



## **Libertad y acción en Arendt y Sartre**

### **Liberty and Action in Arendt and Sartre**

**José Luis ARIAS VENEGAS**

*Facultad de Filosofía y Teología, Universidad Católica Cecilio Acosta  
Maracaibo, Venezuela.*

#### **RESUMEN**

Se analiza en este trabajo las ideas que desarrollan Arendt y Sartre sobre libertad y acción. Para Sartre, al actuar modificamos la estructura del mundo, esperando el resultado previsto. La condición del acto es la libertad del para-sí, punto de partida absoluto. El acto proyecta al para-sí hacia algo que no-es, haciendo surgir motivos y móviles de la acción. Luego se analiza el concepto de libertad en Arendt, desentrañando su concepto de acción. Para ella no es la libertad la condición primera –como en Sartre– del ser humano, pero constituye la más alta expresión de humanidad. En ambos autores actuar manifiesta la libertad; sin embargo, mientras en Sartre la acción se puede realizar incluso en el aislamiento, para Arendt solo se manifiesta en la esfera política.

**Palabras clave:** Libertad, acción, libertad ontológica, esfera público-política.

#### **ABSTRACT**

This work analyzes the ideas developed by Arendt and Sartre regarding liberty and action. For Sartre, when we act, we modify the structure of the world, hoping for a foreseen result. The condition for the act is the liberty of the for-itself, as an absolute departure point. The act projects the for-itself toward something that is not, causing motives for action to arise. Then the concept of liberty is analyzed in Arendt, unraveling her concept of action. For Arendt, liberty is not the first condition of the human being as it is for Sartre, but rather constitutes the highest expression of humanity. For both authors, to act demonstrates liberty; nevertheless, while in Sartre action can be realized even in isolation, for Arendt it can only be manifested in the public sphere.

**Key words:** liberty, action, ontological liberty, public-political sphere.

## LIBERTAD Y ACCIÓN EN SARTRE

Nos dice Sartre que “(...) actuar es modificar la *figura* del mundo, disponer medios con vistas a un fin, producir un complejo instrumental y organizado tal que, por una serie de encadenamientos y conexiones, la modificación aportada a uno de los eslabones traiga apareadas modificaciones en toda la serie y, para terminar, produzca un resultado previsto”<sup>1</sup>.

Como vemos por esta última idea, y el autor insiste en ello enseguida, no hay acción sino intencional, como proyecto consciente del para-sí que reconoce un *desideratum* o negación en el mundo que le rodea, o sea, una falta objetiva motivada por su captación de una posibilidad no realizada pero que se desea realizar, pues se ve como un valor. Pero, el hecho de que la acción deba ser intencional, según nuestro autor, no quiere decir que deba anticipar todas las consecuencias del acto planificado. Un detalle que parece interesante resaltar es que, para que se pueda hablar de acción, dice Sartre, parece suficiente que el resultado se adecue a la intención.

Para que pueda darse la acción la conciencia ha debido captar ese *desideratum*, no realizado, y ha debido retirarse del mundo pleno del ser en el que es conciencia, abordando así, francamente, el terreno del no-ser, es decir, proyectando como posible deseable y no realizado lo que le falta al ser en el contexto en el que va a darse la acción. En este sentido, la conciencia, cuando está en el terreno del *ser*, solo puede ser remitida del *ser* al *ser* y no hay motivo alguno para que encuentre el no-ser, entendiendo este no-ser o falta como la negación que mencionamos recientemente. Para tal efecto, retirarse del mundo implica, primeramente, para la conciencia, *tomar distancia* de la situación que se desea cambiar y en segundo lugar, realizar una doble nihilización que va a consistir, por una parte, en poner un estado de cosas ideal, valioso para ella, como pura nada presente y por otra, trascender la situación actual nihilizándola con respecto a ese estado de cosas ideal.

A partir de aquí surgen algunos interrogantes, como por ejemplo: ¿Para qué y por qué actuamos? ¿Cuál es la esencia de este actuar, de esta constante captación de deseos, de necesidades, de faltas? Adelantando una primera respuesta, diremos que se actúa por y para la libertad constitutiva e irrenunciable del para-sí. Porque la condición primera e insustituible de toda acción es la libertad del ser que actúa, pues para Sartre, el acto es expresión de la libertad.

Si la condición fundamental del acto es la libertad, se hace preciso describir la libertad con mayor exactitud. Sin embargo, para nuestro autor, la libertad no tiene esencia. En la filosofía sartreana la libertad es un punto de partida absoluto, pura espontaneidad sin causa, “...es fundamento de todas las esencias, puesto que el hombre devela las esencias intramundanas trascendiendo el mundo hacia sus posibilidades propias”<sup>2</sup>, en este sentido es a través de esa nada que es la libertad que el ser humano, el existente, construye su esencia en el tiempo a medida que elige entre las posibilidades que tiene, es decir, se ve en la obligación de *hacerse* en vez de *ser*. Debido a esta libertad, el para-sí, tiene la capacidad que señalamos antes, la de captar una falta objetiva en el mundo, lo cual implica romper con su propio pasado y tomar distancia del ser (el mundo, los otros) confiriéndole la significación que tie-

1 SARTRE, J-P (1981): *El Ser y la Nada*. Edit. Losada, Buenos Aires, p.537.

2 *Ibid.*, p. 543.

ne a partir del proyecto de un sentido que aún no tiene. En efecto, para que una situación de hecho pueda ser percibida como “debiendo ser cambiada”, es preciso que el para-sí se arranque a su situación actual mediante la superación de la misma al concebir la posibilidad de que sea de otra manera, dejando atrás el pasado y su inercia, para proyectarse hacia una situación futura que todavía no es, pero que la libertad experimenta y elige como posible. Así pues, señala Sartre, puesto que:

la negación viene al mundo por la realidad humana, ésta debe ser un ser que puede realizar una ruptura nihilizadora con el mundo y consigo mismo (...) la posibilidad permanente de esa ruptura se identifica con la libertad. (...) Ser, para el para sí, es nihilizar el en-sí que él es. En tales condiciones la libertad no puede ser sino esa nihilización misma. Por ella el para-sí escapa a su ser como a su esencia (...) decir que el para-sí tiene de ser lo que es, decir que es lo que no es no siendo lo que es, decir que en él la existencia precede y condiciona la esencia, (...) es decir una sola y misma cosa, a saber: el hombre es libre. (...) Estoy condenado a existir para siempre allende mi esencia, allende los móviles y motivos de mi acto; estoy condenado a ser libre<sup>3</sup>.

Toda acción tiene como fundamento indispensable la libertad del ser actuante, lo que supone que sólo el para-sí tiene la capacidad de actuar y, como ya mencionamos, la acción debe ser intencional, en efecto, debe tener un fin el cual, como veremos, hace surgir motivos y móviles de la acción. Por ahora podemos valernos de un ejemplo: Cuando una persona percibe su situación actual como insoportable, pero además, como debiendo ser cambiada, es porque puede negar, tomar distancia con respecto a su situación actual, y proyectar como posible una situación que aún no es, pero que con su acción, pueda traer al ser. Los ejemplos concretos sobrarían: el obrero que ingresa en un sindicato para luchar activamente por un aumento de salario, la mujer que toma a sus hijos y se va a un refugio para huir de un marido que la maltrata y desea empezar una vida nueva, o que se decide valerse de la ley y hacer que el maltratador tenga que abandonar la vivienda familiar, o el bebedor empedernido que, llegando al fondo de su situación, se dirige a una seccional de alcohólicos anónimos para tratar de escapar a su degeneración total... y tantos ejemplos que podemos poner, en los cuales, la vida puede cambiar radicalmente porque el existente comprende que depende sólo de él captar ese valor que no está realizado en su mundo y proyectarse a realizarlo, negando lo que ahora es real...

Como se puede observar, Sartre considera que para la realidad-humana ser es elegir, más bien elegirse, y por esta razón, niega en el ser humano la posibilidad del determinismo, de modo que palabras como destino o karma carecen de validez en la filosofía sartreana. Para él, la aceptación del determinismo nos pondría ante un dualismo que casi está de más decir que es contradictorio. En este orden de ideas, señala: “¿Cómo concebir, en efecto, un ser que sea *uno* y que, sin embargo, por una parte se constituya como una serie de hechos mutuamente determinados, y, por otra parte, como una espontaneidad que se determina por sí misma a ser y sólo depende de sí misma?”<sup>4</sup>. De aceptar esto, caeríamos en el absurdo de la

3 *Ibid.*, pp. 544-545.

4 *Ibid.*, p. 547.

contradicción, pues, como bien lo dice el autor: el ser humano, o bien es totalmente determinado, lo que equivaldría a decir que el para-sí está predestinado a actuar de cierta manera por una serie de hechos preformados, prehumanos o sobrehumanos, –tesis contradictoria con lo que hasta ahora se ha dicho sobre el modo de ser del para-sí–; o es totalmente libre, lo que equivale a decir que el para-sí nihiliza el en-sí que él es, o sea, que se produce a sí mismo por negación interna a partir de esos hechos y datos preexistentes que pertenecen al dominio del en-sí.

Hasta ahora está claro que “un acto es una proyección del para-sí hacia algo que no-es...” y que “...toda acción tiene por condición expresa no sólo el descubrimiento de un estado de cosas como “falta de...””, es decir como negatidad<sup>5</sup>, sino también, y previamente, la constitución en un sistema aislado “del estado de cosas de que se trata”, con el fin de negarlo a su vez, como ya hemos indicado antes. Ahora es menester aclarar cuáles son las implicaciones ontológicas que Sartre propone para el surgimiento del mismo.

Para ello debemos adentrarnos ahora en la consideración de lo que nuestro autor denomina motivos y móviles de la acción. Solo escapando al ser en-sí, nihilizándolo en el presente y trascendiéndose hacia las múltiples posibilidades que tiene-de-ser el para-sí, puede ese en-sí adquirir el valor de motivo o móvil. Dice Sartre que comúnmente se considera que el motivo es la razón de un acto, es decir, se trata de las consideraciones racionales que hacemos para justificarlo. Más adelante afirma: “...el motivo se caracteriza así como una apreciación objetiva de la situación”<sup>6</sup>, con lo cual se da siempre dentro de los límites del proyecto de un para-sí, y en función de los fines del mismo, específicamente, a la luz de un fin que ese para-sí se ha propuesto. Finalmente podemos definir el motivo como “la captación objetiva de una situación determinada en cuanto esta situación se revela, a la luz de cierto fin, como apta para servir de medio para alcanzarlo”<sup>7</sup>.

Por otra parte, el móvil ha sido adscrito a lo pasional y emotivo, nos dice Sartre, es algo subjetivo, y por ello imprevisible, diríamos nosotros. Nuestro autor afirma pues que el móvil es “el conjunto deseos, emociones y pasiones que nos impulsan a cumplir determinado acto”<sup>8</sup>.

Refiriéndose a historiadores y psicólogos, señala que, mientras que los primeros prefieren explicar la *acción* en función de los motivos, y solamente recurren a los móviles cuando no encuentran otra explicación, los psicólogos prefieren las explicaciones en base a los móviles, suponiendo por lo general que éstos se hallan “contenidos” en el estado de conciencia que ha provocado la acción”<sup>9</sup>. De esta manera parece constituirse una ecuación según la cual, en la medida en que los móviles fuesen prácticamente nulos, una acción sería racional, mientras que si son los motivos los que casi no se encuentran, la acción sería más bien pasional, irracional.

5 *Ibid.*, p. 540. Sastre emplea el término “negatidad”, aunque parezca extraño.

6 *Ibid.*, p. 551.

7 *Ibid.*, p. 552.

8 *Ibid.*, p. 552.

9 *Ibid.*, p. 553.

Todo ello dejaría sin explicar el caso en que encontrásemos en el origen de la acción a la vez motivos y móviles, ¿cómo explicar la relación entre ellos, si ambos concurren como causas de un actuar determinado?

Sartre considera que la teoría clásica no sólo no ha resuelto este problema, sino que por lo general no se lo ha planteado, ya que equivale a reconocer un conflicto entre la voluntad y las pasiones. Por otra parte señala que si bien la teoría clásica no ha logrado explicar la influencia recíproca entre motivos y móviles, no tiene reparos en concebir un conflicto entre ambos. Es por ello que propone su propia explicación, a partir de su ontología de la conciencia y de la caracterización del para-sí como aquel ser por el cual hay un mundo. Por ello, partiendo de un breve análisis de la conciencia entendida como estructura que se da sus propios fines, proyectándose hacia sus posibilidades, nos hace ver que el mundo adquiere sentido en la medida en que el para-sí se lo otorga, en cuanto se trasciende hacia la nada, hacia algo que no es aún, pero que se revela en el mundo por la elección del para-sí. Y de este modo, concluye:

(...) así como el surgimiento del para-sí hace que haya un mundo, así también aquí su ser mismo, en tanto que este ser es puro proyecto hacia un fin, hace que haya cierta estructura objetiva del mundo merecedora del nombre de motivo a la luz de aquel fin. El para-sí es, pues, conciencia de ese motivo. Pero esta conciencia posicional del motivo es, por principio, conciencia no-tética de sí como proyecto hacia un fin. En este sentido, es móvil, o sea que se experimenta a sí misma no-téticamente como proyecto más o menos áspero, más o menos apasionado, hacia un fin, en el momento mismo en que se constituye como conciencia revelante de la organización del mundo en motivos.

Así, motivo y móvil son correlativos, exactamente como la conciencia no-tética (de) sí es el correlato ontológico de la conciencia tética del objeto. Así como la conciencia de algo es conciencia (de) sí, así también el móvil no es sino la captación del motivo en tanto que esta captación es conciencia (de) sí. Pero se sigue de ello, evidentemente, que el motivo, el móvil y el fin son los tres términos indisolubles del brotar de una conciencia viva y libre que se proyecta hacia sus posibilidades y no se hace definir por ellas<sup>10</sup>.

En este sentido, motivos y móviles poseen prácticamente la misma estructura ontológica en cuanto se pueden entender a la luz de la simultaneidad de la conciencia, que a la vez que es conciencia tética del objeto, (motivo) es conciencia no tética (de) sí, (móvil). Su función consiste en estructurar la acción, que se da en la medida en que el para-sí se proyecta hacia sus posibles al elegirse a sí mismo en el mundo, en el cual no puede ser sino libertad absoluta dirigida hacia un fin intencional. La diferencia que se logra captar entre el motivo y el móvil es que mientras el motivo posee una estructura objetiva en el mundo, el móvil solo se comprende por el fin que el para-sí quiere lograr, el móvil, por lo tanto es, nos dice Sartre, lo no-existente: “el móvil se hace enseñar lo que él mismo es por el conjunto de los seres que “no son”, por las existencias ideales y por el porvenir (...) el conjunto de mis pro-

10 *Ibid.*, p. 555.

yectos se vuelve hacia atrás para conferir al móvil su estructura de móvil”<sup>11</sup>. Se sigue de ello que el motivo, móvil y fin son los tres términos indisolubles del acto que nace de una conciencia libre la cual se proyecta hacia sus posibilidades. Así, “la libertad se hace acto y por lo común la alcanzamos a través del acto que ella organiza con los motivos, móviles y fines que ese acto implica”<sup>12</sup>, concluye el filósofo.

De los anteriores análisis deduce Sartre que lo que llamamos decisión voluntaria no existe, entendida como consecuencia de una deliberación, después de la cual se toma la decisión. Pues, como señala el autor, ¿“cómo apreciar motivos y móviles a los cuales precisamente yo confiero su valor antes de toda deliberación y por la elección que hago de mí mismo?”<sup>13</sup>. Cuando deliberamos ya la suerte está echada, pues si la deliberación se produce, es porque el proyecto que es el para-sí, implica en ese caso preciso el tomar conciencia de los móviles y motivos mediante la deliberación. Con esto concluye Sartre indicando que la voluntad interviene cuando la decisión ya está tomada, de modo que no tiene más valor que el de ser anunciadora.

Por otra parte distingue el acto voluntario con respecto a la espontaneidad no voluntaria, que sería conciencia puramente irreflexiva de los motivos a través del puro y simple proyecto del acto. Por su parte, el acto voluntario implica una conciencia reflexiva “que capte al móvil como cuasi-objeto, o aun que lo intencione como objeto psíquico a través de la conciencia refleja”<sup>14</sup>. Pero habida cuenta de que la voluntad es uno de los posibles casos de reflexión, si hablamos de actuación voluntaria, esta reclama ser fundamentada por una intención más profunda. Y esto es lo que le exige al psicólogo que haga.

Y así considera el autor que ha llegado a desentrañar una libertad más profunda que la voluntad, al exigir más de lo que plantean los psicólogos, pues se indaga el *por qué*, se busca la intención originaria, cuando ellos se conforman con afirmar que el modo de conciencia es volitivo.

## **LIBERTAD Y ACCIÓN EN ARENDT**

En la primera parte de este trabajo tomamos como punto de partida el análisis sartreano de la acción, lo cual nos llevó a esbozar las estructuras ontológicas de la misma y nos condujo al análisis sartreano de la libertad como fundamento del actuar humano.

En esta segunda parte nos proponemos analizar el concepto arendtiano de libertad —que a su vez tiene algunas coincidencias con el concepto de libertad de Sartre—, para llegar a desentrañar las estructuras ontológicas del concepto de acción tal como lo concibe Arendt. Como se advertirá, con Sartre, comenzamos analizando la acción para llegar a la libertad y ahora, con Arendt, hemos decidido iniciar nuestros análisis con el concepto de libertad para llegar al de acción. Esto no quiere decir que deban analizarse los conceptos en cada uno de estos casos en este orden estricto; por ejemplo, podríamos tomar el concepto de libertad de Sartre y analizarlo sin referirnos de inmediato a la acción; al igual podríamos ha-

11 *Ibid.*, p. 543.

12 *Ibidem.*

13 *Ibid.*, p. 557.

14 *Ibid.*, p. 558.

cer con el concepto de libertad o de acción en Arendt; pero para lo que nos interesa en este trabajo, nos parece pertinente seguir este orden, porque para ambos autores, aunque de diferentes formas, acción y libertad se relacionan y complementan como un todo.

Según Sartre actuamos porque somos libres y no podría ser de otra forma, “estamos condenados a ser libres” y, por lo tanto, estamos condenados a actuar. En el caso de Arendt es en la *acción* manifestada en la *polis*, concepto que analizaremos más adelante, a través de la cual y por la cual se manifiesta la libertad. Aunque para Arendt no es ésta la condición primera –como en Sartre– del ser humano, si constituye la más alta cumbre de expresión de lo humano. En Sartre la libertad ontológica nos constituye de tal manera que no necesitamos de nadie para realizarla. Para Arendt, la libertad como espontaneidad y capacidad de comenzar también es ontológica, pero de nada sirve si no se manifiesta en la esfera pública, y puede hacerlo porque la *pluralidad* es una condición fundamental de la realidad humana.

Debemos detenernos aquí para desarrollar el concepto de pluralidad con relación a la acción, tal como lo hace Arendt en *La Condición Humana*<sup>15</sup>. Si la acción es la única actividad que se da entre los hombres sin intervención de cosas o materia (a diferencia de lo que ocurre con el trabajo y la labor), es precisamente, la pluralidad, la que hace posible esta actividad. La pluralidad, tal como la define la filósofa, es no solo «la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam* de toda vida política»<sup>16</sup>. La pluralidad, añade nuestra autora, “es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y sin embargo nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá”<sup>17</sup>.

Nuestro ser humanos nos hace iguales biológicamente, como especie, (otra es la igualdad producto de la organización política), sin embargo, esta igualdad de la que habla Arendt es superada con nuestro obrar, somos seres de palabra y acto. Discurso y acción que están sustentados por este ser plurales, nos hacen diferentes, inigualables, en suma, distintos. Nuestra pensadora justifica el hecho de que seamos iguales y distintos a la vez porque gracias a esta igualdad biológica podemos comunicarnos, planificar y prever para el futuro nuestras necesidades y las necesidades de los que nacerán después. Sin embargo, es precisamente en el ser diferentes –recalcando la idea de que se es diferente de cualquier otro que exista, existió o existirá– donde encontramos la clave de la pluralidad; se podría decir, desde una perspectiva antropológica, que para Arendt el ser humano es un ser de palabra y acto, origen y principio de la libertad.

Lo primero que nos plantea la autora con respecto al tema de la libertad, es el dilema o dificultad en que nos coloca este asunto, lo cual se puede resumir según ella, como “la contradicción entre nuestra conciencia y nuestro consciente, que nos dicen que somos libres y por tanto responsables, y nuestra experiencia diaria en el mundo exterior en el que nos orientamos según el principio de causalidad”<sup>18</sup>, pues si bien en el terreno de los asuntos práctico-políticos damos por obvia la libertad, en el terreno de la ciencia y de las teorías

15 ARENDT, H. (1993): *La Condición Humana*. Ediciones Paidós Barcelona.

16 *Ibid.*, p. 22.

17 *Ibidem*. Aquí hemos corregido la traducción castellana orientándonos por la versión en inglés *The Human Condition* The Anchor Books, New York, 1959; y la traducción de la obra al francés: *La condition de l'homme moderne*. Ed. Calmann-Lévy, Paris, 1988. Donde decía “y por lo tanto” hemos colocado “y sin embargo” más fiel a la idea de la autora.

18 ARENDT, H (1996): *Entre el Pasado y el Futuro*. Ediciones Península, Barcelona. p. 155.

científicas, nos regimos por el principio de causalidad hasta tal punto, que parece no quedar espacio en nuestra vida para la libertad, como no sea algún espacio interior no comprobable en el mundo de los fenómenos.

Pero en realidad, lo que se nos presenta como un dilema radica en el hecho de que siendo capaces de iniciar algo nuevo por nuestra propia libertad que encuentra su impulso en la irreplicable novedad de nuestro nacimiento —ésta será la base sobre la cual Arendt cimentará todo su planteamiento sobre el tema—, debemos atenernos a la impredecibilidad del acto al que damos curso y hacernos responsables de las consecuencias no planeadas, pues además, lo que hacemos al actuar es irreversible. De este modo, Arendt descarta la posibilidad de que los eventos de la vida humana sean regidos por la causalidad que solo sería una categoría mental por la cual se ordenan en algunos casos los datos sensoriales.

El fenómeno de la libertad, nos dice nuestra autora, de ningún modo se muestra en el reino del pensamiento, porque ni la libertad ni su opuesto se experimentan en el diálogo interno del yo. Esta idea es crucial para entender el concepto arendtiano de libertad, porque al contrario de lo que plantea Sartre, para Arendt, solo se es libre cuando se actúa en el ámbito público-político, y así nos dice: “la *raison d’être* de la política es la libertad, y el campo en el que se aplica es en la acción”.<sup>19</sup> Aunque señala que existe una “libertad interior” la cual define como “el espacio interno en el que los hombres pueden escapar de la coacción externa y *sentirse* libres”<sup>20</sup>, de cualquier manera este *sentirse* libre internamente es contradictorio con la libertad tal como ella la entiende, ligada estrechamente a la acción.

En efecto, la “libertad interior”, porque presupone retirarse del mundo, para encontrar refugio en la propia interioridad a la que nadie tiene acceso, no cumple con la característica exigida por ella de aparecer, presentarse, mediante actos y palabras en medio de la pluralidad. Así pues, la libertad como acción se manifiesta ante todo y esencialmente en el exterior, confrontándose constantemente con sus opuestos que evidentemente no existen en la interioridad propia del ser humano en la que éste es soberano. En todo caso esta libertad interior se identificaría aparentemente más con la *vita contemplativa*, de la que la autora habla en *La Vida del Espíritu*<sup>21</sup>, contemplación y estilo de vida que esta reservado a algunos pocos y consiste en retirarse del mundo para reflexionar. Pero no es éste nuestro tema aquí, de modo que lo dejaremos para otro trabajo.

Luego distingue entre la libertad política y la libertad como fenómeno de la voluntad, lo que se conoce como el *liberum arbitrium*. Esta última decide a partir de un motivo, la elección entre lo bueno y lo malo. En cambio la libertad política es la que da existencia a lo que no existía antes, es una creación, algo que no estaba dado y que debe estar libre de motivaciones. Nos dice:

La acción, para ser libre, ha de estar libre de motivaciones, por una parte, y de su presunta finalidad como efecto predecible, por otra. Esto no significa que motivos y finalidades no sean factores importantes en cada acción independiente, sino que

19 *Ibid.*, p. 158.

20 *Ibidem*.

21 ARENDT, H (1984): *La Vida del Espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la reflexión política*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.



son sus factores determinantes y que la acción es libre en la medida en que es capaz de trascenderlos<sup>22</sup>.

A este respecto, nuestra autora, afirma que la acción, en la medida en que es libre no surge ni del intelecto ni de la voluntad, sino de lo que ella llama *principios*, siguiendo el análisis de las formas de gobierno hecho por Montesquieu. Los *principios* obedecen a ciertas características: nos vienen dados desde fuera del yo a diferencia de los motivos y son demasiado generales para indicar metas particulares; no obstante, cada fin particular se puede juzgar a la luz del principio inspirador. Dicho principio se manifiesta en el acto mismo de la ejecución, y al contrario de lo que ocurre con el fin, el principio de una acción se puede repetir una y otra vez, pues es inagotable, mientras que, a diferencia de su motivo, la validez de un principio es universal. Arendt subraya, como hemos dicho, que, los principios solo se manifiestan a través de la acción. Estos principios serían: Honor o gloria, amor de la igualdad, –al que Montesquieu llamará virtud–, distinción o supremacía –esto para los griegos– y también miedo, desconfianza u odio. La aparición de la libertad en el mundo –así como de sus opuestos– va a depender de la actualización de estos principios. Y añade: “La manifestación de la libertad, como la manifestación de principios, coincide con la acción ejecutora. Los hombres son libres –es decir, algo más que meros poseedores del don de la libertad– mientras actúan, ni antes ni después, **porque ser libre y actuar es la misma cosa**”<sup>23</sup>.

Por otra parte, para explicar la inherencia de la libertad con respecto a la acción, Arendt, toma como guía el concepto de *virtù* de Maquiavelo, el cual “denota la excelencia con que el hombre responde a las oportunidades ofrecidas por el mundo bajo la forma de la *fortuna*”<sup>24</sup> y se expresa mejor con el término “virtuosismo”, que, en las artes interpretativas hace referencia al logro impecable en la interpretación. Nos hace notar así la diferencia entre las *artes interpretativas* (ejecución musical, bailar, curar...) “en las que el logro está en la interpretación en sí misma y no en un producto final que, independizándose de ella, sobreviva a la actividad que le ha dado existencia”<sup>25</sup>, y las *artes creativas del hacer*, en las que solo se muestra el producto final de la ejecución, entre las que se encuentran, por ejemplo, la pintura o la escultura.

Ahora bien, como toda acción contiene en sí un elemento de virtuosismo, nos dice nuestra autora, se tiende a definir a la política con un arte, siendo obvio que esa no es una definición sino una metáfora, metáfora errónea en cuanto que la política es la antítesis misma de un arte, lo que no significa que sea una ciencia. Y añade:

La continuidad de la existencia de las instituciones políticas, por bien o mal diseñadas que estén, depende de los hombres de acción; su conservación se consigue por los mismos medios que le dieron el ser. La existencia independiente señala a la

22 *Ibid.*, p. 163.

23 *Ibid.*, p. 165. Las negritas son nuestras.

24 *Ibidem*.

25 *Ibidem*.

obra de arte como un producto del hacer; la dependencia total de actos posteriores para conservar su existencia define al Estado como producto de la acción<sup>26</sup>.

Retomando el ejemplo de las artes del hacer, la cuestión no radica en el hecho de que el artista creativo sea libre o no en el proceso de creación, sino en el hecho de que dicho proceso no se realiza en público (ejemplo de esto es el pintor que se retira a la soledad de su taller para realizar su obra), de aquí que el elemento de libertad permanezca oculto; por el contrario, en las artes interpretativas –como la danza o el teatro– encontramos una considerable afinidad con la política ya que los interpretes de estas obras necesitan una audiencia para mostrar su virtuosismo de la misma forma en la que los hombres y mujeres de acción necesitan la presencia de otros para expresarse. La polis griega, en tiempos que llamamos clásicos, fue el lugar ideal para estos hombres de acción, porque poseían un espacio de aparición en el que podían actuar, semejante a un teatro universal en el que podía mostrar su libertad a través de la acción.

La polis griega fue fundada con una doble función: la primera era brindarle a los hombres la oportunidad de ganar fama inmortal, es decir, brindarle al individuo la oportunidad de demostrar al resto de la comunidad, con palabras y hechos, *quién* es en su única distinción, como ser particular e irreplicable. La segunda función de la polis, nos dice Arendt, era la de ofrecer permanencia en la memoria de los ciudadanos, al discurso y a la acción, ya que era minúscula la posibilidad de que un hecho merecedor de fama tuviera la oportunidad de alcanzar la inmortalidad.

Dicho con otras palabras, la vida en común de los hombres en la forma de la *polis* parecía asegurar que la más fútil de las actividades humanas, la acción y el discurso, y el menos tangible y más efímero de los “productos” hechos por el hombre, los actos e historias que son su resultado, se convertirían en imperecederos<sup>27</sup>.

En esto radica la importancia de la polis para la filosofía arendtiana: en ella los hombres son poseedores de un espacio público de aparición en el que pueden hacer de lo extraordinario un hecho cotidiano; del hecho de ser visto y oído por un público de iguales, una realidad que fuera de la polis duraría el breve momento de su ejecución y necesitaría de escritores como Homero que la presentasen a quienes no se encontrarán en ese lugar en el momento de la acción. En este ser entre los otros reside la esfera política, en compartir palabras y actos. De este modo, diremos con Arendt, que la polis “es la organización de la gente tal como surge del actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar donde estén”<sup>28</sup>.

Retomando el tema de la libertad diremos que es la capacidad de iniciar algo nuevo, y este iniciar algo nuevo se manifiesta primeramente en el nacimiento, y luego en el discurso y la acción, que no equivalen a un mero repetir, sino a la capacidad que tienen todos los seres humanos de diferenciarse de los otros aportando su individualidad única e irreplicable.

26 *Ibid.*, pp. 165-166.

27 ARENDT H (1993): *La Condición Humana*. Op. cit., p. 220.

28 *Ibid.*, p. 221

Para Sartre actuar es modificar la figura del mundo, disponiendo de medios con vistas a un fin, para Arendt el actuar descubre esa única cualidad del ser diferentes, los actos y las palabras nos insertan en el mundo humano, inserción que vendría a ser un segundo nacimiento. Actuar, nos dice Arendt, “significa tomar una iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega *archein*, “comenzar”, “conducir” y finalmente “gobernar”), poner algo en movimiento (que es el significado original del *agere* latino)”<sup>29</sup>.

Para ambos autores actuar es el principio que manifiesta la libertad; lo que los diferencia, en apariencia, es que mientras que en Sartre la acción se puede llevar a cabo en cualquier ámbito de la vida, incluso en el aislamiento; para Arendt la acción solo se manifiesta en la vida pública, específicamente en la esfera política, en el ser-con-los-otros (en la *polis*), porque estar aislados es lo mismo que carecer de la capacidad de actuar.

En este sentido, “la libertad es en rigor la causa de que los hombres vivan juntos en una organización política (...) La *raison d'être* de la política es la libertad, y el campo en el que se aplica es la acción”<sup>30</sup> Aquí, Arendt introduce el concepto de Valor que considera “la primera de todas las virtudes políticas”<sup>31</sup>. Este concepto está ligado al de héroe, pero no en el sentido homérico de la palabra (que era una connotación que se le daba a todo hombre libre que participara en la empresa troyana) sino que tenía como verdadera connotación la voluntad de actuar y de hablar “alejándose de la propia existencia privada y de la pertenencia a la familia a la que nuestra vida esta unida”<sup>32</sup>. Sin este valor original, probablemente, no sería posible ni la acción ni el discurso. El valor vendría a ser como el factor que libera a los hombres de su preocupación por la vida y reemplaza esta preocupación por la de la libertad del mundo.

Tanto para Arendt como para Sartre, al momento de actuar se deben asumir las consecuencias del acto al que se dio curso, en vistas de que éste es irreversible una vez concretado, es decir que somos libres y por lo tanto responsables; también coinciden en que la libertad llega al mundo con la aparición del hombre y no antes. Sin embargo, para Arendt la libertad sólo es manifestada y visible en el terreno de la política por medio de la acción en y por la pluralidad; en cambio, para Sartre, si se pudiera hablar de una esencia de lo humano, ésta sería la libertad que se manifiesta en todos los ámbitos de la existencia sustentándola y consolidándola, sin depender de la presencia de los demás.

Ambos autores ven en la acción y la libertad, cada uno a su manera, el principio originario de la esencia del hombre. Podría decirse mucho más, y eso haremos en posteriores investigaciones sobre este tema y sobre todo profundizando en los planteamientos de estos dos grandes pensadores que marcaron nuestro tiempo.

29 *Ibid.*, p. 201.

30 ARENDT, H (1996): *Entre el Pasado y el Futuro*. Op. cit., p. 158.

31 ARENDT, H. (1995): *¿Qué es la Política?* Edit. Paidós, Barcelona. p. 73.

32 *Ibid.*, p. 74.

---

Se podría considerar que estudios de esta “naturaleza” que se desarrollan como una investigación sobre la “arqueología de los saberes”, hace posible escudriñar hacia el interior de esos sistemas de razonamientos lo que puede ser el pensamiento de otro. Ese “sentido” subyacente, latente, de la vida donde la personalidad de un pensador nos da la gran oportunidad de poder mirar mucho más críticamente su vida al calor de la luz de las ideas que irradió, y disipar aquellas –y a veces inevitables–, sombras que rodean sus secretos y silencios...

...Se trata de historiar la condición humana desde sus con-textos más originales, desde éstas y aquellas interpretaciones, unas más cercanas y otras más lejanas, sentimentales, emocionales, políticas e ideológicas, de lo que Peirce pensó, discutió, interpeló, negó y/o afirmó, que era para él –y en su relación con la cultura española de aquellos años–, la filosofía, la ciencia, el conocimiento, los métodos, y tantos otros temas de interés, motivación –y por qué no decir inspiración–, que formaban parte de sus reflexiones.

(Ver reseña de Álvaro Márquez en el *Librarius*, p. 129).

