



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía

Hannah Arendt- Simone de Beauvoir: Un análisis comparativo de dos teorías de la *Libertad*

Tesis para optar al grado de Licenciada en Filosofía

Laura Munizaga Alfaro
Profesora guía: Olga Grau Duhart
Santiago, 10 de Enero, 2011

Índice

Agradecimientos.....	3
I. Resumen.....	4
II. Introducción.....	5
III. El Concepto de <i>Libertad</i> en Hannah Arendt.....	7
a) Qué es la libertad.....	10
IV. Libertad en Simone de Beauvoir.....	25
V. Diálogo entre dos autoras contemporáneas.....	38
VI. Conclusión.....	46
VII. Bibliografía.....	49

Este trabajo está dedicado a mi gran formador:

Sergio Alfaro

I. Resumen

El presente proyecto de investigación tiene por objetivo realizar un estudio comparativo respecto de las teorías filosóficas tanto de la filósofa alemana Hannah Arendt, como de la filósofa francesa Simone de Beauvoir a través de una acuciosa investigación que pretenderá fijar la atención en el descubrimiento de relaciones o la estimación de diferencias y semejanzas en virtud de los ejes fundamentales que articulan el trabajo teórico de cada autora entorno al concepto de Libertad. El estudio de este concepto es transversal en ambos casos a sus planteamientos teórico-políticos, y en cada una encontraremos una estrecha e inescrutable relación entre la **acción política** y respecto de la noción de **libertad**. Como se podrá ya vislumbrar, la presente investigación tendrá un carácter principalmente expositivo relativo al pensamiento de ambas autoras contemporáneas, para ulteriormente, avocarnos a la tarea de establecer aquello que vincula y aquello que desliga a Hannah Arendt respecto de Simone de Beauvoir, y viceversa, en virtud de un análisis crítico respecto de las ataduras y lejanías develadas.

Palabras clave: análisis comparativo, Libertad, existencia, acción política.

II. Introducción

Lo fundamental que se pretende explicitar en esta trabajo final de Seminario de grado, involucra la relación filosófica susceptible de establecerse entre Simone de Beauvoir y Hannah Arendt, en torno al concepto de Libertad en ambas presente. Este trabajo pretende mostrar cómo es posible constituir vínculos tan acérrimos de convergencia respecto de dos desarrollos filosóficos en apariencia tan lejanos entre sí. Hago hincapié en esto pues, respecto de la filosofía de Simone de Beauvoir, la tradición ha hecho eco de su condición de feminista, inscrita en su publicación “El segundo sexo” de 1948, olvidando sus textos previos, mucho más tendientes a la filosofía política, y donde es posible atisbar conexiones claras entre ambos planteamientos teórico políticos. Hannah Arendt, pensadora política alemana, de origen judío, dedicó gran parte de su vida al estudio de la tradición y cultura de su pueblo, cuestión que la llevó al tratamiento de las pautas centrales de su trabajo teórico-político en torno a: los totalitarismos, el concepto de poder y violencia. Sufrió los avatares que le infligió su origen, el exilio, y la problemática de la exclusión. Su prosa en general de aspecto duro y sistemático, se desarrolló en gran parte en torno al estudio investigativo de los elementos constitutivos de la vida política, echando siempre mano a la cultura griega como insignia del sistema político ideal. Simone de Beauvoir, por su parte, francesa, de origen burgués, filósofa y novelista, dedicó su vida al desarrollo de temáticas políticas y sociales, en remisión constante al movimiento existencialista del que formó parte activa, como de las temáticas respecto de la teoría de género en ella tan fuertemente reconocidas. Su producción bibliográfica estuvo marcada por el tipo de escritura autobiográfico, como forma de hacer filosofía, bajo la premisa de partir del conocimiento de su propio ser, en virtud de conocer el mundo.

Veremos, a lo largo de esta exposición, cómo entre ambas autoras se abre un mundo de relaciones vinculativas, y que son las que se pretenderán exponer. Como veníamos explicitando, y por supuesto como ya se bosquejó en el resumen introductorio

al presente, expondré, en una primera instancia, el fundamento transversal de lo que Hannah Arendt expuso como su concepción de Libertad, para en una segunda instancia, avocarnos a la exposición, en la misma línea, mas respecto de Simone de Beauvoir.

III. El Concepto de *Libertad* en Hannah Arendt

En vistas del desgaste del sistema liberal, bajo la completa ausencia de política real y por tanto de respuestas idóneas a la misma problemática, salta a la vista la imagen de Hannah Arendt. De tierras alemanas y origen judío, resulta, por su propia causa, un individuo difícil de clasificar. Siempre reticente a la denominación de “filósofa”, y optando por el título de teórica política, fue sin duda particularmente influyente en el siglo XX. Tanto su amor por el mundo griego como por la instauración de una política volcada a sus preceptos, fueron las principales razones que motivaron su investigación en lo que respecta a teoría política. Representó un quiebre y un desafío frente a las anteriores explicaciones sobre la naturaleza de la política. Sin duda bajo esta perspectiva el concepto de pluralidad es trascendental. Para la autora la política descansará en lo que llamó la **pluralidad** de *los* hombres. Esa pequeña pero crucial marca en el artículo definido *los*, es de vital importancia para comprender los planteamientos arendtianos. Los hombres, bajo esta perspectiva justamente plural, son un producto humano, terrestre, nacen de la naturaleza humana, no forman parte de ella, cuestión que la filosofía ha hecho caer en un equívoco, ya desde Aristóteles y la fórmula del *zoon politikon*: “*el* hombre es un animal político”. La política para Hannah Arendt, no es parte de la esencia del ser humano¹, es un espacio de relación que está en medio de ella, puede ocurrir como puede no ocurrir. En este sentido nos remite la autora a la creación; Dios creó *al* hombre, siendo esta una de las principales razones de por qué la filosofía y la teología, por ejemplo, no estarían capacitadas para inmiscuirse en estudios políticos, éstas según la autora, solo se ocuparían del hombre individualmente. Lo anterior comportaría el principal motivo de por qué tales disciplinas no han sido capaces de encontrar una respuesta a la pregunta *qué es la política*. Los filósofos en su tratamiento del hombre o la importancia de la naturaleza humana no han tenido en cuenta la **pluralidad**.

Para la pensadora alemana el hombre es esencialmente a-político, dada su naturaleza, la política no pertenece a su esencia, la política surge, no nace con la aparición del hombre en la tierra, sino que mana en el *entre* y se establece como la relación. Arendt, en la recopilación de sus cuadernos de estudio bien conocido como su “*Diario filosófico*”, nos aventura a la idea de que el nacimiento del monoteísmo implicaría una nueva arista negativa frente a su propia

¹ Larrauri, Maite. “La libertad según Hannah Arendt”, Ediciones Tándem, 2001.

promoción del concepto de política. El monoteísmo, según la autora, arranca con la idea de un Dios a cuya imagen fue creado *el* hombre, a partir de esta idea extrapola Arendt nuevamente la pura existencia de “**el hombre**”, en solitario, un hombre que solo podrá ser entendido como un miembro más de una serie, meras repeticiones más o menos logradas.² El problema de la conversión monoteísta es fundamental para la idea de política arendtiana, desde Hobbes y la idea del “estado de naturaleza de todos contra todos”, que se encuentra a la base de la idea de “el hombre” creado a imagen y semejanza de la soledad de Dios, en el fondo lo que intenta retratar es una especie de conflicto de cada uno contra todos los demás, quienes por cierto son odiados pues todo cuanto existe fuera del sujeto carecería de sentido para un hombre creado a la imagen de un *solo* Dios. Ahora, occidente no se ve mermado por este asunto, Arendt aduce que el mecanismo que encuentra para insertar de igual manera la política dentro del “mito occidental de la creación”, es sustituir política por historia. El método es plantear que en virtud de la idea de una historia universal, la pluralidad de los hombres se funda en un solo individuo único, aquello que los latinos denominaron *humanidad*, nos liberamos de la pluralidad, transformándola en un gran individuo, reflejo de Dios, por cierto.

Ahora, cómo nos acercamos hasta aquí al concepto de libertad. Sucede que, bajo el prisma de un panorama religioso marcado por el monoteísmo, y una política articulada forzosamente en el panorama imperante, resulta difícil que el sujeto se conciba como realmente libre, estamos en el limbo entre no ser impulsados por nosotros, mas tampoco dependientes del material dado. La libertad en el planteamiento arendtiano solo se dará en el peculiar ámbito intermedio de la política, y el recurso de la historia, como representante de la necesidad, no es más que una vía para redimirse de ésta, librarse de la libertad y de la responsabilidad refugiándose en el gran individuo que representa la humanidad. El hombre es libre en tanto actúa. Ahora, esta libertad está estrechamente relacionada con el carácter imprevisible de los otros, pues la incertidumbre subyacente en cualquier clase de reconocimiento de un alguien externo, me instará a reconocer su libertad, para la autora es de vital importancia el respeto y la responsabilidad, en una comunidad plural, luego, en la teoría política arendtiana -de pluralidad y absolutamente contraria a cualquier clase de organización vertical- es importante resaltar que la libertad no da al sujeto calidad de soberano. El sujeto como individuo de acción es libre, mas no es soberano. Esto es encausado por Arendt distinguiendo dos ámbitos: acción y producción, en el

²Arendt, Hannah. “Diario Filosófico”. Editado por Úrsula Ludz e Ingeborg Nordmann. Traducción Raúl Gabás. Barcelona, editorial Herder, 2006. p.15, apartado [21].

segundo tenemos una relación donde los medios están determinados por el fin, y por tanto el todo es más importante que las partes, mientras que, en el ámbito de la acción, sucede que una acción buena para un mal fin, de igual manera añadirá bondad al mundo, lo mismo en el modo inverso. Bajo el prisma de la producción el hombre sí es soberano respecto de su producto y frente a los otros, mas, mientras actúo sólo soy libre, no soy autor exclusivo de nada, únicamente iniciador, y a diferencia del artesano que fabrica una silla, no puedo de manera alguna prever en qué desembocará mi acción.³ Quien produce también es sujeto libre, mas éste como soberano, nunca sufrirá menoscabo porque otros produzcan, no así para quien actúa, su libertad está atada absoluta y primariamente por la acción de todo otro hombre⁴, nuevamente el acento de Arendt en el tema de la responsabilidad, como veremos más adelante, será este un punto vital de concordancia entre Simone de Beauvoir y Hannah Arendt, el cómo el sujeto debe hacerse cargo de lo que lanza al mundo, el proyecto de Beauvoir, la acción iniciadora de Arendt.

Podemos ya atisbar cómo en Arendt la libertad, en tanto ligada a la acción y consecuentemente a la política, tiene una dimensión por completo exterior, cuestión fundamental en este trabajo comparativo pues, en Beauvoir, se tratará de una libertad, aún cuando implicada en asuntos políticos, eminentemente interior.

Como podemos aducir, la problemática de la libertad resultó ser para Arendt un tema sumamente trascendental. Condición de posibilidad de la vida activa, la vida política, y por tanto de la acción, era menester detallar el camino que siguió el concepto a lo largo de la historia y específicamente qué querría significar con él. Es así como Arendt redactó un ensayo llamado *¿Qué es la libertad?*, incluido en una compilación de ensayos políticos titulado: *“Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios para la reflexión política”*, donde aplica lo antes mencionado, será éste el texto al que específicamente me abocaré en este trabajo.

³ *Ibíd.* p. 73. En este punto Arendt presenta una condicionalidad a la afirmación respecto de que el efecto de la acción no pueda ser prevista. Habría, en efecto, una posibilidad de prever la acción, mas caeríamos en una contrariedad, pues, la única manera sería anulando la política, pudiendo el iniciador forzar a todos los hombres involucrados en la acción a hacer exactamente lo que tuviese en mente, estaríamos aquí frente a un tirano, y la figura de la tiranía, repudiada por Arendt, es la cara misma de la anulación de la pluralidad, y de la política en cuanto tal por tanto.

⁴ Marx es según Arendt el principal promotor de la relación libertad-trabajo, para él es libre quien trabaja, es decir el homo faber arendtiano, no el sujeto actuante, lo que hace Marx es derivar libertad a partir de necesidad, para Arendt libertad y necesidad son cuestiones incompatibles, pertenecen a esferas distintas, pues la libertad, tanto como la posibilidad de actuar, solo es posible si la necesidad es desplazada”.

b) Qué es la libertad⁵

En correspondencia con el tratamiento temático de carácter histórico, podemos notar cómo el desarrollo de las concepciones de libertad se difumina con el avance temporal; desde los griegos, pasando por las interpretaciones religiosas medievales, y hasta la modernidad. Es ésta la perspectiva que nos presenta Arendt en *Qué es la libertad*, pretende mostrar cómo la tradición filosófica ha ido dando cada vez más fuerza a la para los antiguos ignota separación entre Libertad y Política.

Lo que pretenderá la autora en este texto será argumentar el carácter crucial de la libertad en el ámbito político, vale decir su valor único como exterioridad, tanto como dilucidar la razón crucial por la que la tradición filosófica desplazó este concepto a un ámbito interno, homologándola a la *voluntad*, cuestión del todo problemática para Arendt, pues como mencionaba, afirmará taxativamente que la libertad es un fenómeno que no se muestra en el *reino del pensamiento*, y por tanto no se encuentra presente en el diálogo interno del yo. Se distorsiona pues la idea de libertad tal como la concibe Arendt en la experiencia humana al moverla de su terreno original, el campo político.

Arendt comienza el ensayo manifestando la evidente duda que acaece en cualquier mente vulgar a la hora de preguntarse qué es la libertad. El sujeto que lleva a cabo ese razonamiento se verá inmediatamente inmerso en una aparente contradicción entre conciencia y consciente. La contradicción radicará fundamentalmente en la paradoja que se producirá respecto de la idea que se nos inculca de una ineluctable libertad e inherente responsabilidad, en contradicción con la factualidad en la que nos movemos cotidianamente, es decir, la posibilidad de establecer un efecto al conocer la causa, o lo que en lógica se denomina “principio de causalidad”.

Arendt articula una evasión de este planteamiento de corte científico aduciendo que algo así como el principio de causalidad tendría asidero en lo que respecta a asuntos científicos o teóricos, no así en los asuntos prácticos y políticos, donde la libertad es un supuesto axiomático, desde el que es menester partir para así establecer un marco general de organización (leyes, sentencias, etc.) Al alero de este planteamiento, asumirá la autora el que no cabe algo así como el principio de causalidad en la esfera de los asuntos humanos, su motivo, la libertad es

⁵ Arendt, Hannah. “Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios para la reflexión política”. ¿Qué es la libertad? Traducción de Ana Poljak, Barcelona, Ediciones Península, 1996.

prerrequisito de la acción política, y esta última no admite mecanismos previsores. En el fondo, el argumento de la autora se basa en la simple afirmación contra el mundo científico que pretendería insertar la noción de *necesidad* lógica en la esfera de los asuntos humanos. Según Arendt, nada en aquel espacio responde a un proceso *necesario*, todo en él puede perfectamente no haber sucedido, ya lo veíamos anteriormente con el asunto de la historia⁶. El problema crucial no se encuentra en una eventual dicotomía entre ciencia y ética, sino en el desplazamiento errado que la filosofía ha efectuado de la libertad al espacio del yo. El yo, según Arendt, sí que está atrapado por la causalidad, por una parte el principio de causalidad que gobierna el mundo exterior y por otra parte las motivaciones interiores, la *voluntad*. Es la idea de libertad = voluntad la que ha perpetuado la tradición filosófica hasta nuestros días. Es por esta razón que para Arendt aparece como inadmisibile el que la libertad pudiera aparecer en el mundo interior del sujeto.

La tradición filosófica distorsionó la idea misma de libertad tal como se da en la experiencia humana, transportándola de su terreno original, el campo de la política, a un espacio interior representado por la voluntad. Arendt insistirá fervientemente en mantener al margen de sus interpretaciones la identificación de libertad con capacidad humana para realizar la propia voluntad, luego, con el objetivo de sustentar su tesis basada en una radical disociación entre voluntad y libertad, y consecuentemente la negación absoluta de cualquier especie de libertad interior, introduce en primera instancia una justificación de carácter histórico. Según la autora no habría existido en la antigüedad griega, desde los pre-socráticos hasta Plotino, ningún tipo de inquietud respecto de la libertad como concepto interior, esta habría sido una invención de la edad media. Propiamente tal aparecería como gran pregunta metafísica recién con Pablo de Tarso y San Agustín, por medio del movimiento de *conversión religiosa*, dándose el primer gran paso hacia la interioridad del sujeto. Es pues, al alero del cristianismo, que nace la concepción de libertad interior, con el objeto de entregar un lugar propio en el mundo a quienes careciesen de él; en el cristianismo, al contrario de lo que sucedía en la polis, ingresando se ganaba inmediatamente un lugar propio, digo por el contrario pues, este lugar propio era requisito primordial en la polis griega, entraban a la esfera de lo público, y por tanto podían ser catalogados de sujetos libres, sólo aquellos poseedores de un espacio que les perteneciera en plenitud. En un trabajo retrospectivo nos traslada Arendt a los estoicos en la baja antigüedad, habrían sido ellos quienes posesionaron las ideas más persuasivas respecto del traslado de la

⁶Cf. p. 8

libertad desde la esfera pública a un espacio interior, ya sea: alma, conciencia o espíritu. Con Epicteto como estandarte, el estoicismo defendió la idea de que uno mismo puede moderar sus pasiones, se debe comprender lo poco que valen los asuntos de este mundo, solo importa *tu* mundo interior, del que eres dueño absoluto⁷, el poder sobre ti es superior a cualquier poder sobre algo en la tierra. Arendt con el objetivo de desacreditar ese planteamiento desde sus inicios, aduce que una de las frases proverbiales de Epicteto “es libre quien vive como quiere”, que toma de la Política de Aristóteles, nace de una mala interpretación del estoico, pues al remitirnos al texto del Estagirita, cuando evoca tal afirmación, se aclararía inmediatamente que tal frase provendría justamente de aquellos que no saben a ciencia cierta qué es la libertad⁸. Previo al establecimiento de esta idea, la libertad fue siempre entendida como un fenómeno de la vida cotidiana, y que como tal se jugaba en el espacio político. La libertad es pues necesariamente un presupuesto axiomático ineluctable a la hora de pensar en acción y política. Libertad es para Arendt la causa primera de que los hombres vivan juntos en una organización política. Es una libertad positiva, es *posibilidad de*, ganancia, esto al contrario de la libertad que iniciaron los medievales. La libertad cristiana es una libertad negativa, implica un *estar libre de*, pecado, por ejemplo, una especie de pulsión interior que orientaría a la acción. Una de las líneas de distinción principal entre interioridad y exterioridad en el plano de la libertad, es que en un plano interior - y tomando en cuenta la reivindicación política que pretende realizar la autora- se escinde la posibilidad de co-acción que solo se da en el plano de lo externo. Una libertad interior, falta de cualquier tipo de manifestación externa, es por definición según Arendt irrelevante políticamente. La libertad para la filósofa alemana no tiene sentido sino en la dinámica del *entre* sujetos, en el ejercicio de la pluralidad; por el contrario, cualquier experiencia interior es derivativa pues presupone de por sí un apartamiento del mundo, momento en el que según la teoría arendtiana, se niega la libertad, encontrando así asilo en una interioridad a la que

⁷ Veremos con Arendt, como será ésta una de las principales ideas de las que se asirá el cristianismo posteriormente para acallar a quienes pobres en la tierra, de igual manera podrán optar a la riqueza en el cielo.

⁸ *Aristóteles*. “Política”. Traducción de María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo. Buenos Aires, Losada, 2007. p. 332 Esta referencia es para corroborar la información aportada por Arendt, ella no específica, de todas maneras la traducción que yo presento versa de la siguiente manera: “En efecto son dos los rasgos que parecen definir la democracia: que el elemento mayoritario sea soberano, y la libertad; se piensa que la justicia consiste en la igualdad y la igualdad consiste en que las decisiones de la masa sean soberanas, y la libertad, *en que uno haga lo que quiera*. De ahí que en tales democracias cada uno vive tal como lo desea, y a su antojo, como dice Eurípides, pero esto es malo, ya que no hay que creer que es esclavitud el vivir en conformidad con el régimen, sino que más bien es salvación.”

nadie más que el yo tiene acceso. Epicteto en su condición de esclavo veía en el mundo interior un reemplazo de la propiedad material, siguiendo esta línea San Agustín, como cristiano, intenta justificar la idea de esclavitud en la noción de libertad interior; en su argumentación se revela un intento consciente por separar libertad de política, luego, siguiendo el hilo de lo anterior, su objetivo fue llegar a una formulación tal, a través de la cual se pudiera ser esclavo en el mundo y aún así libre. Como es costumbre en la argumentación arendtiana, el uso de los contrarios es recurrente: privado/público, labor-trabajo/acción, contemplación/acción, son algunos de los más importantes, para nuestros efectos, la dicotomía: necesidad/libertad, será fundamental. Justamente respecto a esta última dicotomía lo que habría hecho Epicteto es trastocar las nociones políticas antiguas según las cuales las únicas posibilidades de liberarse de la necesidad, y ser por consecuencia libres, sería mediante el poder sobre otros hombres – esto en el plano privado- y como consecuencia de lo anterior, teniendo un lugar en el mundo, solo así podía ser ciudadano, lo que hizo el estoico fue trasladar esas relaciones mundanas a las del propio yo.

Ahora bien, independiente de la influencia que en la tradición del pensamiento pudieran haber ejercido las ideas de una libertad interior, Arendt es taxativa en afirmar que “el hombre no sabrá nada de la libertad interior, si antes no tiene, como una realidad mundana tangible, la experiencia de su condición de ente libre”⁹. La única manera de tomar consciencia de nuestra condición de sujetos libres es en la relación con los otros, no en el diálogo interno con nosotros mismos. Más aún, según la autora, la pura presencia de los otros en un espacio no definido tampoco era para los griegos signo de libertad, para que esta interrelación tuviera como apelativo el de una asociación de hombres libres era menester un mundo organizado políticamente, el espacio público. De lo anterior podemos pues desprender el hecho de que la libertad no es en caso alguno para Arendt una cuestión que pueda darse en cualquier agrupación humana, la misma en su distinción de las actividades humanas primordiales traza la línea divisoria entre labor-trabajo y acción, las dos primeras ancladas a la necesidad; la familia, por ejemplo, es una agrupación de sujetos que no son libres. Es en el contexto del espacio público el único lugar donde la libertad puede hacer su aparición. La libertad política debe ser un hecho demostrable. Así, de la misma manera que el esclavo Epicteto, con los cristianos, la libertad interior aparece homológicamente en los gobiernos despóticos donde, para suprimir la acción interactiva de los sujetos, y en alguna medida interruptiva para sus fines autoritarios, se anula el espacio público

⁹ *Ibid.* 160p.

confinando a los sujetos al espacio privado, no pierdes libertad sino que ganas una más profunda, un poder mucho más grande que cualquiera posible en el mundo exterior. Los totalitarismos en general han dado tribuna a la ecuación: mientras menos política más libertad, mientras más reduzco mi campo de poder mayor será entonces mi libertad.

“La *raison d’être* de la política es la libertad, y esa libertad se experimenta sobre todo en el campo del hacer”¹⁰, podemos desprender de esto que acción y libertad son dos conceptos, en el marco de la teoría política arendtiana, ineluctablemente unidos. La libertad política se demuestra en la acción al interior del espacio público. Ahora, esta acción para ser libre debe cumplir con el requisito básico de estar absolutamente desprovista de motivaciones y de una hipotética finalidad como efecto predecible, pues, como ya examinamos, la acción en Arendt tiene como principal característica la impredecibilidad. El tema de la impredecibilidad es especialmente particular en la autora, y como tal se debe ser precisos. Arendt afirma terminantemente que una acción para ser libre debe eximirse de relación con motivos y fines, mas, momentos después afirma: “Esto no significa que motivos y finalidades no sean factores importantes en cada acción independiente, sino que son sus factores determinantes y que la acción es libre en la medida en que es capaz de trascenderlos”¹¹. Para aclarar este punto, Arendt nos remite a Duns Escoto y la explicación que este da del proceso que siguen las facultades para llegar a la acción. La acción, como concepto político inserto en la dinámica de la pluralidad, como movimiento colectivo que luego conformará el gran libro “de narraciones de la humanidad”¹², para Arendt debe haber sido capaz de trascender los motivos y finalidades que en el caso de cada acción independiente sí juegan un papel fundamental, en el sentido de que son parte del sistema por medio del cual - mediante procesos cognitivos- llegamos a la acción en el mundo. Arendt se pliega a Escoto explicando que la acción que un individuo ejercerá, vendrá guiada por una finalidad futura variable respecto de las circunstancias del mundo a las que se suscriba de manera fortuita; ahora, el carácter deseable de ésta será captada previo a la voluntad por el intelecto, pero este intelecto no es capaz de dilucidar con claridad el “deberse hacer” de aquello captado como potencialmente deseable, entonces aquí es la voluntad quien entra en juego poniendo en marcha la acción. El asunto para Arendt es concluir que el poder de prescribir la acción no es un asunto de libertad, pues de ser así voluntad y libertad podrían pues

¹⁰ *Ibíd.* 163p.

¹¹ *Ibíd.* 163p

¹² *Id.* “La Condición Humana”. Traducción Ramón Gil, Novalés; Paidós, Buenos Aires, 2008. 208p.

identificarse, sino una cuestión de debilidad o fuerza. En este sentido, e insistiendo con la eximia separación exterioridad-interioridad, perteneciendo la libertad a la primera, en la medida en que la acción es libre, no estará pues el dictado de la razón, por tanto tampoco bajo la supervisión del intelecto, mas, en unión a estos, a saber, intelecto y razón, la acción libre es capaz de llegar a un fin particular.

Arendt pone especial énfasis en distinguir a **libertad de voluntad**, al contrario de lo que había venido planteando la filosofía desde la baja antigüedad, rescatándola como elemento inherente a la acción. Entonces, si libertad para Arendt no provendría de una pulsión de voluntad, entonces ¿cuál es su procedencia? Desde este punto de vista Arendt debe encontrar un sustituto a la voluntad como origen. Arendt afirma que la libertad política, en conjunto a la acción, surge de aquello que Montesquieu en su obra *El espíritu de las leyes* (1748) llamó **principio**; aquí el pensador francés, estipula una diferencia taxativa entre lo que designará la naturaleza de un gobierno y su “principio inspirador”, así nos expone: “hay esta diferencia entre la naturaleza del gobierno y su principio: que su *naturaleza* es la que la hace ser y su *principio* lo que le hace obrar. La primera es su estructura particular; el segundo las pasiones humanas que lo mueven”¹³. Lo que Montesquieu desarrolla es un análisis profundo de cada forma de gobierno, atribuyéndole, según sus características, el principio inspirador de su actuar, de este modo la República estará guiada por la *virtud*; la Monarquía por el *honor* y por último el gobierno despótico, que se regirá por el principio del *miedo*.¹⁴ La característica principal que poseen los principios es que no operan desde la interioridad del yo, como sucede con los motivos -movidos por la voluntad- pues bien, los principios como decíamos, se inspiran desde fuera y no imbuyen metas particulares, son demasiado generales para eso; aún así, cada fin particular es susceptible de ser juzgado teniendo como medida el más apto de los tres principios posibles antes mencionados y ulteriormente a la puesta en marcha de la acción particular. Este juicio posterior tiene su justificación en el hecho de que aquel principio inspirador solo se manifiesta por entero, no nada más teóricamente, en el ejercicio mismo de la acción, éste a diferencia del juicio intelectual y del mandato de la voluntad – que se agota a sí misma en el curso de la acción- no se agota, se hace aún más ostensible con la ejecución misma de la acción, no pierde ni

¹³ Montesquieu. “El espíritu de las leyes”. Las más grandes obras del conocimiento, Editorial Ercilla, 1988. [Libro tercero: De los principios de los tres gobiernos; cap. I: Diferencia entre la naturaleza del gobierno y su principio.] 29p. (las cursivas y subrayados son míos)

¹⁴ Arendt re denominará estos principios como: honor; gloria; amor a la igualdad (símil a la virtud en Montesquieu); miedo, desconfianza u odio.

fuerza ni validez. El *principio*, a diferencia de su *fin*, dado lo anterior es: inagotable, por lo tanto reiterable y tiene validez universal, es decir, no está unido ni a una persona ni a grupos particulares, es inherente a la acción, nace con ella y vive mientras esta dura. Así como el principio tiene su duración funcional a la “vida” de la acción, así la libertad aparecerá en el momento que cada uno de estos principios se actualice, vale decir, cuando se pongan en acto. De lo anterior Arendt concluye una especie de identificación entre acción y libertad: “Los hombres son libres - no meramente poseedores del don de la libertad – mientras actúan (...) ser libre y actuar es la misma cosa”¹⁵.

Como ya es costumbre en Arendt, y para ilustrar de mejor manera esta temporalidad de la libertad, funcional (y viceversa) a la acción, recuerda la autora a los griegos y sus artes interpretativas. Para llegar a ello, remite en primera instancia al concepto político de *virtù* planteado por Maquiavelo, aquella capacidad que el individuo muestra para hacer frente a la fortuna, mas, fundamentalmente por la remisión al término “virtuosismo”, ligado directamente con las artes interpretativas – contrarias a las artes creativas del *hacer* - de momento en que es precisamente virtuosismo aquello que el artista debe mostrar en el momento de la acción, como la libertad en la acción política, el artista debe mostrar *virtù* al mostrar su obra. La relación se torna más directa en el momento en que caracterizamos este arte. Tal como la acción, su valor está en la interpretación en sí misma, no depende de un producto final que le sobreviene. En este marco, nos recuerda Arendt que son precisamente ejemplos alusivos a esta clase de arte los utilizados por los antiguos para distinguir a las actividades políticas del resto de las actividades. Otro elemento vinculador entre “artes interpretativas” y “acción libre”, es que ambas deben desarrollarse en público, los artistas necesitan una audiencia y un escenario para mostrar su virtuosismo, tal como el actor político requiere de un espacio público organizado y de semejantes ante los cuales mostrarse, al contrario de lo que sucede en el arte de creación, donde el elemento de libertad permanece oculto, pues no se desarrolla en público, no lo necesita, el proceso creativo necesita nada más que al diálogo interno del espíritu, de esta manera el “libre proceso creativo”¹⁶, es contrario a la política, y por tal motivo su contrapartida, las artes interpretativas funcionan como analogía ejemplificadora adecuada a la hora de exponer la

¹⁵ Arendt, Hanna. Op. Cit; p.165

¹⁶ *Id.* “Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios para la reflexión política”. Traducción de Ana Poljak, Barcelona, Ediciones Península, 1996. 166p.

acción política en su inherencia a la libertad. Como el virtuosismo es decisivo a la hora de la ejecución en la obra de arte, así lo es la libertad para la acción política.

La importancia de los griegos es fundamental en la teoría arendtiana, nos recordará la autora que solo las comunidades antiguas se fundaron con el fin expreso de servir a los libres, y de esto concluye que, al ella misma comprender lo político en el sentido de la polis, tenemos que, su *raison d'être* será pues el de establecer y conservar un espacio en el que pueda mostrarse la libertad como virtuosismo, siempre tomando en cuenta las particularidades, esto es: como realidad mundana, siempre expresada en palabras que otro pueda oír, en hechos que se puedan ver, en acontecimientos sobre los que se pueda hablar, y a los que se recuerde, de modo que se conviertan en narración.

De esta manera podemos ir atisbando con Arendt la realidad que envuelve al hecho de que la libertad en la antigüedad fue entendida como derivativo de lo político, cuestión que en nuestros días parece extraña, acostumbrados ya a la idea de libertad como atributo de la voluntad y del pensamiento. Arendt pretende probar que la libertad no es más que atributo exclusivo de la acción. En general, siguiendo el hilo argumental, la prioridad de pensamiento y voluntad relativos al concepto de libertad, no depende más que de dos ideas claras, en primer lugar, el hecho incuestionable de que todo acto está precedido psicológicamente por un acto cognoscitivo del intelecto y una orden de la voluntad, sumado esto a la idea según la cual “la libertad perfecta es incompatible con la existencia de la sociedad”¹⁷. Arendt sostiene que tales argumentos lo que intentarían expresar es que el pensamiento propiamente tal no es un mundo peligroso para la libertad, de modo que la acción en este contexto debe ser restringida. Esta idea habría sido cultivada posteriormente por el liberalismo que, a pesar de su nombre, ha hecho lo suyo apartando la idea de libertad del campo político; prueba fehaciente de esto son las palabras de un liberal, John Stuart Mill: “nadie pretende que las acciones sean tan libres como las opiniones”.¹⁸ Según el liberalismo, tal como sucedió en la modernidad, la política debe ocuparse nada más que del mantenimiento de la vida y la salvaguarda de los intereses, un planteamiento de “gobierno administrativo”.

Desde la perspectiva de la tradición filosófica, Hannah Arendt y su teoría podría parecerse perfectamente ilusa, esto dada la facilidad con que se nos imponen paradigmas, que

¹⁷ *Ibid.* 167p.

¹⁸ *Ibid.* Según referencia de Arendt, John Stuart Mill, capítulo II, Sobre la Libertad. Editorial Alianza, 1970.

por cierto, aceptamos, y sin oponer resistencia, en ese contexto su figura aparece como una contra-respuesta a todo lo establecido, a todo aquello que se nos ha inculcado como necesariamente válido. La autora alemana es consciente, entre otras cosas, de que su planteamiento respecto de la interdependencia entre libertad y política, está en total contradicción con las teorías sociales de la época moderna. Esto, sin duda, no desalienta a la autora, quien pretende a todas luces derribar los paradigmas culturales que nos ha impuesto la tradición filosófica. Uno de estos paradigmas, trascendental en lo que involucra esta problemática, es el tratamiento de la libertad que hace la tradición cristiana, sin duda factor decisivo respecto de lo que ulteriormente se cimentará como la ecuación *libertad-voluntad*, y que ya adelantaba en párrafos anteriores. La tradición cristiana es para Arendt la principal responsable de la identificación entre libertad y voluntad; la inserción del llamado *libre albedrío*, que no es más que un nuevo nombre para la voluntad, aparece como símil de la libertad política defendida por Arendt. El libre albedrío, como variación nominal de la voluntad fue, como se planteaba párrafos más arriba, una facultad virtualmente desconocida para la antigüedad clásica. De esta aseveración, deduce la autora que, si asumiéramos que la libertad de hecho no es más que un atributo de la voluntad, debiéramos pues asumir de igual manera el hecho de que los antiguos no conocían la libertad, cuestión que no se sigue de ninguna manera, para corroborarlo solo bastaría hojear someramente las principales obras de la época. El asunto estriba en que tal libertad aparecerá en las obras políticas de Aristóteles y Platón, solo por nombrar a los más insignes, como un concepto exclusivamente político, la “quintaesencia de la ciudad-estado y de la ciudadanía”¹⁹. Ahora bien, sensatamente Arendt establece la salvedad respecto de que no es extraño que la libertad pudiera aparecer como ausente en la antigüedad griega, dado que la filosofía desde Sócrates, y su destierro de la ciudad, apareció como lo opuesto a la polis, en este punto la autora asume a la filosofía como la herencia mayormente marcada de los griegos, pues asume que si alguien es capaz de establecer el hecho de que los griegos no conocían la libertad, es pues solo tiene antecedente de la filosofía, lugar donde efectivamente un concepto así como el de libertad no tuvo cabida. La libertad efectivamente, el centro de la política, era una idea que casi por definición no entraba en el marco de la filosofía griega. Podríamos en este punto cuestionarnos respecto de la crítica directa a la filosofía, y su lugar en la teoría arendtiana como responsable de la tergiversación que el concepto de libertad ha sufrido hasta hoy, es decir, da la impresión de que el problema para Arendt, no es que la filosofía posea una concepción de

¹⁹ *Ibid.* 170p.

libertad como voluntad, sino el hecho de que haya monopolizado la semántica del concepto, habiendo desplazado su original significado político. De esto podríamos deducir que, de no haberse perdido la libertad política propiamente tal por causa de las interpretaciones filosóficas, no existiría algo así como un conflicto consensual en lo que implica la libertad, ésta sería asumida en su particular contexto en remisión a la polis. Más allá de estas estimaciones, al punto al que quiere llegar Arendt, es a establecer que efectivamente la libertad-voluntad que se ha impuesto desde la edad media, no tiene correlato en la polis griega. De hecho Arendt establece su inicio efectivo en Pablo de Tarso. Según la autora, es Pablo quien descubrió un tipo de libertad que no tenía relación con la política, desde este momento el concepto de libertad pudo entrar en la filosofía, vale decir, en su historia. Se convirtió en uno de sus problemas fundamentales, cuando se tuvo de ella la experiencia de lo que Arendt llamará el diálogo del dos-en-uno, es decir, un modo de interrelación de uno mismo con su propio yo, por supuesto fuera de toda relación con otros hombres. De su concepción política plural, la libertad pasó a ser una experiencia que solo era susceptible de realizarse en soledad, *“donde ningún hombre puede evitar la acalorada decisión en que cada uno está empeñado consigo mismo, el conflicto mortal que se produce en la morada íntima del alma y en la oscura cámara del corazón”*.²⁰ A partir de aquí se olvida la idea del dualismo platónico mente/cuerpo, y se traslada al plano de lo que Arendt llama el corazón mismo del alma; se trata de un conflicto dentro de la propia voluntad, esta dualidad pasó a significar la característica primordial del pensamiento. El diálogo que el sujeto sostiene con su yo, el dos en uno de la soledad que pone en marcha al pensamiento, paraliza a la voluntad; en este contexto el hombre puede darse una orden a sí mismo y no ser obedecida, lo que Arendt desentraña del pensamiento agustiniano, como la presencia de un *yo-quiero* y de un *yo-no-quiero*. Mas, fuera de estas interpretaciones de Agustín, el fenómeno de la voluntad, se manifestó originalmente en la experiencia de que yo “no hago lo que querría”²¹, que descubre la existencia de un *quiero-y-no-puedo*. Lo que los antiguos desconocían es que quiero y puedo no son identidades. Naturalmente tenían conocimiento de la relación quiero-puedo, solo basta revisar las anotaciones platónicas a este respecto, donde la virtud política por excelencia era poder autogobernarse, en esta dinámica, quiero y puedo deben coincidir plenamente. Mas, no es correcto identificarlas. Para Arendt es este un punto crucial pues aduce que si la antigüedad

²⁰ *Ibíd.* Las cursivas corresponden a citas de Arendt respecto de San Agustín. Éstas tienen referencia en *Confesiones, libro VIII*.

²¹ *Ibíd.* 171p.

hubiera tenido conocimiento del conflicto suscitado entre el quiero y el puedo, sin duda habría situado el problema de la libertad como cualidad inherente al puedo, o quizá, y como la autora pretende concluir, como la coincidencia del quiero y puedo, sin duda no la habría pensado como un atributo de la voluntad, es decir, del quiero. Este último análisis, nos lleva a la primeros conceptos específicos de lo que Arendt nos intenta transmitir por libertad, "*solo cuando el quiero y el puedo coinciden se concreta la libertad*"²².

Regresando a Montesquieu. El pensador francés tenía a ojos de Arendt el panorama perfectamente delineado, cuestión que exime un poco a la vapuleada modernidad, siendo el francés un pensador moderno. La autora explicita que efectivamente entre los pensadores de la modernidad se pudo vislumbrar una diferencia en la formación del concepto de Libertad. Los dos polos estaban compuestos respectivamente por, los llamados padres de la ciencia política, guiados por los nuevos descubrimientos de las ciencias naturales, tal es el ejemplo de Hobbes, y aquellos que sí se volcaron al origen, rememorando a los griegos, y que por tanto fueron conscientes de la diferencia que se debía establecer entre el concepto político de libertad, y aquel que se inició con los medievales y que degeneró aún más con el nacimiento de la modernidad. Montesquieu es uno de estos últimos, tuvo suficientemente claro que el concepto cristiano y el filosófico de libertad eran poco adecuados para los objetivos políticos. No es extraño entonces que Arendt se haya hecho de sus escritos para la construcción de sus argumentos en torno a esta problemática. El teórico político fue capaz de establecer una clara concepción diferenciada del concepto político y el filosófico de libertad. Este último, como veníamos perfilando más arriba, solo exige de la libertad el ejercicio de la voluntad, independiente de las circunstancias y concreciones que esta se haya planteado, mientras que desde la perspectiva política según Montesquieu se reducía a una simple máxima- que sin lugar a dudas nos recordará la moral kantiana-, la libertad política es aquella en que cada uno pueda *hacer lo que debe querer*. Para Montesquieu, tal como para Arendt, del mismo modo que para los antiguos, era elemental estar en conocimiento de que no se puede llamar libre a quien carece de capacidad de hacer, de actuar.

Aun cuando lo expuesto sea del todo coherente, la tradición filosófica ha insistido desde sus inicios en desligar la libertad de cualquier campo de acción intramundano. Los filósofos al momento de prestar atención al problema de la libertad lo hicieron según Arendt ciertamente en el momento preciso en que los griegos prescribían. Cuando la problemática en torno a la libertad se introdujo en sus ensayos fue precisamente en el momento en que ésta pasaba a tomar el lugar

²² *Ibid.* 172

del *libre albedrío*, en lugar de experimentarse en el hacer, en asociación con otros, pasó a experimentarse en consonancia con la voluntad y el propio yo. Tenemos que la libertad, como problema filosófico de primer orden, era escindida de su origen. Lo más complejo de esta situación fue que esta libertad filosófica permutada, fue aquella que pasó a aplicarse desde ese momento al campo político, convirtiéndose consecuentemente en un problema político. La libertad originariamente como acción pasa a formar parte del sistema política a la manera de fuerza de voluntad “un estado de ser manifestado en acción al *liberum arbitrium*”²³. Como consecuencia de lo anterior el ideal de la libertad deja de ser el virtuosismo, en el sentido antes nombrado en referencia a las artes interpretativas y desde la perspectiva de la virtud de Maquiavelo, para convertirse en soberanía. Estamos frente a una figura de libertad interior, con pretensiones soberanas, independiente de los demás y capaz de prevalecer ante ellos, mas según la autora se ve frustrada la idea de la soberanía frente a la inescrutable existencia del poder, del puedo, que frente al quiero se transforma inmediatamente en fuerza de opresión, es esta una de las principales causas políticas de que actualmente se identifique poder inmediatamente con opresión, nuevamente olvidando a los griegos donde paradójicamente ocupaba el lugar de mecanismo de unión entre los ciudadanos de la polis²⁴. En resumidas cuentas, esta concepción de libertad según Arendt, no solo implica una desviación de sentido respecto de la antigüedad, sino que peor aún el nacimiento, mantenimiento e intensificación de ideas perjudiciales para la vida práctica en su nivel político.

Ahora bien, al ir más lejos en la búsqueda de causas y responsabilidades, Arendt da un paso más allá en la acusación y encuentra en la figura de Rousseau un referente importante de las ideas liberales, por cierto insertas a priori en un sistema errado que parte con la libertad como fenómeno interior. Según la autora, la influencia de Rousseau es decisiva en tanto la insistencia de su especulación política en la teoría de la soberanía - como sabemos en absoluto cuestionable por parte de la teoría política arendtiana. Nos encontramos con que en el pensador francés la cuestión se basa fundamentalmente en el hecho de la soberanía como poder político, es decir, como articulación de una organización tal como una República, al provenir directamente de la voluntad (del soberano), podría identificarse con la imagen antes expuesta de la fuerza de voluntad como correlato de una existencia individual. Luego, sería posible tal como

²³ *Ibid.* 175

²⁴ Basta revisar citas como la de Thomas Paine político estadounidense promotor del liberalismo y la democracia: “*para que el hombre sea libre es necesario que lo quiera*”, directa alusión a la ecuación libertad/voluntad. La fuente es *Ibid.* 176, Arendt no especifica su fuente.

individualmente lo es. De hecho va más allá en su crítica, aduciendo en respuesta a Montesquieu que “el poder **debe** ser soberano pues una voluntad dividida sería inconcebible”²⁵. Ya parece extraño el planteamiento rousseauiano, por cuanto no admite una voluntad individual, es decir no consiente una voluntad dividida, mas asegura la necesidad de una voluntad soberana que gana su prestigio de su identificación posible con una fuerza de voluntad individual. Ahora, independientemente de estas reflexiones, Rousseau irá más lejos con su teoría, llegará incluso a afirmar que en un Estado ideal los ciudadanos no debieran tener contacto alguno, esto para evitar que se organicen facciones, evidentemente contrarias al poder central, de ahí su frase “cada ciudadano debe pensar solo sus propios pensamientos”.²⁶ Mas, un argumento irrefutable se estableció en contra de la teoría del autor del “Contrato Social”, este consistía en aducir que la voluntad en cuanto imposibilitada de comprometerse para el futuro (aquello que Arendt desarrollará como el eterno presente de la voluntad), estaría imposibilitada de conformar la base de un sistema político, como sucedería en el caso de establecer la teoría de la soberanía. Toda actividad política descansa en la promesa y en la posibilidad de mantenerla, “Que la facultad de la voluntad y de la fuerza de voluntad en y por sí misma, sin conexión con otras facultades, es una capacidad esencialmente no política e incluso antipolítica, está quizá más manifiesto que en ninguna otra parte en los absurdos a los que se vio llevado Rousseau y en la extraña jovialidad con que los increpó”.²⁷ Una comunidad política no sería susceptible de ser construida sobre el vacío que significaría una voluntad como eje transversal de la misma, por lo demás un Estado en el que no hay comunicación entre los ciudadanos y donde cada uno piensa sus propios pensamientos es por definición una Tiranía.

Arendt se plantea como especialmente contraria a esta alianza – voluntad/soberanía- ya veíamos que antes nos planteaba en un nivel inferior la unión libertad/capacidad humana de la voluntad, ahora nos plantea una variante de la anterior, y una alianza que definitivamente resulta ser devastadora para la autora hasta el punto de calificarla como la consecuencia probablemente más dañina de la confusión que dio lugar a la libertad en un terreno que no le pertenece, el campo del querer interior. La principal razón de la radical postura a la que llega Arendt, es pues que en ligazón a la soberanía, no desembocamos más que en una negación absoluta de la libertad humana. Arendt es taxativa al afirmar que, los seres humanos, sean lo que sean no son jamás

²⁵ La negrita es mía.

²⁶ *Ibid.* No hay referencia bibliográfica de la frase en la obra rousseauiana.

²⁷ *Ibid.*

soberanos, la verdadera libertad se logra justamente al precio de la libertad de todos los demás, o en un lenguaje acorde, a costa de la soberanía “individual” de cada uno de los demás. En rigor negar la libertad por la existencia de la no soberanía es tan poco realista como peligroso es creer que puede ser libre el individuo o grupo solo si es soberano. “La famosa soberanía de los cuerpos políticos siempre fue una ilusión que, además, no se puede mantener más que con instrumentos de violencia, esencialmente no políticos”.²⁸ Arendt irá incluso más lejos afirmando que libertad y soberanía ni siquiera son susceptibles de existir simultáneamente dada la condición natural de **los hombres** en la tierra, no **el hombre**. No existe verdadera libertad en el soberano. De momento en que el hombre quiere ser soberano debe rendirse a la opresión de la propia voluntad, ya sea la individual con la que se obliga a sí mismo, o bien la general, que orienta a un grupo organizado, “si los hombres quieren ser libres deben renunciar precisamente a la soberanía”.²⁹

La tradición cristiana, cuna del surgimiento de la problemática en torno a la libertad bajo el alero de un mundo eminentemente antipolítico que nos plantea Arendt, ha calado hondamente en nuestra cultura, es que sumir como viable un pensamiento como el arendtiano, que pretende volver al origen de una libertad ligada al hacer y la acción, nos parece exageradamente problemático. La libertad es un atributo de la voluntad. Mas, Arendt luchará contra esta idea. Para nutrir aún más en su discurso argumentativo creyó menester remitirse etimológicamente al vocablo “actuar”, tanto en los griego como en los latinos, encontrando de esta manera luces que podrían aclarar aún más la situación respecto del problema en cuestión. Tanto para griegos como para latinos existen dos palabras para denotar aquello que nosotros llamamos *acción*. Hablamos de acción, como se mencionaba más atrás, pues el concepto de libertad no jugó papel alguno en la filosofía griega, esto, nos explica Arendt, por su origen esencialmente político. Pues bien, los dos términos para designar acción en el mundo heleno son: *archein*, empezar, guiar y *prattein*, llevar algo a buen fin. *Archein* como empezar, mandar y guiar, nos da cuenta de las tres cualidades indispensables inseparables del hombre libre, esto según Arendt implica que el ser libre y la capacidad de empezar algo nuevo coincidían, por lo tanto se afina la idea inicial de Arendt de una libertad únicamente susceptible de unión con la política. La libertad se experimentó en el mundo griego como una especie de espontaneidad, causa del doble sentido del vocablo *archein*, que da cuenta del hecho de que solo pueden

²⁸ *Ibíd.* 177

²⁹ *Ibíd.*

comenzar algo nuevo, es decir actuar estrictamente en sentido arendtiano, quienes ya mandaban, es decir, quienes habiéndose liberado de las opresiones de la necesidad, podían entregarse libremente al desempeño como ciudadano de la polis. Pasaban de ser los únicos jefes, en la estructura que implicaba la familia, para transformarse en gobernantes entre gobernantes, para insertarse la pluralidad, y “llevar a buen fin”, *prattein*, la acción iniciada por el “archon”. El caso de los vocablos latinos no es muy distinto. Aquí nos encontramos con el *agere*, poner algo en movimiento y el *gerere*, que es según nuestra autora una continuación duradera de ciertos actos pasados cuya consecuencia será la *res gestae*, los hechos y acontecimientos que llamamos históricos. Para los latinos ser libre y empezar son también términos relacionados. La libertad en Roma -a diferencia de lo que sucede con el mundo griego que como iniciador no tiene una tradición a la que responder, sino como la tradición misma actúa- era un legado transmitido por los fundadores de la ciudad, su libertad estaba unida a ese comienzo, los hechos a partir del momento de la fundación generados conformaban la *res gestae*. Aquí se juega con la relación fundación de la ciudad=garantía de la libertad romana. Lo que Arendt muestra es que tanto el griego como el latín, a diferencia de las lenguas modernas, contenían dos palabras diferentes, aunque relacionadas, para designar el verbo “actuar”. El ascendiente clásico griego sobre la forma de comprender la política de la ciudad (la *polis*) como el tipo de relación política fundamental que sucede entre iguales, conlleva una forma de entender *la libertad como poder o capacidad de hacer*.

Tenemos que, el concepto de libertad, necesariamente debe ser entendido como un concepto político, y debemos por tanto aclarar las desviaciones de sentido que hicieron posible su desplazamiento equívoco hacia la interioridad. Según Arendt solo pensar no nos permite ser libres, la libertad propiamente tal, se muestra en la acción, en la interacción. Pensar y actuar son sucesos distintos, más pueden encontrarse, por ejemplo en el momento en que emitimos juicios, que procesamos claro en un ámbito del pensamiento, mas que no tienen sentido si no los ejecutamos mediante la libertad de la acción.

IV. Libertad en Simone de Beauvoir

"El existencialismo ateo que yo represento (...) declara que, si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto,(...) ¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho (...) El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia (...) Éste es el primer principio del existencialismo".

Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*

He comenzado con un extracto del texto *El existencialismo es un humanismo*, del filósofo francés Jean Paul Sartre. En ese pequeño pero revelador trozo se expone el argumento central que justificará al movimiento existencialista, y que articulará las exposiciones de quienes como Sartre, se sumaron a sus filas. Es el caso de la pensadora del siglo XX Simone de Beauvoir quien fue una de las principales representantes del movimiento existencialista francés. Sus inquietudes filosóficas la llevaron a redactar una serie de obras, siempre abordando temáticas relacionadas con su movimiento, donde desarrolló principalmente el concepto de existencia siempre en conexión con la realidad humana, y especialmente sus propias vivencias, su proyecto particular: ser escritora. El existencialismo, es un movimiento filosófico que trata de fundar el conocimiento de toda realidad sobre la experiencia inmediata de la existencia propia. La moral existencialista tiene como precepto principal una idea de la libertad que piensa al individuo como una conciencia tendiente a un movimiento permanente de sobrepasamiento de la facticidad. En el existencialismo la realidad se encuentra descompuesta en dos dimensiones principales, a saber la de la inmanencia y la de la trascendencia; lo *inmanente* tiene que ver con aquello que se presenta per se, "lo dado", lo que no traspasa ni tiene implícita una articulación de movimiento, sino que simplemente *es*, Beauvoir llamará

insistentemente a este ámbito el terreno de lo fáctico; la facticidad involucra el pasado del sujeto, la naturaleza que observa, y la interioridad pura: este último punto es de vital importancia para dar el paso hacia la trascendencia, aquel individuo que no es capaz de arrancarse de sí mismo se confinará irremediamente al terreno de la inmanencia. Tenemos entonces, que el estado de “trascendencia”, es la superación del estado inmanente del sujeto, por tanto, de todo lo que este involucra. Este proceso encontrará su punto culmine en la superación de la interioridad pura del yo. El trascender en Beauvoir, es plantearme hacia el provenir, volver practicidad mi proyecto, es la superación del estado de naturaleza para ingresar a la dimensión de la moral, esta inserción se dará en el juego constante de la relación con los otros, ¿de qué manera?, generando puntos de partida, lanzando el propio proyecto hacia el porvenir. El movimiento desde la interioridad hacia la exterioridad es el proceso de nihilización del ser. Beauvoir, para exponer este proceso, toma de Sartre la siguiente frase donde puede vislumbrarse este paso del ser a su negación: “el ser que se hace carencia de ser, a fin de ser”³⁰. El sujeto para trascenderse suspende su yo, ingresando en la moral, en la relación con el otro, relación de responsabilidad y elección, este movimiento es el que dará paso a la dinámica de la Libertad en Beauvoir, el momento en que el individuo entra en “acción”. La existencia para Beauvoir es justamente esto que se provoca en la paradoja del hombre, el sujeto se hace carencia de ser, y al querer aspirar al ser, se arranca de sí, se trasciende, alcanzando la existencia, insertándose en el mundo de los valores, inaugurándose como un individuo libre. Es pues la dinámica de la libertad aquella que abre la dimensión de la existencia para el sujeto. La existencia es pues la interrupción de la natural continuidad de la naturaleza, la moral interrumpe esta serie constante que es la de necesidad innata. El sujeto es libre, por lo tanto existente, en tanto nihiliza lo dado; niega lo presente, para abrirse hacia el porvenir, para trascender. La idea de libertad de Simone de Beauvoir tanto como la de Sartre, es la de una libertad interior, fundada en la autonomía del pensamiento, la cual, ligada a la voluntad, da curso al mandato, para que se suscite la acción. Podemos atisbar como esta idea tiene una clara raigambre

³⁰ Frase de Sartre expuesta en su obra cumbre “EL ser y la nada” (1943).

cartesiana. El cogito es enteramente libre, no se ejerce bajo la constrictión de ninguna exterioridad, mas, al salir de ese cógito, y entrar en la dimensión moral, esa nueva libertad volcada hacia fuera, entra en dinámica con la responsabilidad, soy responsable de ese cógito, de mi libertad, del cómo la vuelvo práctica. La voluntad afirma lo que el entendimiento concibe con gran evidencia, y la mayor certeza que tenemos de nuestra libertad es la capacidad de dudar, ya vemos en Beauvoir cómo hace eco de esta afirmación en su texto *Para qué la acción* (1944), donde se cuestiona respecto al “para qué” de la acción humana, esto en la medida de su potencial banalidad. El factor banal es el tenor principal en la situación a plantear, los actos humanos, de una u otra manera, volveríanse un círculo infinito de esfuerzos que al saciarse requerirían de otros sucesivamente, una cadena sin fin ni objetivo delimitado. Esta posibilidad testiguada por Beauvoir, delata la eficacia de su libertad bajo la perspectiva existencialista.

En Beauvoir, ya que soy libre puedo actuar, y actuar es lanzar un proyecto hacia el porvenir. La noción de proyecto es crucial en la teoría política de la autora. El proyecto es, en primer lugar, causa de nuestra libertad, es aquello que marca el movimiento de la intención de proyectarme, a la existencia práctica de un proyecto. La libertad aquí no está regida por ninguna finalidad, no existe un fin implicado en el acto libre, esto pensando en el fin como una especie de destinación. Debemos detenernos en el término fin dada la ambigüedad que le embarga en la exposición de la autora. Esta equivocidad está dada en el hecho de que, toda acción implica una culminación, ésta será un fin, mas, todo fin implicará siempre un nuevo punto de partida, la misma autora reconoce esta situación en la siguiente cita: “La noción de fin es ambigua, puesto que todo fin es, al mismo tiempo un punto de partida; pero esto no impide que pueda ser mirado como un fin: es en ese poder donde reside la libertad del hombre”³¹, un fin lo será cuando el sujeto decida que lo es, de la misma manera, habiéndose culminado una acción particular, ese fin se volverá para el individuo inmediatamente un nuevo punto de partida, que le dará la posibilidad de lanzar hacia el futuro un nuevo proyecto. En este

³¹ De Beauvoir, Simone. *¿Para qué la acción?* Traducción de Juan José Sebrelli; Buenos Aires, Ediciones siglo XX, 1965. Pág. 31

sentido, el futuro no es más que el *porvenir*, es la extensión de lo que vendrá, el horizonte presente en toda proyección, es esta incertidumbre constante la que obliga a cada sujeto a afirmar el instante constantemente, cada situación de proyección.

Lo hasta ahora revisado ha tenido que ver con los sucesos que se suscitan posteriormente a “ser libre”, mas, exactamente de dónde proviene esta condición, no ha sido mencionado aún. La libertad para la filósofa existencialista, encuentra su origen en la libre conciencia; el individuo inmerso en la facticidad al retrotraerse sobre sí, la descubre, ahora, esta conciencia libre al saberse inserta en un universo de “otredades”, se vuelve sobre el mundo, sobre su *situación*, y este volcamiento, por supuesto mediante la acción, le hace *existente*.

Como ya mencionaba, de carácter cartesiano, el soporte más sólido de la libertad en Beauvoir será el *cógito* -el yo, la subjetividad. Tal como Descartes, quien con completa convicción aseguraba en las *Meditaciones metafísicas (1641)* que de lo único que podemos estar completamente seguros es del yo, yo pienso, yo existo, en Beauvoir se atisba una conexión insoslayable entre el *cogito* y el existir, en nuestra autora, como en Sartre, la conciencia implicará la existencia. El existencialismo tendrá como presupuesto fundamental la libertad, mas partirá del *cógito*, pues con Descartes, se le considerará la certeza más absoluta. Como origen de la libertad, el *cógito* será, a un tiempo, lo más libre. La conciencia tiene para los existencialistas su fundamento en la nada, no se somete cosa alguna; ni a la necesidad, ni a la causalidad, es en absoluto libre.

El planteamiento de una conciencia libre fue problemático para el movimiento existencialista. A causa de esto sufrieron una serie de críticas, principalmente a partir de dos flancos, desde cristianos y desde marxistas. Beauvoir en su texto, *El existencialismo y la sabiduría popular (1948)*, aborda estos puntos, estableciendo contra respuestas a las críticas recibidas. Ahora bien, para nuestros propósitos exponer la crítica marxista será menesteroso para efectos de comprensión. El marxismo lo que hizo fue establecer que el existencialismo no sería más que la denominación para una “actitud quietista”; esta establece que el existencialismo pregonaría una especie de inacción, dada principalmente en una actitud mediocre frente a la miseria de lo que significa la vida,

afirmando la consigna de que no habría en ella posibilidad de soluciones. Los marxistas concluyen de lo anterior que, en tal contexto, la acción no tendría sentido alguno, pues, al no existir soluciones, cualquier tipo de actuar sería en vano. Ahora, qué tiene que ver esto con la libertad. Pues bien, sería justamente la condición de libre y “soberano”³², la causa primera de la inacción de la que se acusa; sucedería que, la condición de libre de cada sujeto, le llevaría a aislarse en su causa personal, eximiéndose de cualquier tipo de compromiso con los otros, por el contrario, la estrategia revolucionaria del marxismo exige al individuo tomar partido, elegir en nombre del proletariado, de todos y cada uno de los “otros” que aparecen como mis co-existentes, no solo en nombre de mi subjetividad, por mi Yo. El planteamiento de una libertad que encuentra su origen en la conciencia, genera una serie de dudas respecto a los objetivos que para sí mismo se plantea el existencialismo, esto es, para los de una filosofía conectada con el mundo y la práctica en él; se le tacha de una filosofía de la pura contemplación, sin un compromiso real con el mundo, con el espacio del actuar. Pues bien, el existencialismo ateo que representa Beauvoir, rechaza de plano estas acusaciones aduciendo que, si bien se parte del cogito, es decir, de una conciencia libre, ésta asume a priori la disociación entre los seres humanos, vale decir, la individualidad de cada uno, cada yo singular que goza de una conciencia libre, mas, esta aceptación a priori, implica, de igual manera, la existencia de los otros, pues, la única manera de asumir mi conciencia libre, como posesión propia, es en el reconocimiento de otras libres conciencias particulares, que, por cierto, se asumen como ajenas, proporcionándome la información de que esa subjetividad, ese yo interior desde el que pienso, me pertenece. Este reconocimiento podrá darse en Beauvoir tanto en el plano de la empatía como de la antipatía respecto del otro, “para indignarse, para admirar, es necesario que los hombres tengan conciencia de la libertad de los otros y de su propia libertad”³³. El existencialismo consigue reconocer a un tiempo, el fundamento de la conciencia libre en el yo, el cógito cartesiano, y a partir

³² “Soberano”, pues más adelante veremos cómo tal aseveración no es tal en el planteamiento de Simone de Beauvoir.

³³ De Beauvoir, Simone. “Por una moral de la ambigüedad”, traducción F.J. Solero. 1947, Editorial Schapire, Buenos Aires, Argentina. p. 22

del mismo, poder argumentar la imposibilidad inherente al sujeto de existir en ausencia del *otro*, “Un hombre no sería nada si no le sucediera nada, y siempre es por los otros que algo le sucede, comenzando por su nacimiento”.³⁴ Esta idea de la imposibilidad de desligarse del otro, es la que impugna al sujeto *responsabilidad*, el ejercicio indisoluble del acto libre. Para el existencialismo, en la esencia de nuestra libertad interior, ligada a una conciencia, por tanto a un Yo, reside el impulso hacia la acción, cuestión que implicará siempre un marco moral, esto desde el momento en que nos insertamos en el mundo como existentes, y que nos exigirá un comportamiento responsable, debiendo responder por aquello que lanzamos al porvenir, y que proviene causalmente de cada una de nuestras responsabilidades individuales. El ser humano es completamente responsable de su actuar, así lo dicta el *Factum* de la libertad, pues, frente a la convicción atea del existencialismo de la autora, al no existir Dios, no existen por tanto leyes divinas, ni modos a priori de actuar, esto lleva inevitablemente al ser humano a un manejo y responsabilidad totales respecto de su propio actuar y consecuentemente a lo expuesto, para con la humanidad. La responsabilidad inherente a la elección libre es la que lleva al sujeto a la confusión, o en lenguaje Sartreano, a la angustia de la elección constante, no cabría aquí - como afirman los marxistas- criticar quietismo alguno, pues es justamente esta conciencia de mi compromiso la que me exalta a la acción deliberada, a la capacidad de la elección. Cada sujeto no depende más que de su voluntad y debe asumir la contingencia inevitablemente presente en todos sus actos.

Llegamos nuevamente a una acepción de acción. Bajo este prisma, *actuar*, para Beauvoir, no será más que el volcamiento hacia el mundo de esa libertad de conciencia que cada uno posee, siempre en situación. Este volcamiento estará siempre irremediabilmente ligado a la responsabilidad sobre la elección que cada cual realice por medio de su libertad. Actuar es para Beauvoir, ser libre, y practicar esta libertad en el mundo. Actuar y ser libre son movimientos que funcionan retroalimentándose; actúo pues quiero mi libertad, y me asumo libre para alcanzar la posibilidad de la acción. En

³⁴ *Ibid.* p. 91

Beauvoir el fenómeno de la libertad se da sobre la base de un movimiento de interioridad-exterioridad, poseo un conciencia libre, debo hacerme cargo de ella, de momento en que la asumo como parte de mi interioridad, significa que quiero transformar el mundo, ingresar mi particularidad al mundo circundante, esto es, lanzar mi proyecto, siempre en situación, vale decir en un contexto determinado, y, hacia un porvenir, un horizonte temporal. Somos subjetividades libres, el asunto está en reconocernos como tales, en develarnos: solo un ser libre que parte de su propia libertad puede obrar moralmente, es decir, ser responsable.

Una conciencia absolutamente libre, volcada prácticamente sobre el mundo nos lleva fácilmente a un símil de soberanía. Párrafos más arriba hablaba del sujeto como “soberano”, así como lo mencionaba, establecía la salvedad de que regresaría sobre ese punto más adelante pues, Beauvoir en definitiva consideraba que ningún individuo puede ser soberano, solo Dios podría serlo, y dada su inexistencia, pues entonces no existe soberanía en el mundo. Beauvoir es de la posición de que ciertas morales - evidentemente se hace referencia a las cristianas- insistirían en eximir de responsabilidad a los seres humanos, dándole una categoría infantil, y librándolos de hacerse cargo de sus voluntades. Yendo aún más lejos, se les entrega un padre, a saber, Dios, figura que representa la causa y la consecuencia de todo lo que sucede en la tierra. Qué consecuencias acarrea esto, los sujetos, contraria a la intención de quienes les inducen a esta creencia, se vuelven, en palabras de Sartre, una *pasión inútil*, caen en la tentativa de igualar a ese Dios que les expone la religión: “¿No declara Sartre, en efecto, que el hombre es “una pasión inútil”, que procura en vano efectuar la síntesis del para-sí y del en-sí, con el objeto de hacerse Dios?³⁵, el hombre aspira a la soberanía divina, mas esto es imposible. Tal como nos dice Arendt, el hombre solo es libre, jamás soberano.³⁶

Me detendré en la temática de Dios, y las morales creyentes. Beauvoir trata este tema en la obra *Para qué la acción*. Encontramos en ella un capítulo especialmente

³⁵ *Ibid.* p. 12

³⁶ *Cf.* p. 21

dedicado al tema de “Dios”³⁷, donde se da a la tarea de exponer la justificación cristiana del actuar humano. Me interesa ahondar en este tema pues, tradicionalmente se nos ha inculcado la idea de una moral alejada de responsabilidad para con nuestros actos, actuamos funcionalmente a alcanzar el cielo o el infierno, e independiente de cada cual, las elecciones siempre tendrán un valor por causa de Dios.

Según las morales cristianas, la acción humana, encuentra su justificación última en el hecho de que todo cuanto se hace es por voluntad divina, o como señala Beauvoir, pues “Dios lo quiere”, es importante resaltarlo pues, en una lógica de este tipo la libertad, tal como la veníamos concibiendo, se anula por completo. En este sentido, y bajo este prisma, ninguna lucha ni el actuar ineludible que lleva aparejado, es una conquista vana. Las Cruzadas, como ejemplo de lucha cristiana, encuentran el fin absoluto de sus esfuerzos, es decir, cobran total sentido, en la premisa de que son efectuadas puesto que “Dios lo quiere”, de esta manera son salvadas para la eternidad. Frente a esta situación, Beauvoir, nos increpa con la siguiente reflexión: si las acciones de los cristianos están plenamente justificadas puesto que responden a un *querer* divino, cabría pues preguntarse, cómo saber, o más precisamente, ¿qué es lo que quiere Dios?, o siendo más explícitos en la inquietud ¿podemos, efectivamente llegar a saber qué implica la voluntad de Dios? Según la lógica beauvoiriana, solo podemos conocer a cabalidad nuestra conciencia libre, y, respecto a lo ajeno a mí, somos capaces solo de identificar una conciencia exterior funcionando a un tiempo que yo en el mundo. Ahora, llegar a conocer la voluntad divina, es pues una empresa por decirlo menos increíble para la autora. Al parecer los cristianos tendrían suficientemente claro el contenido de la voluntad divina, por cuanto son capaces de asimilar su actuar a un fin absoluto como parte constituyente del querer divino, Beauvoir, tal como mencionaba, ve la situación desde un prisma distinto. Según nuestra autora se da en el mismo cristianismo una paradoja. La concepción que los cristianos tienen de Dios y las habilidades que los mismos le atribuyen, esto es un Dios: infinito, universal, inmutable y pleno en su ser, no coincidiría en estricto rigor con la concepción de los mismos respecto de un Dios como

una esencia basada en exigencias para con los hombres. Sucede que en la idea del Dios cristiano -ese ser catalogado anteriormente como universal- no cabría establecer distancia alguna entre proyecto y realización, de momento en que es pleno en su ser, no tiene falta, todo lo que quiere es y es lo que quiere, en este sentido, es por su universalidad, un ser de silencio, no incita a nada, existe total conformidad entre su voluntad y lo que “es”, de él no se puede predicar más que el ser, Dios es, nada más se puede aducir de Él.³⁸ En este sentido encontraríamos en los mismos cristianos una clara incongruencia entre su concepción de Dios y lo que de él pretenden predicar. Sumado a esto, nos encontramos con que, en tales condiciones, vale decir, en presencia de un Dios universal e infinito - como pregona el dogma cristiano - no existiría siquiera posibilidad de trascendencia, más aún, el hombre no podría buscar la trascendencia en Dios. Trascenderse en algo nos dice Beauvoir es crearlo, y la plenitud del ser, en este caso particular, no resiste ser creada, el hombre no puede trascenderse en Dios, pues no se puede crear lo que ya es pleno en su ser. El ser humano, frente a esta realidad, como ente perdido en la tierra, no sería más que un accidente indiferente. El punto de relevancia que marca la autora, y que comporta una crítica directa a los movimientos creyentes, tiene relación con que, si nuestra intención es dar sentido a nuestra existencia, no debemos entonces errar en el punto al que debemos volvernos para lograr tal objetivo, así, no debemos dirigirnos a un Dios impersonal, debemos volvernos hacia los hombres. A modo ejemplificador, toma Beauvoir, la religión católica. Ésta, en función de lo expuesto, cae en importantes inconsistencias. El catolicismo parte de la premisa que dice: “Todo viene de Dios, por tanto todo es bueno”. En este sentido nos sería difícil hacer el mal, puesto que constantemente el bien es, todo lo hecho por Dios es bien, y es justamente ese bien es el que debemos buscar en la tierra para conseguir la salvación divina. Ahora, el catolicismo evitaría profundizar en tal pensamiento, pues, frente a él puede esgrimirse un argumento de suyo prejudicial para su dogmatismo, éste dice

³⁸ “No reclama nada, no promete nada, no exige ningún sacrificio, no dispensa castigo ni recompensa, no puede justificar nada ni condenar nada, no se puede fundar sobre Él optimismo ni desesperación”. De Beauvoir, Simone. *¿Para qué la acción?*. Traducción de Juan José Sebreli; Buenos Aires, Ediciones siglo XX, 1965. Págs. 39-40.

relación con la obra divina y su no calidad de fin en sí mismo. Sucede que, frente al fenómeno del seguimiento de la bondad, condición de posibilidad para alcanzar el camino de la salvación, la obra de Dios se tornaría nada más que un medio, que extraería su justificación del uso que de ella hagamos, esto, en la medida que queramos salvarnos.

Gran parte de las religiones cristianas pregonan, en el fondo -e ignorando la situación- la voluntad de Dios como un llamado a la libertad del hombre, este llamado exige algo que es potencia, algo que *tiene que ser*, lo que Beauvoir llamó **proyecto**.³⁹ Concluye la autora pues que, en este contexto, podría concebirse la posibilidad de una relación entre Dios y el hombre, podría el hombre estar en situación con Dios. De momento en que el ser humano, creación de Dios, despliega su ser, al desenvolver su proyecto como parte de la divinidad, puede eventualmente crearlo, trascenderse en Dios. Particularmente la estructura del argumento dice: el hombre al desarrollarse está co temporalmente creando a Dios por cuanto es posible decir que se trasciende en el mismo. Ahora, la salvedad de este planteamiento es que en este contexto no sería posible hablar entonces de aquel Dios infinito, eterno y pleno en su ser, que es justamente el que difunden las religiones cristianas, bajo el contexto antes expuesto, sería necesario estar frente a un Dios: singular, definido, personal y viviente, solo un Dios de tales características podría satisfacer las pretensiones de trascendencia del hombre. Ahora bien, este Dios, como creador y sustancia primera, debería, a la vez que definido, ser indefinidamente abierto, pues su existencia sería una trascendencia sin fin, el mismo debiera ser perpetua superación, no podría pues ser superado. Es en este punto que aparece el hombre nada más que como un acompañante, el hombre solo acompañaría a Dios en su trascendencia.

La conclusión que desprende Beauvoir de estas observaciones particulares, y respecto al tópico en discusión, vale decir, la justificación del actuar humano como

³⁹ *“Hay pues en Dios exigencias; espera que el hombre se destine a sí mismo; ha creado al hombre para que exista un ser que no sea un ser dado, sino que cumpla su ser según el deseo de su creador”.* *Ibíd.* p. 42

individuo libre, es pues que el solo querer la voluntad de Dios no es suficiente, ésta no basta para dictar al hombre ningún acto.

El tema para Beauvoir es esencialmente determinar que en el mundo de las apariencias encontrar un “cierto” carácter divino de las cosas es imposible, sucede que toda decisión que en este mundo tomemos será inevitablemente en nombre de un bien humano. En el momento en que un bien es puesto en la tierra carece ya, dice la autora de cualquier determinación de índole metafísico, “*Jamás verá trazado sobre la tierra un signo celeste; si está trazado, es terrestre*”.⁴⁰ Esta idea claramente partidaria del no privilegio de la vida contemplativa versus la vida activa es un planteamiento que se ve muy patente también en textos arendtianos, un ejemplo claro de esto es la vida del Espíritu donde ya desde los primeros capítulos intenta dejarlo patente.⁴¹

Podemos concluir que la autora, en este punto, pretende afirmar que ciertas morales como la cristiana, intentan eximir de responsabilidad al sujeto, en pos de una divinidad causando de los movimientos de los sujetos en el mundo. Mas, la posición de Beauvoir es clara, quien no se hace cargo de su tarea de trascendencia, de superación de situaciones, está alienado, “*si se pretende que todo fin puede ser mirado como un medio hacia un fin más lejano, se niega que nada sea verdaderamente un fin. El proyecto se vacía de todo contenido y el mundo se hunde perdiendo toda forma*”.⁴² Las cosas no son simplemente lo que son, el hombre debe ejercer la posibilidad que se le ha brindado de, mediante su libertad, hacerlas ser. Actuar es elegir y definir, si la forma singular de ese fin que nos proponemos, vale decir, la situación particular que pretendo lanzar al porvenir, me es indiferente, tal trascendencia se pierde.

La existencia es un proyecto de libertad, y la existencia es negatividad, debemos asumir la ambigüedad en la que estamos inmersos, solo así podremos experimentar la existencia como seres libres. De nuestra condición de libres es de donde proviene el contenido de nuestras acciones. La moral es el reflejo de mi subjetividad libre, en este

⁴⁰ *Ibid.* Pág. 46.

⁴¹ Arendt, Hannah. *La vida del espíritu*. Trad. Fernando Montoro y Ricardo Vallespín. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984. Trad. reeditada por Paidós en Barcelona.

⁴² De Beauvoir, Simone. *Op. Cit.* Pág. 61-62

sentido nuestra moral, no tiene el carácter de una voluntad divina, sino que de aquello que mana una particular y libre subjetividad humana, asumida con responsabilidad, tanto de los proyectos a lanzar como de las consecuencia inherentes, triunfo-fracaso. La libertad se juega en el porvenir, “Respecto del pasado, ya no es posible ninguna acción”⁴³, respecto del pasado, no tiene sentido el querer la libertad; en el caso del presente, este no está nada más que para ser superado, el individuo que tacha de insuperable una situación presente, es un individuo relegado a la inmanencia, quien no quiere su libertad, ni pretende conquistarla. Esta situación representa una actitud de “naturalización del presente”, cauterizarlo, este es un caso extremo de lo que Beauvoir llamará “existencia inauténtica”, un sujeto que conscientemente suprime los puntos de partida, por tanto, no tiene motivos para trascender. Cada cual, en posesión de un cógito libre, tiene el deber de justificar su singularidad en la existencia en el mundo. Mas, como mencionaba, hay quienes, incapaces de justificarse por sí mismos, buscan la respuesta a sus acciones en la experiencia existencial de otro. No es difícil asumir que en estas condiciones el sujeto pierde toda clase de individualidad, y por tanto, toda intención o proyecto propios, es esto lo que se conoce como la relación sometido-amor. Un sometido es un sujeto tratado como cosa por un sujeto amor, quien se hará cargo de su libertad y por tanto de su capacidad de elección libre en el mundo.

Vamos descubriendo hasta aquí el lugar de la *mala fe*, la *mala fe* es, una especie de voluntad nociva que obliga a ciertos individuos a no querer su libertad. El yo libre puede, en un contexto determinado, actuar de mala fe, esto es, no conforme a sus posibilidades de elección e implicante responsabilidad. Un ejemplo concreto de esto es pues el “sistema patriarcal”. Tenemos que, el proyecto filosófico de Beauvoir se desenvolverá hasta la escritura del *Segundo Sexo* (1948), como una propedéutica para afirmar la situación forzosamente sometida, vale decir, privada de libertad auténtica, de la mujer. Como mencionaba, el patriarcado, es un sistema político basado en la mala fe,

⁴³ De Beauvoir, Simone. “Por una moral de la ambigüedad”, traducción F.J. Solero. 1947, Editorial Schapire, Buenos Aires, Argentina. p. 75

donde todo aquel cualificado socialmente como “sexo femenino”, se encontrará impedido de sobrepasar el dominio fáctico abriéndose paso a la trascendencia, por tanto manteniéndose en “situación de sometimiento”. Hay entre los individuos constituyentes del mundo, quienes no pueden volcar la practicidad de su libre conciencia, a estos sujetos,- las mujeres en este caso particular-, se les anula la existencia. La manera que expone Beauvoir para dar paso a la liberación es pues la rebeldía. La rebeldía es una acción negativa, esta no se integra en el desarrollo armonioso del mundo, no quiere integrarse en ese movimiento, sino más bien, estallar en el corazón del mundo y quebrar con la continuidad”⁴⁴, esta responsabilidad de rebelarse no le corresponde solo al sometido, debe ser causa de todo ser humano, ya vemos en el la filosofía existencialista, una acción proveniente de mi libertad tiene siempre implicancia universal, de esta misma manera, debo comprometerme con la rebelión del otro, pues esto potenciará mi libertad. Tenemos entonces que, actuar negativamente es la posibilidad que aquel privado de desplegar su libertad propia, de trascender esa situación fáctica, tiene luchando contra quienes obstaculizan su libertad. A esto es lo que Beauvoir llama liberación.

En resumidas cuentas, tenemos que, la elaboración de este concepto de libertad, pasando principalmente por las obras “Para qué la acción” (1944) y “Para una moral de la ambigüedad” (1947), permitirán a la autora generar todo un plan de liberación para la mujer, tendiente a superar la facticidad en que el sistema las tiene inmersas, para alcanzar efectivamente el estado de existente. Todo esto, como mencionaba, funcionará como una propedéutica para el proyecto que la autora planteará en 1948 en su obra “El Segundo sexo”.

⁴⁴ *Ibid.* p. 82

V. Diálogo entre dos autoras contemporáneas

El Existencialismo como movimiento filosófico suele calificarse como un tanto confuso y oscuro, y es que ha conseguido ganar tantas vertientes como adeptos. En este sentido, y dada la materia que pretendo desarrollar, estamos frente a dos de aquellas vertientes: el llamado *existencialismo francés* y el, si bien menos claro como movimiento unitario, *existencialismo alemán*. Si tuviéramos que esbozar una idea que englobara en cierta forma a ambas tendencias, diríamos que es aquel movimiento filosófico que trata de fundar el conocimiento de toda realidad sobre la experiencia inmediata de la existencia propia. En este sentido, si bien podemos efectivamente teniendo en mente sus trabajos insertarlas en tal movimiento, debemos a un tiempo establecer aquello que funciona disímilmente entre ambas.

El existencialismo es una corriente filosófica y cultural que tiene por objetivo, como decía, el análisis y la descripción del sentido individual de la vida humana en cuanto “existe”. Sostiene que el existente humano piensa, actúa, se refiere y relaciona consigo mismo, con su propia trascendencia, con sus contradicciones y sus angustias. Así, al revisar el trabajo filosófico de Beauvoir, notaremos que el acento está mucho más desarrollado que en Arendt. La filósofa alemana nunca se denominó a sí misma como “existencialista”, es una categoría en la que nosotros la insertamos a sabiendas de sus planteamientos teóricos -este no es el caso la filósofa francesa- mas, de cualquier manera podemos encontrar extractos en el trabajo arendtiano que nos darán la razón a la hora de relacionarla con el existencialismo, así podemos ver en el siguiente extracto: “El hombre, el fabricante del artificio humano, de su propio mundo, es realmente un dueño y señor, no solo porque se ha impuesto como el amo de toda la naturaleza, sino también porque es dueño de sí mismo y de sus actos”⁴⁵. En ambas autoras el trascender, el actuar insertando nuevas cosas al mundo, será de vital importancia, así lo retrata Beauvoir en

⁴⁵ Arendt, Hannah. *De la historia a la acción*. Traducción Fina Birulés. Barcelona, Ediciones Paidós, 1995.

su obra “Para qué la acción”, donde sienta las bases de lo que será su teoría política: “Somos libres de trascender toda trascendencia, podemos siempre escapar hacia un “más allá”, pero aun ese más allá está en alguna parte, en el seno de nuestra condición humana”⁴⁶, de la misma forma, en su filosofía de la “vita activa”, Arendt, pone especial énfasis en el hombre como sometido a actividades intrínsecas a su condición de “ser humano”, pues los existencialistas, y como bien ella remarca, hacen explícitamente la distinción entre naturaleza humana y condición humana, siendo la última su materia de estudio, en tanto sujeto *existente*. En un ensayo escrito en 1946 para la *Partisan Review*, Arendt plantea y posteriormente responde la pregunta de su título: “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, aclara su convicción absoluta respecto de que la tradición que comenzó a su juicio con Kierkegaard y Schelling, y que culminó con sus maestros de los años veinte (Heidegger, Jaspers, Husserl), es *la filosofía de la era moderna*. Aún cuando, hayamos expuesto ciertas someras similitudes entre ambos pensamientos, la alemana deja en claro en el mismo artículo que los existencialistas franceses quedarán absolutamente fuera de esta valoración, - aun cuando sabemos llegará posteriormente a encontrar muchos motivos para interesarse por Merleau-Ponty – y esto no menospreciándolos directamente, sino simplemente excluyéndolos en particular de tal artículo. ¿Qué la lleva en ese momento a excluir a los movimientos parisienses? Podemos encontrar atisbos quizá en su desagrado respecto de los movimientos hegeliano-marxistas - que bien sabemos Beauvoir remite constantemente en sus textos como lo hizo también su compañero de movimiento y figura emblemática del existencialismo galo, Jean Paul Sartre – y consecuentemente, su no menor resistencia al racionalismo. Su énfasis lo pondrá en el papel de los hechos por sobre la contemplación pura, su insistencia en que la filosofía debe trascender el historicismo, cuestiones que constituirán su idea de una teoría política, ¿no nos resuenan estos puntos luego de la lectura beauvariana, a excepción claro de la temática Hegel- Marx, como en consonancia con el planteamiento francés? Quizá, un buen ejemplo es un escrito

⁴⁶ Beauvoir, Simone de. *Para qué la acción*. Traducción de Juan José Sebreli. Buenos Aires, Ediciones siglo XX, 1965. Pág. 128

publicado por la autora alemana en el mismo año (1946), en la revista *The Nation*, donde dedica un especial artículo al “existencialismo francés”, modo como lo titula, donde encontramos, al leer entre líneas una actitud un tanto sarcástica al referirse a sus integrantes y el cómo sobrellevan el movimiento “*Libros acerca de problemas filosóficos que, sin ensalzar un credo barato ni ofrecer panaceas, sino al contrario, requiriendo un verdadero ejercicio de pensamiento, se venden como historias de detectives*”⁴⁷, la anterior cita nos debiera incitar a pensar que el asunto, más allá de problemas teóricos de fondo, responde a una disparidad de forma.

Es el existencialismo un primer punto a considerar en este camino. Muy ligado a él, encontramos sin duda el concepto de “acción”.

Al avocarnos a la tarea de confrontar a Simone de Beauvoir y Hannah Arendt, nos encontramos con dos mujeres, pensadoras, contestatarias. Ambas abanderadas con sectores disminuidos por la sociedad, lucharon la mayor parte de su vida por poseer en el difícil campo de la intelectualidad sus taxativas posturas. En el caso de Beauvoir la mujer, en el caso de Arendt los judíos. Tanto la una como la otra, representan figuras de un movimiento filosófico, que si bien no tuvo un desarrollo lo suficientemente homogéneo, inundó a quienes se sumaron a sus filas un interés particular por la existencia, hablamos por cierto del *Existencialismo*.

Beauvoir, como francesa, formó parte de un ala del existencialismo denominado por sus promotores como *ateo*, y que creía firmemente en la libre capacidad de elección y consecuente responsabilidad de los sujetos, liberados éstos de cualquier constrictión de orden divino. Arendt, por su lado, no formó parte de un movimiento tan fuertemente organizado como el francés, mas, sabemos que se vio influenciada por la filosofía existencial de sus maestros Martin Heidegger y Karl Jaspers.

⁴⁷ Extracto del artículo aparecido en la revista norteamericana *The Nation*, 162. El 23 de febrero de 1946. Traducción de Agustín Serrano de Haro.

Ahora bien, como ya se atisbaba en la introducción a este trabajo investigativo, el objetivo principal es confrontar el concepto de Libertad que ambas autoras expusieron en sus trabajos bibliográficos, y exponerlos en sus similitudes y diferencias sustanciales.

La filosofía arendtiana es, sin duda, una filosofía de la exterioridad; del aparecer de los hombres en sus similitudes y diferencias, esto es, insertos en la pluralidad. En este contexto, la Libertad que Arendt nos presentará será una Libertad como pura exterioridad. Beauvoir, por su parte, nos hablará de una existencia que nacerá de un cógito, de una conciencia, para luego volcarse al mundo, al encuentro con la existencia; así, su idea de Libertad será tal que nacerá de un yo interior, estamos aquí frente a una subjetividad libre. Ahora, para generar la acción, esta subjetividad deberá arrancarse de sí y volcar su practicidad al mundo, con Beauvoir se nos presenta lo que evidentemente es una filosofía de la interioridad subjetiva del individuo, que se despoja de su cógito, para dar paso hacia la exterioridad, los otros.

Las categorías de interioridad-exterioridad que cada una de las autoras ubicará como punto inicial, será el punto de divergencia principal entre las mismas. A pesar de esta crucial diferencia, ambas concordarán en que la Libertad se encuentra, inevitablemente, en estrecha relación con la acción; luego, ambas negarán lo que Beauvoir llamará “la pura ataraxia”⁴⁸, la quietud, cada autora desestimarán al movimiento estoico, por promover la quietud, la calma, frente a la acción libre.

Para Simone de Beauvoir, actuar modifica la estructura del mundo. La condición indispensable y primera de todo acto será aquí la libertad del pensamiento, configurará este su punto de partida absoluto. La conciencia libre se proyecta hacia algo que no-es, dando lugar a la existencia del sujeto, momento en que éste, en lenguaje sartreano, pasa del ser, a la carencia del mismo. Para Arendt, tenemos que no es la libertad la condición

⁴⁸ De Beauvoir, Simone. *¿Para qué la acción?*. Traducción de Juan José Sebrelli; Buenos Aires, Ediciones siglo XX, 1965. p. 26

primera del ser humano, mas, sí constituye la más alta expresión de humanidad, la libertad da paso a una especie de espontaneidad, que posibilita ulteriormente el trato con el otro, esto abre a la pluralidad. En ambas autoras, actuar es una manifestación de la libertad, sin embargo, mientras en Beauvoir la acción libre puede, y de hecho nace, de una realización solitaria, en Arendt solo se manifiesta en la esfera pública, bajo el prisma de la pluralidad de los sujetos.

Respecto a la existencia de móviles, motivos y fines, en Beauvoir toda acción es intencional, como proyecto consciente de la libre consciencia, lo que hace es reconocer una falta objetiva, como es el caso del no sometimiento de la mujer, esto motivará la captación de una posibilidad no realizada. En Arendt por el contrario, la acción es por completo impredecible, no existen fines ni motivaciones, la motivación constriñe y por tanto anula la libertad. Beauvoir en este aspecto no es completamente taxativa, específicamente respecto a la predecibilidad, establece que, el que la acción sea intencional no implica que deba anticipar todas las consecuencias del *acto planificado*, en su sistema parece suficiente que el resultado se adecue a la intención original.

Como mencionaba anteriormente, en Beauvoir, para que la acción se lleve a efecto, ha debido la conciencia libre, captar una falta, la manera en que esto se produce es retirándose del ámbito pleno del ser, incursionando en su nihilización, esto llevará necesariamente a la existencia. Existir es, aventurarse en el terreno del no-ser. Retirarse del mundo implica en este sentido: tomar distancia de la situación que se desea cambiar, en el caso de Beauvoir, la condición sometida de la mujer, realizar la nihilización, esto es: poner un estado de cosas ideal como pura nada presente, esto sería, la liberación de la mujer respecto de un sistema patriarcal que la califica como lo in esencial; y por último, trascender la situación “actual”, negándola respecto del estado de cosas ideal antes establecido. La esencia de este actuar es la libertad constitutiva e irrenunciable de la subjetividad del yo, la conciencia libre. La libertad para los existencialistas ateos, por tanto para Beauvoir, es un punto de partida absoluto, una pura espontaneidad sin causa,

mediante esta libertad, que posibilita la elección, el ser humano *se hace*, se trasciende o lo que es lo mismo, se crea, en vez de *ser*, simplemente. El sujeto, solo escapando de su interioridad, nihilizándola, puede adquirir la posibilidad de actuar en el mundo.

Según Beauvoir actuamos pues somos libres, por tanto, al ser la libertad esencial al hombre, estamos, como seres libres, condenados a actuar, de buena o mala fe. En el caso de Arendt, es en la acción que se manifiesta en la polis, a través de la cual se muestra la Libertad. Bajo este prisma, la libertad no representa, como en Beauvoir, la condición primera del ser humano, más sí constituye su más alto grado. Para Beauvoir, la libertad ontológica nos constituye de tal manera que no necesita más de nadie para realizarse, la conciencia libre, es libre en la soledad de la subjetividad interior. Aun así, debemos establecer el hecho de que al tornarse la libertad practicidad, acción, los otros se tornan absolutamente indispensables. Para Arendt, la Libertad, como espontaneidad, y capacidad de comenzar algo nuevo, también tiene un carácter ontológico, mas, de nada sirve si no se manifiesta en la esfera pública. El fundamento de la Libertad para la filósofa alemana de ningún modo se muestra en el reino del pensamiento. En Arendt existen dos niveles, el ámbito interno del yo donde se produce el diálogo del sí mismo, consigo mismo, y el nivel de aparición, el *aparecer*, y por tanto aquello que tiene realidad en la teoría política arendtiana, se da única y exclusivamente en la esfera de lo público político. Tenemos entonces que, la Libertad, expresada aquí como pura exterioridad, no se mostrará jamás en el diálogo interno del yo. Esta idea es crucial para entender el concepto que Arendt nos pretende transmitir, puesto que, al contrario de lo que nos expone Beauvoir, donde nos encontramos con una conciencia libre, una libertad que justamente nace en el reino del pensamiento, para Arendt solo se es libre cuando se actúa en el ámbito de lo público privado, precisamente fuera de él.

Pues bien, siguiendo en la tónica de las diferencias, uno de los principales puntos de divergencia entre ambas autoras tiene que ver con lo que la tradición de la filosofía ha denominado el *fenómeno de la voluntad*. Como mencionaba, la Libertad en

Hannah Arendt es únicamente una libertad política. Lo que para Beauvoir es libertad interior, para la pensadora alemana es pura voluntad. Su filosofía es una filosofía de la exterioridad. Por el contrario, Beauvoir nos enfrenta a la exposición de una filosofía de la interioridad del cógito, pero que se vuelca hacia el mundo para afirmar su existencia. Ahora, es preciso ahondar más en este asunto. Arendt no desliga completamente voluntad de libertad, la clave está en que, mientras Beauvoir las identifica directamente, es decir la libertad nace desde la interioridad, y ella misma se vuelca hacia el exterior para volverse práctica, en Arendt, toda interioridad no sale de la denominación de pura voluntad. La voluntad no es Libertad, solo posee la función de llevar a práctica, es el motor que culmina en la acción libre, pero no es la acción libre. El *liberum arbitrium*, - otro modo de enunciar la voluntad-, decide a través de motivos y móviles, tal es el modo en que sucede en Beauvoir, donde el motivo de la acción libre es un proyecto esencial que decidí y que me pertenece. En Arendt, en cambio, la Libertad política es aquella que da existencia a aquello que no existía, funciona a través de *principios*, es una creación que debe estar libre de motivaciones; para Beauvoir la presencia de fin, aunque ambigua, es más precisa. Actuar libremente es modificar la figura del mundo, cuestión que se perfila de antemano como una motivación, ahora, esta modificación se articula disponiendo de medios con vistas a un fin, los medios pueden incluso ser otros hombres y el fin, llevar a cabo mi proyecto esencial, “hay que sacrificar, evidentemente, a aquel que es un enemigo del hombre; mas ocurre que, para conquistar la libertad de todos, uno se encuentra forzado a tratar a ciertos hombres como cosas”⁴⁹, un ejemplo claro de esto para Simone será para con el “opresor”.

Tanto en Arendt como en Beauvoir, debemos reconocer una evidente cercanía entre *acción* y *responsabilidad*. En este sentido, la irreversibilidad de la acción es la causa. Todo acto que acometamos en el mundo es irreversible, una vez acometido no se puede volver atrás. Luego, ambas posiciones pregonan el que debemos hacernos cargo

⁴⁹ De Beauvoir, Simone. “Por una moral de la ambigüedad”, traducción F.J. Solero. 1947, Editorial Schapire, Buenos Aires, Argentina. p. 94

de las consecuencias que nuestro actuar provocará en el mundo, y en la relación a los otros. Siguiendo la línea, ambas posturas, de corte existencialista, afirman que, la Libertad, tal como los valores o la moral, surgen en la tierra con la aparición del hombre, nunca antes. Ahora, en Beauvoir la Libertad aparece cuando el hombre está posibilitado de pensamiento, solo necesita poseer una interioridad pura para ser libre; mientras que para Arendt, la Libertad no aparecerá sino hasta que se haya establecido un ámbito público-político que la albergue, solo se manifestará en el mundo de la aparición, de la pluralidad. Para Beauvoir si se pudiera hablar de una condición de lo humano, esta podría ser la Libertad. Para los existencialistas franceses, la Libertad nace de nuestra más profunda interioridad, y se manifiesta en todos los ámbitos de la existencia, en lo privado como en lo público, sustentándole y consolidándole, sin depender de la presencia de los demás, estos serán indispensables solo a la hora de actuar en un mundo, mas la Libertad como libertad propiamente tal, nace en el aislamiento de la interioridad pura.

VI. Conclusión

La acción es el desplazamiento fundamental que atraviesa la teoría política de las autoras en cuestión. La acción es el eje transversal de la política, sin ésta no habría trascendencia. Arendt es en alguna medida más específica al distinguir radicalmente dos modos de vida. Nos dice la autora que, a la hora de preguntarnos en qué consiste una vida activa, o qué hacemos cuando actuamos, suponemos tácitamente la necesidad de tener a la vista la diferencia entre una *vita activa* y una *vita contemplativa*, ésta última ha tenido según nuestra autora históricamente un lugar privilegiado, aun tomando en cuenta que un hombre puede perfectamente pasar su vida sin abandonarse jamás a la contemplación. No así la vida activa, esta es una cuestión de la que ningún hombre puede escapar totalmente. Beauvoir genera sonidos consonantes en este sentido en su texto "*Para qué la acción*" (1944), al determinar que encontrar en el mundo de las apariencias un "cierto" carácter divino de las cosas es imposible, pues toda decisión que en este mundo tomemos será inevitablemente en nombre de un bien humano, de momento en que un bien es puesto en la tierra carece ya, dice a la autora, de cualquier determinación de índole metafísico, "*Jamás veré trazado sobre la tierra un signo celeste; si está trazado, es terrestre*".⁵⁰ La anterior cita está englobada en el marco de la crítica al cristianismo que se expuso a lo largo de este trabajo, que pretenden asegurar que la acción deviene de la voluntad divina, cuestión que niega rotundamente. En este punto encontramos nuevamente concordancia. Arendt, crítica de igual manera, y continuando con la temática de la contemplación, al cristianismo, que, con su creencia en un "más allá", afirma tácitamente que los goces máximos se anuncian en las delicias de la contemplación, y por tanto confiere sanción religiosa al envilecimiento de la vida activa, y por tanto de la acción propiamente tal.

⁵⁰ De Beauvoir, Simone. *¿Para qué la acción?* Traducción de Juan José Sebrelí; Buenos Aires, Ediciones siglo XX, 1965. Pág. 46.

Yendo específicamente al punto en cuestión, y comparando particularmente los textos “La Condición Humana” y “Para qué la acción”, veremos cómo los conceptos propiamente de *acción* en la autora alemana, versus el concepto de *proyecto* en Beauvoir, funcionan como símiles a la hora de analizarlos. La *acción*, para Arendt, es aquella que permite a los sujetos insertarse en el mundo humano, es “*generación, puesta de algo nuevo en el mundo*”.⁵¹ En esta línea Beauvoir nos dice que el ser humano no es pasividad, el sujeto es un ser de acción, y la manera que tiene de hacerlo es lanzando al mundo su *proyecto*. Los sujetos vinieron al mundo a imponer la novedad, no a llenar vacíos.

Ahora bien, las propuestas concuerdan no solo en su lanzamiento inicial al figurarlas como inicio, determinado por cierto, sino también en la caracterización de lo que implica el futuro de esta puesta de algo nuevo en el mundo, las autoras coinciden al afirmar la imprevisibilidad de la acción y el proyecto, Arendt nos dice: “*La acción, a pesar de que puede tener un comienzo definido, nunca tiene, como veremos, un fin predecible*”; y en concordancia con esto Simone aduce al establecer una analogía entre el lanzamiento del proyecto y la mecánica ondulatoria: “*una experiencia puede definir una onda de propagación pero no permite prever la experiencia ulterior que lanzará en el mundo nuevos datos a partir de los cuales habrá que reconstituir la onda de nuevo. El acto no se detiene en el momento que lo cumplimos, se nos escapa hacia el porvenir*”, así, como tales, ambos son irreversibles.

La libertad, siguiendo el hilo de lo anterior, es componente inherente a la existencia, es la que le da al ser humano la capacidad de elegir, y por lo tanto, la que lo hace responsable de su existencia y de su construcción como sujeto. Por su parte, la pensadora alemana postula que la libertad como fenómeno relacionado con la política no se relaciona con la voluntad, mas, en esencia la idea es la misma: “la libertad [es] dar

⁵¹ Arendt, Hannah. *La Condición Humana*. Traducción Ramón Gil, Novales; Paidós, Buenos Aires, 2008. Pág. 201

existencia a algo que no existía antes”, o en nomenclatura sartreana, “hacer ser la carencia de ser”, el hombre se hace a sí mismo mediante su libertad.

Aún cuando determinadas por culturas, formas de escritura, y movimientos distintos, Simone de Beauvoir y Hannah Arendt son dos mujeres modernas, poseedoras de una convicción y talante que les ha valido un lugar importante en el planteamiento intelectual del siglo pasado, y a las que vale la pena seguir investigando, y por qué no, continuar estableciendo lazos que potencien un pensamiento poco estudiado, y lo bastante constructivo como para mantenerse en la oscuridad.

VII. Bibliografía

a) Principal

Entorno a Hannah Arendt:

- Arendt, Hannah. *La Condición Humana*. Traducción de Ramón Gil Novales. Paidós, Barcelona, 2008
- Arendt, Hannah. *La vida del espíritu*. Traducción Carmen Corral. Buenos Aires, Ediciones Paidós, 2002
- Arendt, Hannah. *De la historia a la acción*. Traducción Fina Birulés. Barcelona, Ediciones Paidós, 1995.
- Arendt, Hannah. *Entre el pasado y el futuro*. Traducción de Ana Poljak. Barcelona, Ediciones Península, 1996.
- Arendt, Hannah. *Ensayos de comprensión 1930-1954*, escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt. Traducción de Agustín Serrano de Haro. Buenos Aires, Caparrós Editores, 2005.

Entorno a Simone de Beauvoir:

- Beauvoir, Simone de. *Para qué la acción*. Traducción de Juan José Sebreli. Buenos Aires, Ediciones siglo XX, 1965.
- Beauvoir, Simone de. *El existencialismo y la sabiduría popular*. Traducción de Juan José Sebreli. Buenos Aires, Ediciones siglo XX, 1989.
- Beauvoir, Simone de. *Para una moral de la ambigüedad*. Traducción de F. J. Solero. Buenos Aires, Editorial Schapire, 1956.

b) Secundaria

- Kristeva, Julia. *El genio femenino: Hannah Arendt*. Tomo 1. Traducción Jorge Piatigorsky. Buenos Aires, Editorial Paidós, 2003.
- Birulés, Fina – Benhabib, Seyla (compiladoras). *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*. Traducción Xavier Calvo, Martha Hernández. Barcelona, Editorial Gedisa, 2000.
- Arendt, Hannah – Heidegger, Martin. *Correspondencia 1925-1975*. Edición de Ursula Ludz. Traducción de Adan Kovacsics. Editorial Herder. Barcelona, 2000.