, una contradicción de términos. Entre la emancipación (de un amo tiránico o de los grilletes de la pobreza) y el ser “libre para el mundo” no hay continuidad *natural*, sino hiato, media una decisión política. Y la política no es *natural*, sino *artificio humano*, cumplimiento de la determinación y la praxis conjuntas. Para los Padres Fundadores, inclusive un Gobierno constitucional –por ejemplo, una monarquía parlamentaria– llegó a ser vista como un Gobierno despótico, pues privaba a los súbditos de su estatuto ciudadano, es decir, del privilegio de gozar de la felicidad pública y de una libertad pública y visible<sup>153</sup>. En el siguiente fragmento, Arendt hace suyas las enseñanzas de Adams y lamenta la deriva ruinosa de “libertad [*freedom*]” a “prosperidad [*prosperity*]”<sup>154</sup> en su patria adoptiva, producto del olvido del tesoro revolucionario: las nociones de “felicidad pública [*public freedom*]” y de “libertad política [*political freedom*]”<sup>155</sup>. El reproche es “la incapacidad de recordar [*the failure to rememeber*]”<sup>156</sup> los tesoros de su propia experiencia colonial y precolonial, que Arendt rastrea inclusive hasta el primer documento constitucional, el *Mayflower*

152 ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. Op. cit., pág. 25.

153 ARENDT, Hannah. *On Revolution*. Op. cit., pág. 131: “Only after the Revolution that [...] all non-republican governments were felt to be despotism [and only] a republic granted to every citizen the right to become ‘a participator in the government of affairs’, the right to be seen in action [*spectemur agendo*]”.

154 *Ibidem*, pág. 137.

155 *Ibidem*, pág. 138.

156 *Ibidem*, pág. 319.

*Compact*: el precedente de un “acuerdo [*compacts and agreements*]”<sup>157</sup> entre pares que instituyó la fundación de la libertad<sup>158</sup>. En otras palabras, el error cometido por los fundadores fue no ser fieles a sus orígenes republicanos. Concretamente, no institucionalizar debidamente los municipios<sup>159</sup>.

Por lo tanto, si “la libertad política significa participar en los asuntos públicos, o no significa nada”<sup>160</sup>, la libertad *negativa* es una “exención de los potenciales abusos por parte de los órganos de poder”<sup>161</sup>, y para Arendt sencillamente eso no es libertad; las libertades negativas no son “poderes en sí mismas”<sup>162</sup>, sino salvaguardas, amparos o garantías. Insistimos en este punto: Arendt discierne las franquicias y derechos civiles presentes en todo Gobierno limitado<sup>163</sup> y vincula la libertad política exclusivamente con las Repúblicas. Invoca la autoridad de Thomas Jefferson, cuyo talante republicano Arendt examina en *On Revolution*, y afirma que el “poder de acción” y el “derecho de control”<sup>164</sup> son cosas muy distintas. Por lo tanto, la punta de lanza de la Revolución americana [*no taxation without representation*], es decir, el derecho al voto y el derecho a decidir sobre las cargas impositivas, no es —rigurosamente hablando— libertad, sino solo una exigencia de representación. Como hemos argumentado, Arendt distingue el sentido originario de la “libertad [*freedom*]” de dos concepciones derivadas, pues libertad no es ni “voluntad libre [*free will*]”<sup>165</sup> ni “libertad interior [*inner freedom*]”<sup>166</sup>. Ciertamente es que, en *On Revolu-*

157 *Ibidem*, pág. 178.

158 *Ibidem*, pág. 216: “Her own failure to remember that a revolution gave birth to the United States and that the republic was brought into existence by no ‘historical necessity’ and no organic development, but by a deliberate act: the foundation of freedom”.

159 *Ibidem*, pág. 236: “The failure of the founders to incorporate the township and the town-hall meeting into the Constitution”.

160 ARENDT, Hannah. *On Revolution*. Op. cit., pág. 218.

161 *Ibidem*, pág. 143.

162 *Ídem*.

163 *Ibidem*, pág. 218: “The blessings of a limited government”.

164 *Ibidem*, pág. 299, n. 4.

165 ARENDT, Hannah. “Freedom and Politics. A Lecture”. Op. cit., pág. 35.

166 *Ibidem*, pág. 28.

tion, Arendt concede cierta preeminencia al bipartidismo anglosajón<sup>167</sup>, pero también lo es que descrea de la representación fiduciaria, pues re-introduce "la distinción gobernante y gobernado que la Revolución dispuso a abolir"<sup>168</sup>. No es baladí recordar la defensa del sistema de consejos (el perdedor histórico) y su crítica al sistema de partidos. Los primeros son "órganos de acción"<sup>169</sup>, los segundos, "órganos de representación"<sup>170</sup>.

#### 4. Conclusiones

Nuestro trabajo ha procurado ofrecer una indagación de la idea de libertad en el pensamiento de Hannah Arendt. Sin despreciar los enfoques de la filosofía clásica (la cualidad de la voluntad) o del liberalismo político (las garantías y franquicias), nuestra autora argumenta que la libertad política, una categoría decisiva del republicanismo, está inextricablemente ligada a la praxis y al espacio público. Como arguye en *The Human Condition*, "público" significa común y, también, visible y luminoso, por contraste con la esfera doméstica y privada. La libertad política, eminentemente activa, que Arendt recupera de la Grecia antigua es la experiencia originaria, sin la cual ni la filosofía ni el credo liberal habrían podido desarrollar sus propias categorías.

A modo de conclusión, nos gustaría poner en entredicho las críticas de Philip Pettit a la noción de "libertad" de Arendt. Entendemos que un sucinto contrapunto con Pettit contribuirá a completar nuestro cometido. Nos enfocaremos en *Republicanism*, donde expone su evaluación crítica sobre el republicanismo de Arendt. Como auxilio interpretativo, emplearemos el artículo de Keith Breen "Arendt, Republicanism, and Political Freedom". Pettit defiende la libertad neorromana y la define como "no dominación" y "ausencia de toda interferencia arbitraria"<sup>171</sup>. Para el filósofo irlandés, la libertad del republicanismo

167 ARENDT, Hannah. *On Revolution*. Op. cit., pág. 268.

168 *Ibidem*, pág. 237.

169 *Ibidem*, págs. 271, 273.

170 *Ibidem*, pág. 273.

171 PETTIT, Philip. *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. Op. cit., pág. 51. Cuando explica la libertad del republicanismo en contrapunto con la posición de Q. Skinner, discierne entre una presencia

parece ser solo funcional a las necesidades de control y juzga pernicioso todo intento de identificarla con la participación<sup>172</sup>. Sustrae a Arendt de la tradición "italo-atlántica"<sup>173</sup> y la desplaza a la corriente "franco-alemana"<sup>174</sup>. La define por su filiación con Rousseau y Kant; le endosa la defensa de la soberanía, en línea con una lectura vulgar del autor de *El contrato social*, la incluye entre los "populistas y comunitaristas"<sup>175</sup>. Puesto que Arendt elogia la experiencia de la *isonomía* ateniense por sobre la deuda con Roma, Pettit la acusa de devaluar el elemento indispensable de control (la *accountability* democrática) en nombre de la defensa unilateral de una libertad activa entendida como autogobierno pretendidamente soberano, participación asidua y compromiso por lo público. En suma, le endilga una mirada "soft"<sup>176</sup> y nostálgica de la antigua Atenas. Ciertamente, una lectura apresurada y desatenta de Arendt podría conducir a tales conclusiones. Sin embargo, es recomendable hilar más fino. El hecho de que Arendt defienda la "libertad de los antiguos"<sup>177</sup> no hace que recale en Esparta (cara a Rousseau), sino en Atenas (que Constant considera la "más semejante a los estados modernos"<sup>178</sup>).

Arendt busca las experiencias políticas antiguas. Como buena discípula de Heidegger, no va al canon, sino a la etimología. Bajo capas sedimentadas de significación –la tradición–, pone en evidencia un sentido de lo político allende la instrumentalización. Ciertamente, para Arendt la actividad política es un fin

"formal" y otra "efectiva" de la libertad: "Freedom will be formally present so far as domination is avoided, and it will be effectively present so far as intentional interference –and nonintentional obstruction– is absent". Véase: PETTIT, Philip. "Keeping Republican Freedom Simple. On a Difference with Quentin Skinner". Op. cit., pág. 343.

172 PETTIT, Philip. *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. Op. cit., pág. 8: "Democratic participation may be essential to the republic, but that is because it is necessary for promoting the enjoyment of freedom as non-domination, not because of its independent attractions".

173 BREEN, Keith. Op. cit., pág. 48.

174 *Ibidem*, pág. 52.

175 PETTIT, Philip. *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. Op. cit., pág. 8.

176 *Ídem*; cfr. pág. 19.

177 GODOY ARCAVA, Oscar. Op. cit., pág. 2.

178 *Ibidem*, pág. 4.

en sí mismo; la política no constituye una *carga* pública, pues ofrece el espacio propicio para el despliegue personal, para realizar mancomunadamente actos memorables en desmedro de la seguridad y la libertad privadas. Sin dudas, suscribiría los últimos fragmentos del *Discurso* de 1819 de Constant, que ponen en línea la libertad política de los antiguos con el "perfeccionamiento moral", la expansión de "nuestras luces", el desarrollo de "nuestras facultades" y el "patriotismo puro, profundo y sincero"<sup>179</sup>. Pero, sobre todo, porque Constant advierte que va más allá de la custodia de las garantías.

En ningún momento Arendt niega que la libertad implique no dominación o ausencia de interferencia arbitraria. Sin ir más lejos, su definición de "totalitarismo" es "dominación total"<sup>180</sup>. Lo que lo diferencia de los regímenes autoritarios, como las dictaduras modernas, es la eliminación de la fuente de la espontaneidad, es decir, del principio de *natalidad*. Mientras que las autocracias y dictaduras restringen las libertades, por ejemplo, suspendiendo el *habeas corpus*, el totalitarismo destruye lo que nos hace humanos: la capacidad de principiar. Es decir, la libertad.

En el capítulo 6 de *On Revolution*, Arendt defiende la derrotada tradición de los consejos, cuya dinámica significaría "el fin del sufragio universal tal como lo conocemos hasta ahora"<sup>181</sup>. En ese marco, hace su crítica a la representación, pero expresamente se posiciona en contra de los plebiscitos<sup>182</sup> y de la democracia directa. En el capítulo 4 del texto antedicho, enaltece la sabiduría de Madison, que distinguió democracia y república. Para Arendt, la democracia no es propiamente un régimen, sino un procedimiento decisorio. Advirtió tanto sobre las imprudencias de la democracia como del "despotismo electivo"<sup>183</sup>. En ese capítulo, elogia la institución del Senado y los recaudos constitucionales dispuestos por los *Founding Fathers*. Al respecto, acusar a la autora de relativizar el valor del Gobierno mixto es un error. Arendt suscribe las bendiciones del Gobierno mixto

179 *Ibidem*, pág. 67.

180 ARENDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. Op. cit., pág. 573.

181 ARENDT, Hannah. *On Revolution*. Op. cit., pág. 279.

182 *Ibidem*, pág. 228.

183 *Ibidem*, pág. 165.

y lo rastrea “hasta Aristóteles o, al menos, hasta Polibio”<sup>184</sup>. Cuando dice que los primeros años en Estados Unidos fueron una suerte de “curso autodidacta acerca de la filosofía política de los Padres Fundadores”<sup>185</sup>, no se refería solamente al sistema de consejos de Thomas Jefferson y las bendiciones del autogobierno, sino al *insight* de Madison en torno a la naturaleza del poder. La saga de los *checks and balances*<sup>186</sup> constituye una reflexión entorno a la recta interpretación de Montesquieu, en particular su descubrimiento de que el poder dividido no implica disminución, sino aumento. En el marco de la tradición del Gobierno mixto, Arendt destacó la sabiduría del diseño que limita y contrarresta al poder y a la ambición, oponiéndole poder y ambición. En consecuencia, prefirió un pueblo organizado que honrara la condición humana de la pluralidad en desmedro de una entidad natural, orgánica, homogénea o colectiva, inflamada de una sola voluntad.

En el capítulo 2 de la misma obra, Arendt realiza una lectura liberal de Rousseau<sup>187</sup> y discierne entre dos sentidos de *pueblo*. El primero, *le peuple*, es un todo colectivo, compacto y sin fisura; la *unión sagrada* de la nación, una e indivisa. Y también la *Volonté Générale*, para Arendt, es una “ficción legal”<sup>188</sup> y una “articulación automática del interés”<sup>189</sup>. En ese contexto, opone la *majestas* de la pluralidad<sup>190</sup> a la soberanía nacional, exponiendo su clarotalante antimoderno en relación con la soberanía<sup>191</sup>. Arendt encolumna la soberanía con la

184 *Ibidem*, pág. 150.

185 ARENDT, Hannah. “Prologue”. En: *Responsibility and Judgment*. New York: Schocken Books, 2003. Pág. 4.

186 MANIN, Bernard. “Checks, balances and boundaries: the separation of powers in the constitutional debate of 1887”. En: FONTANA, B. (ed.). *The Invention of the Modern Republic*. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1994. Págs. 27-62.

187 Al respecto, puede consultarse GOYENCHEA, Elisa. “Hannah Arendt y John Adams sobre la revolución y la índole de la praxis”. *Revista Internacional de Pensamiento Político* [en línea]. 2020, vol. 14, págs. 412-417. <https://doi.org/10.46661/revintpensapolit.4826>

188 ARENDT, Hannah. *On Revolution*. Op. cit., pág. 163.

189 *Ibidem*, pág. 78.

190 *Ibidem*, pág. 93.

191 TASSIN, Étienne. “The People Do Not Want”. HannahArendt.Net [en línea]. 2007, vol. 3, núm. 1, págs. 1-11. <https://doi.org/10.57773/hanet.v3i1.108>. Disponible en: <https://acortar.link/IMVRSW>

Voluntad, que para imperar debe ser *una*, pues, como dijo san Agustín, múltiples voluntades en pugna conducen a la inacción. Políticamente hablando, lo decisivo no es la voluntad que quiere, impera e introduce la dominación, sino el poder; un fenómeno estrictamente político que admite la pluralidad y es conatural a la acción mancomunada. El poder es solo la capacidad; "*dynamis*"<sup>192</sup>, Aristóteles *dixit*. Es literalmente potencial, se genera cuando muchos actúan juntos y su capacidad de lograr cambios (o prevenirlos) es directamente proporcional al número de asociados. Arendt toma demasiadas molestias para discernir entre *poder plural* e imperio de la *voluntad una e indivisa* como para endosarle rasgos populistas.

Si vamos al capítulo 2 de *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, encontramos que ni para el mismo Pettit la libertad del republicanismo se limita a la no dominación. Para identificar cuáles son las interferencias que como comunidad tenemos por *arbitrarias*, debemos reunirnos y debatir públicamente, argumentar y persuadir, ilustrarnos mutuamente y aprender a gestionar nuestras discrepancias. En suma, participar activamente en los asuntos públicos. La política entendida como *heurística* pone de manifiesto una impronta activa y positiva de la libertad republicana como acción en desmedro del magro control, que la vuelve funcional a la preservación de garantías<sup>193</sup>.

Arendt no despreció las garantías consagradas en las constituciones y defendió la fórmula "vida, libertad y la búsqueda de la felicidad [*Life, Freedom and the Pursuit of Happiness*]"<sup>194</sup> como el enunciado de derechos inalienables. Puso en evidencia su tenor republicano cuando esclareció que se trata de libertad *pública* y felicidad *pública* lo que inspiró a los Fundadores a cimentar una República como algo muy distinto a un Gobierno constitucional. Pues una monarquía limitada puede garantizar derechos y velar por las libertades *negativas*, pero nunca brindará el espacio favorable para la libertad política.

192 ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. Op. cit., pág. 200.

193 PETTIT, Philip. *Republicanism*. Op. cit., pág. 56-57: "The only possible means is by recourse to public discussion [...]. This is to say that the identification of a certain sort of state action as arbitrary and dominating is an essentially political matter. [...]. Politics is the only heuristics available for determining whether the interference of the state is arbitrary or not".

194 ARENDT, Hannah. *On Revolution*. Op. cit., págs. 132-138.

## 5. Bibliografía

- ABDO FEREZ, Cecilia. *La libertad*. Buenos Aires: UNGS, 2021.
- ADAMS, John. "Discourses on Davila". En: *The Works of John Adams*. Boston: Charles C. Little and James Brown, 1851. Págs. 223-403.
- ARENDT, Hannah. "Ideology and Terror. A Novel Form of Government". En: *The Origins of Totalitarianism*. Orlando, Austin, New York, San Diego, London: A Harvest Book. Harcourt Inc., 1951. Págs. 460-482.
- ARENDT, Hannah. "Freiheit und Politik". En: Hunold, A. (Hrsg.). *Erziehung zur Freiheit*. Erlenbach-Zürich, Stuttgart: Rentsch, 1959. Págs. 449-461.
- ARENDT, Hannah. "Freedom and Politics: A Lecture". *Chicago Review*. 1960, vol. 14, núm. 1, págs. 28-46.
- ARENDT, Hannah. "What is Freedom?". En: *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. New York: The Viking Press, 1961. Págs. 143-172.
- ARENDT, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1989.
- ARENDT, Hannah. *On Revolution*. New York, London, Victoria, Ontario, New Delhi: Penguin Books, 1990.
- ARENDT, Hannah. *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. New York: The Viking Press, 1961.
- ARENDT, Hannah. *¿Qué es la política?* Sala Carbó, R. (trad.). Barcelona: Paidós, 1997.
- ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1998.
- ARENDT, Hannah. *Essays in Understanding, 1930-1954. Formation, Exile, Totalitarianism*. New York, London: Schocken Books, 2003.
- ARENDT, Hannah. "On the Nature of Totalitarianism. An Essay in Understanding". En: *Essays in Understanding, 1930-1954. Formation, Exile, Totalitarianism*. New York, London: Schocken Books, 2003. Págs. 328-360.
- ARENDT, Hannah. "Prologue". En: Kohn, J. (ed.). *Responsibility and Judgment*. New York: Schocken Books, 2003. Págs. 3-14.
- ARENDT, Hannah. "Del desierto y los oasis". *Revista de Occidente* 305. Serrano de Haro, A. (trad.). Octubre 2006, págs. 99-192.
- ARENDT, Hannah. *La libertad de ser libres*. Madrid: Taurus, 2018.
- ARENDT, Hannah. *La libertad de ser libres. Las condiciones y el significado de la revolución*. Madrid: Taurus, 2021.

- ARISTÓTELES. *Política*. Rus Rufino, S. (trad. y notas). Madrid: Tecnos, 2004.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Calvo Martínez, J. L. (trad. y notas). Madrid: Alianza, 2005.
- BEINER, Ronald. "Hannah Arendt: the Performativity of Politics". En: *Political Philosophy. What is and Why it Matters*. New York: Cambridge University Press, 2014. Págs. 1-24.
- BENAVIDEZ, Cristian Eduardo. "La autodeterminación de la voluntad según el 'Tomismo esencial' de Cornelio Fabro". *Estudios de Filosofía*. 2015, núm. 52, pág. 45-61.
- BERLIN, Isaiah. "Two Concepts of Liberty". En: *Four Essays On Liberty*. Oxford: Oxford University Press. Págs. 118-172.
- BERNSTEIN, Richard. *Why Read Arendt Now?* Cambridge, Massachusetts: Polity Press, 2018.
- BOWEN MOORE, Patricia. *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*. London: The Macmillan Press Ltd., 1989.
- BREEN, Keith. "Arendt, Republicanism, and Political Freedom". En: Hiruta, K. (ed.). *Arendt on Freedom, Liberation and Revolution (Philosophers in Depth)*. Oxford: Palgrave Macmillan, 2019. Págs. 47-78.
- CANADIAN BROADCASTING COMPANY RADIO. *The Human Factor: Hannah Arendt*. 23 de abril de 2014. Disponible en: <https://acortar.link/gY76pk>
- EMDEN, Christian J. "Romancing the Republic: Hannah Arendt on Freedom, Rights and the Modern State". En: Hiruta, K. (ed.). *Arendt on Freedom, Liberation and Revolution (Philosophers in Depth)*. Oxford: Palgrave Macmillan, 2019. Págs. 79-113.
- ESPOSITO, Roberto. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. García Ruiz, A. (trad.). Madrid: Herder, 2012.
- GARCÍA GUAL, Carlos. "La Grecia antigua". En: Vallespín, F. (coord.). *Historia de la Teoría Política 1*. Madrid: Alianza, 1995. Págs. 53-166.
- GODOY ARCAÑA, Oscar. "Selección de textos políticos de Benjamin Constant". *Estudios Públicos*. 1995, núm. 59, págs. 1-68.
- GOYENECHEA, Elisa. "Arendt, Kant y los juicios estético-políticos". *POSTData. Revista de Reflexión y Análisis Político*. 2017, vol. 22, núm. 1, págs. 11-44.
- GOYENECHEA, Elisa. "Hannah Arendt y John Adams sobre la revolución y la índole de la praxis". *Revista Internacional de Pensamiento Político* [en línea]. 2020, vol. 14, págs. 401-426. <https://doi.org/10.46661/revintpensampolit.4826>
- GOYENECHEA, Elisa. "La categoría de *performance* en Hannah Arendt". *Human Review. International Humanities Review* [en línea]. 2022, vol. 11, núm. 2, págs. 1-18. <https://doi.org/10.37467/gkarevhuman.v11.3179>
- HILB, Claudia. "Maquiavelo, la República y la *virtù*". En: Várnagy, T. (comp.). *Fortuna y virtud en la República democrática. Ensayos sobre Maquiavelo*. Buenos Aires: Clacso, 2000. Págs. 127-147.

- HIRUTA, Kei. (ed.). *Arendt on Freedom, Liberation and Revolution (Philosophers in Depth)*. Oxford: Palgrave Macmillan, 2019.
- HIRUTA, Kei. "Hannah Arendt, Liberalism and Freedom from Politics". En: Hiruta, K. (ed.). *Arendt on Freedom, Liberation and Revolution (Philosophers in Depth)*. Oxford: Palgrave Macmillan, 2019. Págs. 17-45.
- HUBEÑAK, Florencio. "De la polis a la cosmópolis: el camino hacia la unificación del poder". *Revista de Historia* [en línea]. 1995, núm. 5, págs. 1-23. Disponible en: <https://acortar.link/Ybv1Gt>
- HUNZIGUER, Paula L., y SMOLA, Julia. "Participación política y libertad del pueblo: apuntes para pensar el republicanismo arendtiano en las disputas del presente". *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política*. 2022, 11, nº 1, pp. 79-88. <https://doi.org/10.5209/ltld.77047>.
- KELLOG, Catherine. "Freedom". En: Gratton, P. & Sari, Y. (eds.). *The Bloomsbury Companion to Hannah Arendt*. London, New York, Oxford, New Delhi, Sidney: Bloomsbury Academic, 2021. Págs. 420-429.
- KOHN, Jerome. "Introduction". En: Arendt, H., *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books, 2005.
- MANIN, Bernard. "Checks, balances and boundaries: the separation of powers in the constitutional debate of 1887". En: Fontana, B. (ed.). *The Invention of the Modern Republic*. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1994. Págs. 27-62.
- MAQUIAVELO. *El príncipe*. Madrid: RBA, 2014.
- MCCARTHY, Michael H. *The Political Humanism of Hannah Arendt*. Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth: The Lexington Books, 2012.
- MILL, John Stuart. *On Liberty* [ebook]. CreateSpace Independent Publishing Platform, 2017.
- MONTESQUIEU. *Del espíritu de las leyes*. Madrid: Tecnos, 1987.
- PAYNTER, John. "John Adams on the Passion for Distinction in Society". *The Imaginative Conservative* [en línea]. 14 de septiembre de 2016. Disponible en: <https://acortar.link/m6sio8>
- PETTIT, Philip. *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- PETTIT, Philip. "Keeping Republican Freedom Simple. On a Difference with Quentin Skinner". *Political Theory*. 2002, vol. 30, núm. 3, págs. 339-356.
- PITKIN, Hanna Fenichel. "Are Freedom and Liberty Twins?". *Political Theory*. 1988, vol. 16, núm. 4, págs. 523-552.
- PLATÓN. *Diálogos V, Político*. De Santa Cruz, M. I. (trad.). Madrid: Gredos, 1988.
- PLATÓN. *Protágoras*. Divenosa, M. (trad. y notas). Buenos Aires: Losada, 2006.
- SAN AGUSTÍN. *Confesiones* [ebook]. Zeballos, E. (trad.). Madrid: Imprenta de Don Ramón Verges, 1824.

- TASSIN, Étienne. "The People Do Not Want". *HannahArendt.Net* [en línea]. 2007, vol. 3, núm. 1, págs. 1-11. <https://doi.org/10.57773/hanet.v3i1.108>
- VALLESPÍN, Fernando. "Hannah Arendt y el republicanismo". En: Cruz, M. (coord.). *El siglo de Hannah Arendt*. Barcelona: Paidós, 2006. Págs. 107-138.
- WINHAM, Ilya. "Rereading Hannah Arendt's 'What Is Freedom?'. Freedom as a Phenomenon of Political Virtuousity". *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*. 2012, vol. 59, núm. 131, págs. 84-106.
- ZAGAL ARREGUÍN, Héctor. "Eleuthería en Aristóteles". *Revista Co-herencia* [en línea]. 2018, vol. 15, núm. 28, págs. 67-84. <https://doi.org/10.17230/co-herencia.15.28.3>