

5. La idea de libertad en Hannah Arendt como capacidad para vincularse

Al igual que la pluralidad de los hombres en tanto que seres singulares y únicos, la libertad es un concepto fundamental en el pensamiento de Hannah Arendt: perfilar la libertad es comprender lo que no es el totalitarismo de cualquier signo [55].

Nuestra aproximación a su idea de libertad tendrá especial interés por destacar uno de sus rasgos: el carácter vinculante o relacional de la misma. Este interés queda justificado en la medida en que precisamente el carácter vinculante de la libertad, permite la ubicación del perdón en el plano de la razón práctica, tema con el que concluiremos estas páginas.

Comencemos por destacar que, en el desarrollo de sus ideas acerca de la libertad política, Hannah Arendt pone un especial cuidado en distinguirla del libre albedrío, y sobre todo de la soberanía. En este sentido, desde su perspectiva, la libertad no es una capacidad que se ejercite exclusivamente en el plano de lo volitivo, sino que implicándolo, lo trasciende: "La libertad como elemento relacionado con la política no es un fenómeno de la voluntad. No nos enfrentamos con el liberum arbitrium, una libertad de elección que (...) está predeterminada por un motivo que sólo se puede aducir que inicia su puesta en práctica" [56].

Al evitar este equívoco, Arendt intenta mantener al margen de sus interpretaciones la identificación de la libertad con la capacidad humana para realizar la propia voluntad. A su juicio, tal nexos desemboca en lo que ella misma considera como una "consecuencia fatal para la teoría política": la coincidencia automática del poder con la opresión, o al menos, con el dominio ejercido sobre los demás [57]. Cuando esto sucede, advierte nuestra autora, se observa un debilitamiento general de la praxis, de lo político y lo común, en aras de la ascensión de lo privado y particular, siendo el eco de esta situación la disyuntiva de innegable actualidad por la que se cuestiona si "la política y la libertad son conciliables en absoluto; si la libertad no comienza sólo allí donde acaba la política" [58]. De igual manera, a partir de la asociación entre libertad y libre albedrío, la política se transforma en un simple mecanismo de

gobierno, cuya función es la garantía de la seguridad, esto es, de un espacio donde unos sólo mandan y otros sólo obedecen [59]. Esta fórmula queda articulada, fundamentalmente, a través de ficciones como en el caso de los contratos constitutivos, considerados como los instrumentos técnicamente idóneos, donde se manifiesta la voluntad soberana [60]. A juicio de Arendt, esta alternativa, poco realista y peligrosa, difícilmente puede mantenerse sin recurrir a instrumentos de violencia: a medios esencialmente no políticos, que posibilitan la opresión para convertir lo plural en uno [61], y transforman la co-acción, en coacción [62].

A través de su toma de posición respecto de tal concepción de la libertad, Arendt se distancia de la moderna ideología liberal, y sobre todo, de los modelos económicos [63] y políticos asociado a las tesis individualistas modernas [64] que, como acertadamente puso de manifiesto C. B. Macpherson, en el papel y en los hechos son incompatibles con una teoría de la obligación política [65].

A partir de estas aclaraciones conceptuales, Hannah Arendt sostiene que la libertad es un atributo del ser, no una mera posesión, que se concreta en la oportunidad y capacidad para actuar. "Los hombres son libres, es decir, algo más que meros poseedores del don de la libertad, mientras actúan; ni antes ni después, porque ser libre y actuar son la misma cosa" [66]. Entendida en estos términos, la idea de libertad política implica el reconocimiento de que su ejercicio nunca puede aspirar a la privacidad; o si se prefiere, que el hecho de ser libre no se traduce en la actualización de la soberanía: "en condiciones humanas, que están determinadas por el hecho de que en la tierra no vive un hombre sino los hombres, la libertad y la soberanía son tan poco idénticas que ni siquiera pueden existir simultáneamente (...). Si los hombres quieren ser libres, deben renunciar precisamente a la soberanía" [67].

Dicho con otros términos, y como ha observado Fina Birulés [68] la libertad es definida por Arendt como la característica de la existencia humana concerniente al estar entre los otros: inter-esse; es decir, se trata de un atributo inclusivo o vinculatorio. La propia Arendt así lo mantiene expresamente cuando, como vimos, define metafóricamente al acto libre como virtuosismo interpretativo, dando a entender que la actividad más libre y singular, es al mismo tiempo la más dependiente respecto de la presencia y atención de los otros [69].

La naturaleza inclusiva, vinculatoria o relacional que Hannah Arendt atribuye a la libertad se pone de manifiesto en rasgos tales como: la fragilidad de los actos libres, la complejidad plural y pública de la libertad, la capacidad reveladora de un acto libre respecto de su agente, y el "carácter procesal" del ejercicio de la libertad; repasémoslos separadamente.

a) Por lo que respecta al primero de los rasgos arriba enunciados, debemos recordar que, para Arendt, la libertad equivale a actuar; y a diferencia de las otras manifestaciones del dinamismo humano en las que nuestra autora puso su atención, esto es, la labor y el trabajo, la acción es la cosa más frágil que pueden atribuirse a la actividad de los hombres, porque no trascienden, temporalmente hablando, al momento mismo de la ejecución: por ejemplo, lo que el hombre hace a través de la labor, esto es, lo que consume para mantenerse vivo, queda inscrito en los ciclos biológicos que se reproducen incesantemente, y en este sentido, como señaló Arendt, su producto es la vida; de manera análoga, lo que el hombre fabrica con su trabajo, son objetos que, como una mesa y todo aquello que forma parte del mundo artificial, perduran más allá del acto mismo de fabricación [70]. En cambio, los actos y las palabras en las que se actualiza la libertad, necesitan de otros hombres para ser y mantenerse en el tiempo; es decir, la objetividad de los actos libres depende de la presencia de otros hombres [71]. Por todo ello Arendt señala que la libertad y la acción nunca son posibles en soledad: "estar aislado es lo mismo a carecer de la capacidad para actuar, es una negación de la libertad. La acción y el discurso necesitan la presencia de otros no menos que la fabricación requiere la presencia de la naturaleza para su material y de un mundo en el que colocar el producto acabado. La fabricación está rodeada y en constante contacto con el mundo; la acción y el discurso lo están con la trama de los actos y palabras de otros hombres" [72].

b) La pluralidad, como un elemento inclusivo característico de la libertad arendtiana, se pone de manifiesto en el hecho de que ésta sólo tiene significado e importancia auténticamente políticos, y en último término prácticos, cuando da lugar al poder en el sentido no de dominio, sino de iniciativa secundada o "co-acción" [73]. Así, la libertad actualizada en la acción y el discurso de alguien, está rodeada de la trama de los actos y palabras de otros hombres, de tal manera que "la creencia popular en un hombre fuerte que, aislado y en contra de los demás debe su fuerza al hecho de estar solo, es pura superstición basada en la ilusión de que podemos hacer algo en la esfera de los asuntos humanos -hacer instituciones o leyes, por ejemplo, de la misma forma que hacemos mesas y sillas(), con la utópica esperanza de que cabe tratar a los hombres como se trata a otro material-" [74]. En ausencia de esta co-acción entre alguien que inicia y quienes apoyan y hacen suya la iniciativa, no hay libertad ni poder. En todo caso habría potencia: una propiedad perteneciente a una entidad singular, que le permite demostrarse a sí misma en relación con otras cosas o con otras personas, pero siempre en una posición esencialmente independiente de ellas; y en la más desafortunada de las situaciones, habría violencia [75].

Por otro lado, la libertad para Hannah Arendt tiene como espacio natural lo público y lo común [76] de ahí que, con acierto, Carmen Corral sostenga que la libertad arendtiana no es un

sentimiento interior, sino una manifestación exterior fundamentada en una pluralidad incluyente: "un fenómeno público que reside en el ámbito de lo plural, requiriendo la presencia y la participación activa de los demás" [77]. Incluso esta participación en los asuntos comunes puede tener un sentido agonal, y a él recurre nuestra autora constantemente, sobre todo al recordar las experiencias de la polis, marcadas por el afán del ciudadano libre por destacar entre sus pares [78]. Este recurso, que para algunos comentaristas del pensamiento de Hannah Arendt demuestra ciertas inclinaciones hacia el "esencialismo fenomenológico" [79] parece necesario a fin de destacar que la libertad política no se refiere a la elección de determinadas opciones de comportamiento, como viene sucediendo a partir de lo que la propia Arendt denomina como "el auge moderno de lo social" [80]. Actualmente, advierte Arendt, tal forma de concebir la libertad da paso a actitudes personales manifiestamente autómatas y conformistas respecto de los asuntos humanos: lo que se conoce como sociedad de masas, técnicamente dirigida y gobernada, con una clara presencia de aislamiento subjetivista. Aquí, "los hombres se han convertido en completamente privados, es decir, han sido desposeídos de ver y oír a los demás, de ser vistos y oídos por ellos; todos están encerrados en la subjetividad de su propia experiencia singular, que no deja de ser singular si la misma experiencia se multiplica innumerables veces" [81]

c) El carácter vinculante o relacional de la libertad, visto a través de su rasgo revelador del agente, se pone de manifiesto en el hecho de que los actos realizados en libertad descubren la cualidad, única en el ser humano, de ser distinto y de distinguirse: a través del ejercicio de la libertad, nos dice Arendt, los seres humanos se presentan unos a otros no como objetos, sino como personas, *qua* hombres [82]. En este sentido, la libertad articula aquella calidad de alteritas a través de la cual el hombre es capaz de comunicar a sus semejantes, con sus actos y discurso, su propio yo, y no simplemente algo [83]. En definitiva, la libertad es vinculante porque propicia el descubrimiento mutuo entre los hombres: "mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano (...). El descubrimiento de quién, en contra-distinción de qué es alguien -sus cualidades, dotes, talento y defectos que exhibe u oculta, está implícito en todo lo que ese alguien dice y hace (en libertad)- (...). Esta cualidad reveladora del discurso y de la acción, pasa a primer plano cuando las personas están con otras, ni a favor ni en contra, es decir, en pura contigüidad humana" [84]. Dicho con palabras de Francesco Viola, un acto libre sería, en este orden de ideas, la concreción de una "interacción significativa", a través de la cual cada persona descubre y revela su propia identidad, gracias a la relación con otros y a la ayuda que de ellos recibe, manifestando su self en medio de otros selves [85].

d) Por último, en tanto que capacidad para la acción, el ejercicio de la libertad es para

Arendt la causa o el inicio del desarrollo de un proceso de acontecimientos que vincula necesariamente, y desde el punto de vista de la experiencia vital, a un número indeterminado de personas. Se trata, simultáneamente, de la "naturaleza procesual" o permanente de la acción, así como de la libertad entendida en términos de no-soberanía. Es decir, en razón de que la realidad humana no se limita a la singular vida del hombre, sino a las vidas de los hombres, lo que éstos hacen u omiten libremente siempre tiene una incidencia, a veces directa a veces indirecta, en la vida de otros; de ahí que Arendt afirme concretamente: "si fuera verdad que soberanía y libertad son lo mismo, ningún hombre sería libre, ya que la soberanía(...), es contradictoria a la propia condición de pluralidad; ningún hombre puede ser soberano porque ningún hombre solo, sino los hombres, habitan la Tierra" [86]. La consecuencia de tal reconocimiento puede llevar, como vimos anteriormente, a la afirmación de la esperanza en los asuntos humanos, y muy particularmente en los políticos, sobre todo al observar que la libertad actualiza los "milagros" que rompen el automatismo al que se llega por la reiterada indiferencia ante la presencia de los otros [87]. Pero igualmente puede conducir a la inseguridad, la desconfianza y el temor ante la permanencia de los actos humanos en la vida de quienes comparten el mundo, y sobre la que no es posible ejercer un control y predicción absolutos. Es decir, esta interpretación de la libertad que resalta su carácter vinculativo y contrario a la soberanía, puede servir como pretexto a la exageración del individualismo, como lo advirtió la propia Arendt, dando pie a la indiferencia, y acto seguido, a la sustitución de la política por la administración tecnocrática: en el ámbito de las ideas políticas, el peso de la libertad hace aparecer constantemente la tentación de encontrar un sustituto a los actos libres, que inevitablemente implican el reconocimiento de una responsabilidad respecto de los mismos; y dicho sustituto se encuentra, primero, en la idea de que un hombre solo, aislado de los demás, es dueño de sus propios actos, desde el comienzo hasta el final, es decir, en la supresión de la pluralidad; y segundo, en la articulación de un gobierno que, asumiendo diversas modalidades, siempre es despótico [88].

Para cerrar este apartado, tendríamos que subrayar el carácter vinculativo de la libertad arendtiana: desde múltiples ángulos, la libertad en Arendt remite al encuentro interpersonal, sobre todo en su dimensión pública reveladora del agente, y de igual manera en su identificación como no-soberanía; de tal manera que una condición insuperable para el ejercicio de la libertad, radica en contar con los otros. Dicho con palabras de Adela Cortina: la libertad humana es real siempre y cuando nunca sea asoluta, suelta de todo, desligada de todo, sino obligada, ligada a las personas y las circunstancias que son parte de cada uno [89].

6. El significado práctico del perdón en Hannah Arendt

Finalmente consideraremos al perdón y la reconciliación, como dos componentes de gran relevancia para los procesos de interculturalidad y mestizaje. El perdón consiste, fundamentalmente, en el acto a través del cual alguien, que estima haber sufrido una ofensa, hace cesar su indignación hacia el ofensor, renunciando a la exigencia de un castigo, y optando por no tener en cuenta la ofensa en el futuro, de modo que la relación entre el ofensor y el ofendido-perdonante, no quedan afectadas. Al mismo tiempo, el ofensor, eventualmente, reconoce su culpa aprovechando el acto de perdonar. De la mano de Hannah Arendt [90] es posible afirmar que el perdón aporta a la esfera de la realidad práctica el bien de la esperanza, como un recordatorio auténtico de que, aún en las condiciones aparentemente más desesperadas, los hombres siempre son capaces de comenzar, las veces que sea necesario, una renovada relación con sus semejantes. En este orden de ideas, el poder de perdonar es una de las manifestaciones más radicales de la praxis, sobre todo de su naturaleza activa y vinculativa. Respecto de lo primero, el acto de olvidar una ofensa sufrida, al exonerar a quien ha causado un daño y es incapaz de revertir los efectos de su actuación, fractura la continuidad de un proceso quasi mecánico y reactivo en el que un acto provoca una reacción en venganza y ésta, a su vez, otra, y así sucesivamente.

Por virtud de esta ruptura, el perdón se manifiesta como una acción plenamente libre que al mismo tiempo actualiza la esperanza en la esfera práctica. Como sostiene Arendt: "En contraste con la venganza, que es la reacción automática de la transgresión y que debido a la irreversibilidad del proceso de la acción puede esperarse e incluso calcularse, el acto de perdonar no puede predecirse (...). Perdonar es la única reacción que no re-actúa simplemente, sino que actúa de nuevo y de forma inesperada, no condicionada por el acto que la provocó y por lo tanto libre de sus consecuencias, lo mismo para quien perdona que aquél que es perdonado" [91].

Por otro lado, debemos reconocer en el perdón un rasgo vinculativo, eminentemente personal, por virtud del cual "lo hecho se perdona por amor a quien lo hizo" [92]. Este vínculo está animado por el respeto y posibilitado por la comprensión. Así, según Arendt, detrás del perdón y del nexo interpersonal que construye, se encuentra el respeto: la *philia politiké*, una consideración tan profunda de la persona, independiente de cualidades y logros que de ella puedan estimarse, que es suficiente para impulsar el perdón [93].

De igual manera, en el carácter vinculativo del perdón juega un papel preponderante la capacidad para comprender: el acceso a la verdadera con temporaneidad [94]. En efecto, la comprensión tan necesaria en el contexto de la diversidad cultural, es la otra cara de la acción en la medida en que es: "(...) aquella forma de cognición, distinta de muchas otras, por la que

los hombres que actúan, y no los que están empeñados en contemplar algún curso progresivo o apocalíptico de la historia, pueden finalmente aceptar lo que irrevocablemente ha ocurrido y reconciliarse con lo que inevitablemente existe" [95].

Ejemplos específicos de la praxis de la reconciliación en la política cultural se encuentran en las disculpas oficiales a minorías por ofensas e injusticias pasadas. Si bien las disculpas oficiales son criticadas por diversos motivos, como su falta de oportunidad ya que se pronuncian mucho tiempo después de haberse cometido la ofensa, o bien porque no identifican a los verdaderos autores de la discriminación y la marginación, y a veces tampoco a las víctimas, al mismo tiempo se admite su idoneidad para favorecer una reconciliación asequible. No obstante las críticas, como enseña Jacob Levy, esta práctica toma gran significado en la medida en que se incorpora al valor ético de la memoria ya que "intenta recordar a las generaciones de ciudadanos futuros y al mundo en su conjunto lo que ocurrió, y lo que estuvo mal: el resultado es la incorporación, en la cultura pública, de una fuerte prohibición contra actos similares en el futuro" [96]. Todo esto cobra gran importancia en la medida en que con el perdón, tal y como lo presenta Arendt, se procura evitar la banalidad del mal [97]: una "locura moral altamente peligrosa" [98].

Podría decirse, y con ello concluir, que el perdón es una capacidad que posibilita la realidad de la libertad, debido a la condición no soberana de los hombres, es decir, a su impotencia para controlar absolutamente las consecuencias de los actos que realizan libremente: se trata de la solución a la paradoja de liberarse de la libertad, sin caer en el inmovilismo. Una vez más con Hannah Arendt: "Sin ser perdonados, liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, señala Arendt, nuestra capacidad para actuar quedaría, por decirlo así, confinada a un solo acto del que nunca podríamos recobrarlos; seríamos para siempre las víctimas de sus consecuencias, semejantes al aprendiz de brujo que carecía de la fórmula mágica para romper el hechizo" [99].

Hugo S. Ramírez en revistas.unav.edu/

Notas:

55. Esta es una de las tesis más contundentes con las que Arendt estructuró una de sus obras con mayor difusión: Los orígenes del totalitarismo, y viene a decir que, si la libertad no es el principio de la acción política, de las actividades que los hombres realizan libre y concertadamente, invariablemente entra en escena el temor como leit motiv de las acciones: el temor del dominador al pueblo, y el temor del pueblo al dominador, y posteriormente, el terror. Así, nos dice en el citado título, en presencia del temor como principio de los actos, "ningún otro principio orientador puede ser útil para poner en marcha un cuerpo político que ya no utiliza el terror como medio de intimidación, sino cuya esencia es el terror: en su lugar ha introducido en los asuntos públicos un principio enteramente nuevo que hace caso omiso de la voluntad humana para la acción, y atrae a la ansiosa necesidad de alguna percepción de la ley del movimiento según la cual funciona el terror y de la cual, por eso, dependen todos los destinos privados". Cfr., ARENDT, H., Los orígenes del totalitarismo, Taurus, Madrid, 1974, pp. 559 a 568, la cita textual se toma de la página 368.

56. ARENDT, H., Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política, op. cit., p. 163.
57. Cuando la libertad se convierte en libre albedrío, nos dice Arendt, se pasa de la acción a la fuerza de la voluntad, y la libertad misma deja de ser un ideal asociado a la virtud y al virtuosismo, convirtiéndose en soberanía, esto es, en el ideal del libre albedrío: independencia de los demás y, en última instancia, capacidad de prevalecer ante ellos. Cfr., ibíd., pp. 175, 176.
58. ARENDT, H., ¿Qué es la política?, cit., p. 62.
59. Aquí, señala Arendt, estaríamos en presencia de la tiranía en estado puro donde, en primer lugar, lo común es el destierro de los ciudadanos de la esfera pública y la insistencia en que se preocupen de sus asuntos privados, con la confianza de que sólo el "gobernante debe atender a los asuntos públicos". En segundo, si bien aquí se procura fomentar la industria privada y la laboriosidad, los ciudadanos no ven en la política y la participación en los asuntos comunes, más que el intento de quitarles el tiempo necesario para sus propios asuntos. Y en tercer lugar, no obstante las ventajas de corto alcance que pueda ofrecer la tiranía, es decir, la estabilidad, seguridad y productividad, inevitablemente se prepara el camino hacia la pérdida de poder, aunque el desastre real ocurra en un futuro relativamente lejano. Cfr., ARENDT, H., La condición humana, cit., p. 242.
60. Cfr., ARENDT, H., Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política, op. cit., p. 176.
61. "(Aunque en este supuesto) cada uno de los ciudadanos retuviera algún derecho en el manejo de los asuntos públicos, advierte nuestra autora, en conjunto actuarían como un solo hombre sin tener siquiera la posibilidad de disensión interna, menos aún la lucha de facciones: mediante el gobierno, los muchos se convierten en uno en todo aspecto, excepto en la aparición física". ARENDT, H., La condición humana, cit., p. 244.
62. "Una de las distinciones más obvias entre poder y violencia, nos dice Arendt en un ensayo dedicado a este último concepto, es que el poder, en tanto que acción realizada libre y conjuntamente (co-acción), siempre precisa del número, mientras que la violencia, hasta cierto punto, puede prescindir de la concurrencia porque descansa en sus instrumentos (de coacción)". ARENDT, H., Crisis de la República, cit., p. 144.
63. Celso Lafer ha puntualizado que en Arendt, la reivindicación contemporánea de un derecho al consumo sin límites, como motor de la economía, representa la victoria del animal laborans sobre el hombre actuante: tal pretensión de consumo desmesurado inhibe la vida pública, e incluso transforma el entorno humano en sociedad de masas. Cfr., LAFER, C., La reconstrucción de los derechos humanos. Un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt, Fondo de Cultura Económica, México, 1991, pp. 241 y ss.
64. Aunque mediante estudios separados, George Simmel y Steven Lukes coinciden en señalar que el denominado individualismo político está basado en argumentos antropológicos específicos, mediante los cuales se describe al hombre como un ser racional independiente, concreción empírica de una humanidad in abstractum donde cada uno es el único generador de sus deseos y preferencias, así como el mejor juez de sus intereses; y sobre este zócalo se apoyan los principios políticos "demo-liberales", a saber: a) una concepción del gobierno y de la autoridad política en general, basada en el consentimiento como su premisa axiológica fundamental; b) el convencimiento de que la concreción de la actividad política debe desarrollarse básicamente en forma de representación de los intereses individuales; c) la idea de que la actividad del gobierno está dirigida únicamente a posibilitar la satisfacción de las expectativas particulares y la protección de derechos individuales, con un claro favoritismo hacia el laissez-faire, y al mismo tiempo, la oposición de que el gobierno o cualquier instancia pública pueda, legítimamente, influir, alterar o revocar las mencionadas expectativas y derechos individuales. Cfr., SIMMEL, G., El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura, Península, Barcelona, 1986, pp. 271 a 279; cfr., LUKES, S., El individualismo, Península, Barcelona, 1975, pp. 101 a 110. Para ahondar en esta cuestión véase también: CAMPS, V., Paradojas del individualismo, Crítica, Barcelona, 1999.
65. Lo que queremos subrayar es que la insistencia de Arendt para no admitir la asimilación y reducción de la libertad a la libre disposición, representa un rechazo a la teoría política ajena a la obligación, utilizando los términos de C. B. Macpherson. Ésta, según el famoso estudio del citado profesor de la Universidad de Toronto sobre el individualismo posesivo, estaría fundamentada, en primer lugar, en un modelo del hombre que reduce la esencia humana a la libertad respecto de las voluntades ajenas al individuo, y a la propiedad o disposición autárquica de las capacidades también individuales; y en segundo, en una idea de la sociedad que vería en ésta solamente un conjunto de relaciones mercantiles. Todo lo cual conduce a una visión teórica de la política caracterizada por la competitividad y la hostilidad, así como por la ausencia de un principio de obligación suficiente, y cuya función se limita a "la protección de la propiedad que el individuo tiene sobre su propia persona y sobre sus bienes, y por lo tanto, para el mantenimiento de relaciones de cambio debidamente ordenadas entre individuos, considerados como propietarios de sí mismos". Cfr., MACPHERSON, C. B., The political theory of possessive individualism. Hobbes to Locke, Oxford University Press, Oxford, 1964, pp. 263 a 277; la cita textual se toma de la página 264.
66. ARENDT, H., Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política, op. cit., p. 165.

67. *Ibíd.*, p. 177.
68. Cfr., BIRULÉS, F., "Introducción: ¿Por qué debe haber alguien y no nadie?", en ARENDT, H., *¿Qué es la política?*, cit., p. 26. En este mismo orden de ideas Carmen Corral ha entendido que la libertad para Hannah Arendt no se limita a ser un sentimiento interior, sino una manifestación exterior: "la libertad es un fenómeno público, reside en el ámbito de lo plural, requiriendo la presencia y la participación activa de los demás". CORRAL, C., "La natalidad: la persistente derrota de la muerte", op. cit., p. 218.
69. "Las artes interpretativas, nos dice Arendt, tienen una considerable afinidad con la política: los intérpretes, bailarines, actores, instrumentistas y demás, necesitan una audiencia para mostrar su virtuosismo, tal como los hombres de acción (los hombres libres) necesitan la presencia de otros ante los cuales mostrarse; para unos y para otros es preciso un espacio público organizado donde cumplir su trabajo, y unos y otros dependen de los demás para la propia ejecución". ARENDT, H., *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, cit., p. 166.
70. Cfr., ARENDT, H., *La condición humana*, op. cit., pp., 103 y 106 a 109.
71. "La publicidad de la esfera pública es lo que puede absorber y hacer brillar a través de los siglos cualquier cosa que los hombres quisieran salvar de la natural ruina del tiempo", nos dice Arendt en este sentido. *Ibíd.*, p. 64.
72. *Ibíd.*, pp. 211 y 212.
73. Con el rigor que caracterizaba su empleo de los conceptos, Arendt definió al poder como aquella capacidad humana para actuar concertadamente. A través de esta aproximación, da a entender que el poder nunca es propiedad de un individuo, sino que pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido a través de la complementación entre las iniciativas y su realización. En este caso, parece como si la libertad, y la acción a la que da lugar, estuviera dividida en dos partes: el comienzo, realizado por una sola persona, y el final, en el que se unen muchas para llevar y acabar la empresa aportando su ayuda. Cfr., ARENDT, H., *Crisis de la República...*, op. cit., p. 146. Mediante este punto de vista que articula libertad, poder y cooperación, según hace notar Bhikhu Parekh, "Arendt propone reavivar la conceptualización clásica, más precisa, de las relaciones del gobierno con sus súbditos: el ejercicio de la vida política requiere que alguien tome la iniciativa respecto a lo que la comunidad deba hacer en una situación dada, y que se procure y granjee el apoyo de los demás". PAREKH, B., *Pensadores políticos contemporáneos*, op. cit., p. 29.
74. ARENDT, H., *La condición humana*, op. cit., p. 212. El empleo de la palabra "material", haciendo alusión a una postura antropológicamente reduccionista, fue claramente explicado por la propia Arendt en la nota respectiva que, por el interés respecto del carácter vinculativo del concepto arendtiano de libertad, aquí reproducimos: "La reciente historia política está llena de ejemplos indicativos de que la expresión "material humano" no es una metáfora inofensiva, y lo mismo cabe decir de la multitud de modernos experimentos científicos en ingeniería, bioquímica, cirugía cerebral, etc., que tienden a tratar y cambiar el material humano como si fuera cualquier otra materia. Este enfoque mecanicista es típico de la Época Moderna; la antigüedad, cuando perseguía similares objetivos, se inclinaba a pensar en los hombres como si fueran animales salvajes a los que era preciso domesticar. Lo único posible en ambos casos es matar al hombre, no necesariamente como organismo vivo, sino *qua* hombre". *Ibíd.*, p. 268, nota 15.
75. Caber recordar que, según Arendt, la violencia no depende del número de personas implicadas en una iniciativa, o de las opiniones alrededor de la misma, sino de los instrumentos; y los instrumentos de la violencia, al igual que otras herramientas, aumentan y multiplican la potencia humana, individualmente considerara. De ahí que, políticamente hablando, es insuficiente decir que poder y violencia no son la misma cosa: la violencia aparece donde el poder está en peligro, y aquella siempre es capaz de destruirlo, pero absolutamente incapaz de crearlo. Con esto, nuestra autora da a entender que un bien como la libertad, no puede resultar de un mal, como es el empleo de la violencia; o en todo caso, que la violencia no es un *modus privativus* del bien, a la manera de una manifestación temporal de un bien todavía oculto. Cfr., ARENDT, H., *Crisis de la República*, op. cit., pp. 155 a 158.
76. Sobre el carácter inclusivo del espacio público, Arendt lo describió como aquello que, existencialmente, es compartido por los hombres: "significa el propio mundo en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él()"; está relacionado con los objetos fabricados por las manos de los hombres, así como con los asuntos de quienes habitan juntos en el mundo hecho por el hombre. ARENDT, H., *La condición humana*, op. cit., pp. 61, 62.
77. CORRAL, C., "La natalidad: la persistente derrota de la muerte", op. cit., p. 218.
78. En las ciudades-estado griegas, nos dice Arendt, "pertenecer a los pocos iguales (*homoioi*) significaba la autorización de vivir entre pares; pero

la esfera pública estaba calada por un espíritu agonial, donde todo individuo tenía que distinguirse constantemente de los demás, demostrar con acciones únicas o con logros, que era el mejor; en todo caso, la polis era el único lugar donde los hombres podían mostrar real e invariablemente quiénes eran". Arendt, Hannah, *La condición humana*, op. cit., p. 52.

79. En opinión de Seyla Benhabib, el recurso de Arendt al aspecto agonial de la política de la Grecia clásica para perfilar su modelo de democracia y su concepto de libertad, propicia el establecimiento de barreras infranqueables que distinguen tajantemente entre la esfera privada y la pública; con ello, se da a entender que cada tipo de actividad tiene su propio y específico lugar en el mundo, y que este lugar es el único en que dicha actividad se puede desarrollar. La esfera privada, de acuerdo con este tipo de diferenciación, es un espacio pre-político que, dominado por la violencia y la necesidad, no es un espacio para la libertad ni la igualdad. Cfr., BENHABIB, S., "Feminist theory and Hannah Arendt's concept of public space", en *History of the Human Sciences*, vol. 6, núm. 2 (1993), pp. 106 y ss.
80. Para este proceso, nos dice Arendt en *La condición humana*, es decisivo la exclusión de la libertad y de la acción en todos los niveles: "la sociedad espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta, mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a "normalizar" a sus miembros, a hacerlos actuar, a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente". ARENDT, H., *La condición humana*, op. cit., p. 51.
81. ARENDT, H., *La condición humana*, op. cit., p. 67. Como ha observado Pietro Barcellona, esta manera de entender la libertad como simple elección, se encuentra en la base del tránsito desde la organización humana a la organización técnica de la sociedad; y al mismo tiempo ha implicado la acentuación del margen de discrecionalidad de los valores y de las normas sociales. Se trata de "la liberación definitiva de toda referencia a un centro unificador, a un principio jerárquico de unificación, y poner el conjunto de los individuos en una relación de pura contingencia con el conjunto de los roles sociales y de las funciones que se articulan según las exigencias de funcionamiento del sistema moderno". Paradójicamente, advierte el autor en cita, este logro de la máxima libertad imaginable, niega cualquier posibilidad de concebir al hombre o a la persona como valor, y reduce la libertad a mera contingencia: "el individuo vivo es pura realidad factual frente a la cual se sitúa un sistema de acciones, de roles y de funciones, con el que el individuo puede entrar en relación alternativa y simultáneamente". Cfr., BARCELLONA, P., *El individualismo propietario*, Trotta, Madrid, 1996, pp. 129 a 132; las citas textuales se toman de las páginas 131 y 132; las cursivas son nuestras.
82. Se trata de un descubrimiento del hombre qua hombre porque a él no se llega por mediación de la necesidad o de la utilidad, como es el caso de la labor y el trabajo, respectivamente, sino por el impulso que surge del hombre en tanto que, como vimos anteriormente, es un inicio en sí mismo. Cfr., ARENDT, H., *La condición humana*, op. cit., p. 200.
83. Este rasgo de la libertad, que descubre la identidad del agente que actúa libremente, requiere de la común humanidad como presupuesto. Así lo ha hecho notar Peter Fuss: en el pensamiento de Arendt, para que el hombre comunique y se revele a otros, éstos deben compartir con aquél una humanidad común; el poder de comunicación humana descansa en la naturaleza común que, en los seres humanos, se experimenta como empatía. Cfr., Fuss, P., "Hannah Arendt's conception of political community", en HILL, M., *Hannah Arendt: The recovery of the public world*, St. Martin's Press, Nueva York, 1979, p. 165.
84. ARENDT, H., *La condición humana*, op. cit., pp. 203, 204.
85. Cfr., VIOLA, F., "La comunita política come discorso tra la diversita", en SGROI, E., *L'educazione alta politica. Azione collettiva e scuole di formazione in Italia*, Meridiana, Catanzaro, 1993, pp. 40 y ss.
86. *Ibid.*, p. 254.
87. "La verdad es que el automatismo es inherente a todos los procesos, sea cual sea su origen, motivo por el cual ningún acto singular y ningún acontecimiento singular pueden, de una vez por todas, liberar ni salvar a un hombre, a un país o a la humanidad. En la naturaleza misma de los procesos automáticos a los que el hombre está sujeto, pero dentro y contra los cuales se puede afirmar a sí mismo gracias a la acción, se ve que sólo pueden significar la ruina de la vida humana. Una vez automatizados, los procesos históricos generados por el hombre no son menos dañinos que el proceso de la vida natural, que conduce a nuestros organismos y que, en sus propios términos, los biológicos, nos lleva desde el ser hasta el no ser, desde el nacimiento hacia la muerte(...). (Ante esto), lo que por lo común permanece intacto en las épocas de petrificación y de ruina predestinada es la propia facultad de libertad, la capacidad cabal de empezar, lo que anima e inspira todas las actividades humanas y es la fuente de producción de todas las cosas grandes y bellas". ARENDT, H., *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, cit., p. 181; las cursivas son nuestras.
88. Cfr., ARENDT, H., *La condición humana*, op. cit., pp. 241-242.

89. Cfr., CORTINA, A., Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad, Taurus, Madrid, 1998, pp. 78-79
90. Cfr., ARENDT, H., La condición humana, cit., 1993, p. 259.
91. *Ibíd.*, p. 260.
92. *Ibíd.*, p. 261.
93. Cfr., *Ibíd.*, p. 262.
94. Somos contemporáneos, sentencia Arendt, sólo hasta donde llega nuestra comprensión, porque ésta "nos permite ver las cosas con su verdadero aspecto, poner aquello que está demasiado cerca a una determinada distancia, de tal forma que podamos verlo y comprenderlo sin parcialidad ni prejuicio; colmar el abismo que nos separa de aquello que está demasiado lejos y verlo como si fuera algo familiar", todo a la manera de un "diálogo con la realidad que supera a la sola experiencia, con su contacto demasiado estrecho, y al nudo conocimiento, con sus barreras abstractas y artificiales". ARENDT, H., De la historia a la acción, Paidós, Barcelona, 1995, p. 45.
95. *Ibíd.*, p. 44. René Girard ha señalado, en este mismo sentido, que la verdad no aparece ahí donde predomina una actitud persecutoria como consecuencia de un mal recibido, de un incordio o de una amenaza; cuando en estos casos se reacciona de una manera violenta, en forma de persecución, se verifica un convencimiento, casi ingenuo, de que la violencia ejercida está plena e indiscutiblemente justificada, dando paso al aborrecimiento sin causa, al chivo expiatorio. A través del perdón, nos dice Girard, que se expone de manera más sublime cuando lo otorga la víctima inocente, se descubren mejor los mecanismos que falsean la realidad detrás del chivo expiatorio y en general de la proyección de culpas. Una vez descubiertos estos mecanismos, dejan de intervenir, y consecuentemente, cada vez creemos menos en la culpabilidad de las víctimas exigida por ellos. Así, concluye este autor, privadas del alimento que las sustenta, las instituciones de esos mecanismos asociados al chivo expiatorio, acaban por hundirse. Cfr., GIRARO, R., El chivo expiatorio, Anagrama, Barcelona, 1986, p. 137. Para Salvatore Amato, la interpretación de Girard sobre la inutilidad de la violencia persecutoria ante la fuerza del perdón, que podría hacerse extensiva al pensamiento de Arendt, no solamente sirve hoy en día para recordarnos la necesidad universal de auxiliar al que sufre, sino para urgimos a recuperar el sentido de la realidad en una cultura jurídica y política relativista que, en sus afanes por encontrar "nuevos valores", es cómplice en los sacrificios actuales de tan tos inocentes. Cfr., AMATO, S., Coazione, coesistenza, compassione, G. Giappichelli, Torino, 2002, pp. 29 a 33 y 158 a 162.
96. LEVY, J., El Multiculturalismo del miedo, Tecnos, Madrid, 2003, p. 316.
97. Como nos recuerda Richard Bernstein, la idea de banalidad del mal, defendida por Hannah Arendt, tiene como premisa central la falta de pensamiento, por la que los hombres pueden aceptar irreflexivamente cualquier criterio, por cruel que resulte. Cfr., Bernstein, Richard, "The 'banality of evil' reconsidered", en CALHOUN, C. y MCGOWAN, J., Hannah Arendt and the meaning of politics, University of Minesota Press, Mineapolis, 1997, p. 312.
98. CANO, S., "Sentido ardentiano de la banalidad del mal", en Intersticios, 22, 23 (2005), p. 136.
99. ARENDT, H., La condición humana, op. cit., p. 257.