

Libertad, natalidad y pluralidad en la comprensión de la acción por Hannah Arendt

Freedom, Natality, and Plurality in Hannah Arendt's Understanding of Action

Adriano Correia

Universidad Federal de Goiás

Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico

Cómo citar este artículo:

Correia, Adriano (2025). Libertad, natalidad y pluralidad en la comprensión de la acción en Hannah Arendt. *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*, vol. 4, n° 4, 51-65. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/pescadoradepelras/index>

RESUMEN

En este artículo examino la conexión que Hannah Arendt establece entre nacimiento, libertad y pluralidad en su concepción de la acción política. Arendt insiste en que la libertad sólo es posible en condiciones de no-soberanía y ello porque la propia pluralidad humana, condición previa y razón de ser de la política, se ve amenazada por el predominio de una única perspectiva y una única fuerza. La libertad que corresponde a la pluralidad sólo puede ser no soberana, por lo que las fragilidades de la acción, como la imprevisibilidad, la irreversibilidad, la ilimitación y la ambigüedad, no son defectos que puedan explicarse por el precario desarrollo de la sabiduría política, sino algo constitutivo de la vida política.

PALABRAS CLAVE: libertad, natalidad, pluralidad, acción, Hannah Arendt

ABSTRACT

In this paper I examine the connection that Hannah Arendt makes between natality, freedom and plurality in her conception of political action. Arendt insists that freedom is only possible under conditions of non-sovereignty and this is because human plurality itself, the precondition and *raison d'être* of politics, is threatened by the predominance of a single perspective and a single force. The freedom that corresponds to plurality can only be non-

sovereign, so that the frailties of action, such as unpredictability, irreversibility, limitlessness and ambiguity are not defects that can be explained by the precarious development of political wisdom, but something that is constitutive of political life.

KEYWORDS: freedom, natality, plurality, action, Hannah Arendt

Dos bellos movimientos de la obra de Hannah Arendt, cruciales y estrechamente conectados, se articulan en su nivel más profundo mediante una referencia al comienzo de la cuarta Bucólica, el poema de Virgilio en el que se refiere a un “gran ciclo de épocas que está naciendo de nuevo” (*magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*), en relación con el nacimiento de un niño. En *Sobre la revolución* (1963), al reflexionar sobre el asombro de los revolucionarios estadounidenses por haber iniciado y fundado una nueva historia nacional, en lugar de refundar algo, Arendt observó que se dieron cuenta de los riesgos y posibilidades de sus iniciativas al cambiar el *magnus ordo saeculorum* de Virgilio por un nuevo orden de los siglos – el *novus ordo saeculorum*, que no indicaba la fundación de “Roma otra vez”, sino de una “nueva Roma” (Arendt, 2006a, p. 292).

La relación entre nacimiento, inicio, libertad, fundación y la perplejidad ante la arbitrariedad de todo inicio es retomada por Arendt en *La vida del espíritu* ([1978] 2002), en la última sección del volumen sobre “La voluntad”, titulada precisamente “El abismo de la libertad y el *novus ordo saeculorum*”. Arendt observó que los “individuos de acción”, que se transformaron progresivamente en “individuos de la revolución”, por el transcurso de los acontecimientos revolucionarios y a contrapelo de sus propósitos originales, tan pronto como se dieron cuenta de que ya no se esforzaban “para reformar y restaurar el cuerpo político en su inicial integridad” (Arendt, 2002, p. 440), sino de que estaban iniciando algo sin precedentes, recurrieron al repertorio de experiencias de los antiguos en busca de ayuda para afrontar el problema

de la arbitrariedad de todo comienzo. Encontraron dos leyendas de fundación: la hebrea, en la que las perplejidades con el comienzo absoluto se resuelven con la imagen de un Dios creador y legislador que está fuera del tiempo, en la “absoluta temporalidad” que es la eternidad; y la romana, traducida por Virgilio, en su comprensión de Roma como comunidad política que siempre está actualizando y aumentando el ímpetu originario de su fundación (que a su vez se remonta a Troya), en la que cada aparente ruptura es colmada con el restablecimiento del vínculo con el pasado.

Los revolucionarios podrían haber vuelto a los griegos y a su conciencia del carácter totalmente artificial de las leyes y pactos que preservan la comunidad política, pero, desde su perplejidad, buscaban algo más estable que la *polis* griega, que exigía una actualización permanente de los vínculos en la participación política efectiva de los ciudadanos. Es como si, por la perplejidad ante el nuevo comienzo y su deseo de estabilidad, fuera más factible adaptar a Virgilio y hablar de un *novus ordo saeculorum*. La necesidad de adaptar a Virgilio acabó indicando no tanto la posibilidad de vincularse directamente a la experiencia de los antiguos, sino más bien la necesidad de soportar la responsabilidad por la libertad y por la fundación.

Para Arendt, “el legendario hiato entre un ya-no y un todavía-no indicaba claramente que la libertad no podía ser el resultado automático de la liberación, es decir, que el final de lo viejo no es necesariamente el principio de lo nuevo; que la idea de un *continuum* temporal todopoderoso es una ilusión” (Arendt, 2002, p. 438); o, más aún, que cuando la acción rompe el continuo del tiempo,

cuando la cadena causal se quiebra –lo cual ocurre una vez conseguida la liberación, porque la liberación, a pesar de poder ser la *conditio sine qua non* de la libertad, nunca es la *conditio per quam* que causa la libertad– no queda nada donde el “iniciador” pueda sostenerse. (Arendt, 2002, p. 441)

“Ya no, todavía no” es precisamente el título de la reseña que Arendt escribió en 1946 sobre *La muerte de Virgilio*, de su amigo Hermann Broch, de

Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos, vol. 4, n° 4 (agosto 2025)

la que parece extraer estas intuiciones sobre Virgilio. Arendt comienza el texto de la siguiente manera:

En una ocasión observó Hume que toda la civilización humana depende del hecho de que “una generación no salga de repente del escenario y la siguiente la suceda con éxito, como ocurre con los gusanos de seda y las mariposas”. En algunas encrucijadas de la Historia, a ciertas profundidades de crisis, un destino similar al de los gusanos de seda y las mariposas puede, sin embargo, ser propicio a una generación de hombres. Pues el declinar de lo antiguo y el nacimiento de lo nuevo no es necesariamente una cuestión de continuidad; entre las generaciones, entre quienes por una u otra razón aún pertenecen a lo antiguo y quienes en su propia piel sienten llegar la catástrofe o han crecido ya con ella, la cadena está rota y un “espacio vacío” emerge, una suerte de tierra de nadie en términos históricos, que sólo puede describirse con las palabras “ya no y todavía no”. (Arendt, 2005, p. 197)

Según Arendt, los agentes revolucionarios, “al leer la cuarta Égloga de Virgilio, podían haber entrevisto que existe una solución para las confusiones del origen que no requiere ningún absoluto para romper el círculo vicioso en el que todas las cosas originarias parecen quedar atrapadas” (Arendt, 2006a, p. 293). Los revolucionarios solo pudieron fundar una nueva comunidad política cuando se dieron cuenta de la originalidad de su empresa, llevada a cabo

por hombres que obraban de común acuerdo y con la fortaleza que se derivaba de las promesas mutuas. El principio que se abrió paso durante los fatídicos años en que se establecieron las fundaciones –no por la fuerza de un arquitecto sino gracias al poder combinado de muchos– fue el principio combinado de la promesa mutua y la deliberación en común. (Arendt, 2006a, p. 295)

Descubrieron que el problema de encontrar un absoluto para legitimar los cimientos era más bien un falso problema, ya que la política es siempre relativa. También se dieron cuenta de que la permanencia de las instituciones políticas “depende de los hombres de acción; su conservación se consigue por los mismos medios que les dieran origen” (Arendt, 1996a, pp. 165-166).

Arendt insistió en dudar del significado religioso de la cuarta Égloga y de la idea de que el niño allí anunciado sería una especie de salvador trascendente, ahistórico y supraterrrenal. Más bien, dice,

Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos, vol. 4, n° 4 (agosto 2025)

El poema es, sin duda, un himno a la natividad, una canción en honor del nacimiento de un niño y el anuncio de una generación nueva, una *nova progenies*; pero, lejos de ser la predicción de la venida de un niño y salvador divino, es, por el contrario, la afirmación de la divinidad del nacimiento en cuanto tal, de que la salvación potencial del mundo reside en el hecho de que la especie humana se regenera constante y eternamente. (Arendt, 2006a, p. 291)

Entre los romanos, religioso era el carácter sagrado de la fundación, que derivaba su poder coercitivo de este vínculo recurrente que formaba “el contenido hondamente político de la religión romana” (Arendt, 1996b, p. 132). Para Arendt, se trataba más de encontrar los elementos políticos de las experiencias religiosas, como el perdón, que de sondear cualquier fundamentación religiosa de la política. También por eso vuelve a Agustín desde Virgilio.

Tanto en *Sobre la revolución* como en *La vida del espíritu*, tras explorar detenidamente el significado del poema de Virgilio, Arendt señala que el vínculo indicado por éste entre nacimiento y inicio o reinicio corresponde a la formulación conceptual y cristianizada concebida posteriormente por Agustín: *Initium ut esset, creatus est homo*. Se trata de indicar que “el propósito de la creación del ser humano era hacer posible un *comienzo*” (Arendt, 2002, p. 450; énfasis añadido) y que, más específicamente, los seres humanos son capaces de fundar nuevas comunidades,

están preparados para la tarea paradójica de producir un nuevo origen porque ellos mismos son orígenes nuevos y, de ahí, iniciadores, que la auténtica capacidad para el origen está contenida en la natividad, en el hecho de que los seres humanos aparecen en el mundo en virtud del nacimiento. (Arendt, 2006a, p. 291)

Arendt había concluido la primera edición de *Los orígenes del totalitarismo*, en 1951, con la melancólica constatación de que la posibilidad de que se repitan eventos como el totalitarismo es siempre mucho mayor que la de su surgimiento original, y que estos sobreviven como una advertencia, pero también como una atracción. Sin embargo, en la segunda edición, publicada en el mismo año que la edición original de *La condición humana*,

en 1958, y también en la tercera y definitiva edición, ella optó por concluir el libro con el texto “Ideología y terror: una nueva forma de gobierno”, cuyo final señala, en referencia a la sentencia de Agustín, que

el comienzo, antes de convertirse en un acontecimiento histórico, es la suprema capacidad del ser humano; políticamente, se identifica con la libertad del ser humano. *Initium ut esset homo creatus est* (“para que un comienzo se hiciera fue creado el ser humano”), dice Agustín. Este comienzo es garantizado por cada nuevo nacimiento; este comienzo lo constituye, desde luego, cada ser humano. (Arendt, 2014, p. 640)

En *La condición humana*, Arendt reitera que “el principio de la libertad se creó al crearse al hombre, no antes”, y el propio impulso a la acción procede de nuestro nacimiento y es una especie de respuesta a él, “un segundo nacimiento, en el que confirmamos y asumimos el hecho simple de nuestra aparición física original” (Arendt, 2009, p. 201). Al analizar la actividad de la acción en *La condición humana*, Hannah Arendt destacó algunos de los rasgos fundamentales que la singularizan en relación con otras actividades humanas, como el trabajo y la fabricación: actuar es iniciar algo nuevo, reafirmar la natalidad y la singularidad del agente, desencadenar una nueva serie de eventos en una trama de relaciones humanas; es revelarse, hacer visible la identidad distinta del agente (su *quién*), afirmar la pluralidad del mundo común; es experimentar, al mismo tiempo, la libertad y la no-soberanía en las infortunas de la acción (ilimitabilidad, ambigüedad, irreversibilidad e imprevisibilidad), las cuales son redimidas, en la medida de lo humano, en el propio ámbito de la acción.

Las acciones son imprevisibles precisamente porque quienes actúan, al hacerlo en una trama de relaciones en la que también actúan otros agentes, tienen el desarrollo de su acción inicial indeterminado por la incidencia de las acciones de todos los demás directamente implicados. De hecho, la imprevisibilidad tiene una doble naturaleza:

surge simultáneamente de la “oscuridad del corazón humano”, o sea, de la básica desconfianza de los hombres que nunca pueden garantizar hoy quiénes serán mañana, y de la imposibilidad de pronosticar las

consecuencias de un acto en una comunidad de iguales en la que todo el mundo tiene la misma capacidad para actuar. (Arendt, 2009, p. 263)

Además, la trama de sus propios motivos e intenciones no le resulta del todo transparente, sino que se revela con mayor claridad en sus acciones a sus espectadores.

La acción y el discurso tienen lugar en un mundo objetivo constituido por el dominio público, que es el espacio-entre los seres humanos (la esfera pública, la constitución, las instituciones políticas, etc.), pero también tienen lugar en un espacio-entre intersubjetivo, preinstitucional, conformado por la trama de relaciones humanas, tejida por los actos y las palabras de cada agente. Esta trama constituye el ámbito de los asuntos humanos y está atravesada por una notable indeterminación, en la medida en que articula las iniciativas de agentes espontáneos y, al mismo tiempo, revela el “quién” de cada agente, la historia de vida que puede ser narrada a partir de sus iniciativas y sufrimientos. Así,

el motivo de que no podamos vaticinar con seguridad el resultado y fin de una acción es simplemente que la acción carece de fin. El proceso de un acto puede literalmente perdurar a través del tiempo hasta que la humanidad acabe. (Arendt, 2009, p. 253)

La revelación del “quien” mediante el discurso, y el establecimiento de un nuevo comienzo a través de la acción, cae siempre dentro de la ya existente trama donde pueden sentirse sus inmediatas consecuencias. Juntos inician un nuevo proceso que al final emerge como la única historia de la vida del recién llegado, que sólo afecta a las historias vitales de quienes entran en contacto con él. Debido a esta ya existente trama de relaciones humanas, con sus innumerables y conflictivas voluntades e intenciones, la acción siempre realiza su propósito; pero también se debe a este medio, en el que sólo la acción es real, el hecho de que “produce” historias con o sin intención de manera tan natural como la fabricación produce cosas tangibles. (Arendt, 2009, pp. 207-208)

La iniciativa de cada agente se ve reforzada y también desviada por otras iniciativas que componen esta trama, de modo que aunque el agente sea el iniciador, nunca es el autor de todo el proceso que su acción desencadena:

Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos, vol. 4, n° 4 (agosto 2025)

las historias, resultados de la acción y el discurso, revelan un agente, pero este agente no es autor o productor. Alguien la comenzó y es su protagonista en el doble sentido de la palabra, o sea, su actor y paciente, pero nadie es su autor. (Arendt, 2009, p. 208)

Al contrario de la actividad de la fabricación (*poiésis*), cuyos factores constitutivos y efectos pueden definirse de modo unívoco (desde el plan mental inicial hasta los medios, como los materiales y herramientas, hasta el producto final, cuya realización requiere la *techné* del experto), la acción se caracteriza por la ambigüedad. En efecto, como afirma Jacques Taminiaux (1997),

Su comienzo escapa a la univocidad porque se inscribe en una trama preexistente y heredada de interacciones e interlocuciones humanas. Su proceso también escapa a ella porque no puede dissociarse de una superposición indefinida de las distintas perspectivas, unas sobre otras. Su fin también se le escapa, porque esta misma superposición se renueva con la aparición de los recién llegados. El saber que requiere la acción no es la pericia, sino la disponibilidad para lo imprevisible y para lo desconocido. Como resultado del carácter definitivo de la actividad, el agente comprometido con la fabricación se sitúa en una posición de dominio, dominando la naturaleza que transforma y a aquellos subordinados suyos que tienen que obedecerle. En contraposición, como resultado de la ambigüedad de la acción, el individuo que actúa nunca se sitúa en una posición de dominio, sino que siempre es un paciente y un agente a la vez, un actor, nunca un autor. Frente a la previsibilidad de la fabricación, la imprevisibilidad de la acción conlleva una mezcla insuperable de conocimiento e imposibilidad de conocer. (p. 104)

La ambigüedad de los asuntos humanos y de la apariencia que constituye su realidad se ve mitigada en gran medida por el persistente intercambio de perspectivas en un espacio público.¹ La apariencia constituye la realidad en la medida en que es en un espacio común en el que actuamos y

¹ “La realidad de la esfera pública radica en la simultánea presencia de innumerables perspectivas y aspectos en los que se presenta el mundo común y para el que no cabe inventar medida o denominador común. Pues, si bien el mundo común es el lugar de reunión de todos, quienes están presentes ocupan diferentes posiciones en él, y el puesto de uno puede no coincidir más con el de otro que la posición de dos objetos (...). Sólo donde las cosas pueden verse por muchos en una variedad de aspectos y sin cambiar su identidad, de manera que quienes se agrupan a su alrededor sepan que ven lo mismo en total diversidad, sólo ahí aparece auténtica y verdaderamente la realidad mundana” (Arendt, 2009, p. 66).

hacemos resonar nuestras voces donde disipamos, al menos parcialmente, la pesadilla del solipsismo y podemos ampliar nuestra perspectiva. Esto sucede a través del intercambio discursivo con los demás y de la imaginación que nos permite visitar otras perspectivas, que pueden así ampliar mi capacidad de juzgar y experimentar la realidad del mundo.² Aunque ésta sea nuestra última instancia, ella nunca hace que el mundo, los acontecimientos o la identidad de alguien sean transparentes para el espectador, que, por grande que sea su imaginación y por amplia que sea su mentalidad, nunca salta fuera del juego del mundo, nunca emite juicios que no sean perspectivos. Solo en completa soledad puede el individuo en su introspección oscilar de la pesadilla de la irrealidad a la certeza dogmática de la posesión de la verdad —una de las formas más radicales de la moderna alienación del mundo: la huida “del mundo al sí-mismo (*self*)” (Arendt, 2009, p. 18).

La acción, al no poder darse en el aislamiento ni sin interacción, se despliega en dos momentos: “el comienzo, realizado por una sola persona, y la realización, a la cual muchos se asocian para ‘conducir’, ‘acabar’, llevar a cabo el emprendimiento” (Arendt, 2009, p. 234). Toda acción, cuyas consecuencias siempre recaen sobre otros agentes, tiende a la ilimitabilidad, es decir, a desencadenar procesos siempre nuevos. Esta ilimitabilidad es doble: concierne tanto a los desarrollos potencialmente irrestrictos de sus consecuencias en el futuro como a su tendencia a transgredir límites e ignorar fronteras en el presente, en la medida en que su productividad se manifiesta también en el establecimiento indefinido de relaciones. De hecho,

² “La presencia de otros que ven lo que vemos y oyen lo que oímos nos asegura de la realidad del mundo y de nosotros mismos” (Arendt, 2009, p. 60). Jacques Taminiaux observa que precisamente porque ser y aparecer coinciden “nada de lo que es, es decir, de lo que aparece, es estrictamente singular: en cambio, permanece ofrecido a la mirada de varios espectadores. Y esos espectadores en plural también se ofrecen como espectáculo: son al mismo tiempo percibidores y percibidos. *En lugar de estar en el mundo, son del mundo*. Su identidad es, por tanto, estrictamente relativa a una escena común ante la cual vienen a aparecer. Y como esta producción se ofrece a una pluralidad de perspectivas o puntos de vista, esa diferencia en los puntos de vista no es obstáculo para la identidad de los espectadores emergentes, sino que es constitutiva de ella” (Taminiaux, 1997, p. 127; énfasis en el original).

“el menor de los actos, en las circunstancias más limitadas, lleva en sí la ilimitabilidad, pues basta un acto y, a veces, una palabra para cambiar todo un conjunto” (Arendt, 2009, p. 236). También por esta razón, insiste Arendt, la sensibilidad política de los griegos hacia las potencialidades de la acción identificaba la desmesura (*hybris*) como el vicio político por excelencia y la moderación como una de sus más elevadas virtudes, al igual que el coraje.

La ilimitabilidad de la acción podría ser motivo de alegría irrefrenable para el agente que la desencadenó, si no fuera por las abrumadoras cargas de la irreversibilidad y la imprevisibilidad; sería solo razón de pesar y desesperación, si no fuera por los remedios del perdón y de la promesa. Sin embargo, estos remedios también son acciones, reacciones que no solo re-actúan, sino que actúan de nuevo y crean nuevas realidades, sobre las cuales recaen, de manera incómoda y en igual medida, los mismos infortunios de la acción para los cuales pretenden ser remedios. Precisamente debido a estos infortunios de la acción, la libertad humana, que engendra la trama de las relaciones humanas, se manifiesta en la capacidad en la que los seres humanos parecen ser menos libres, como si la libertad cesara precisamente en su realización en la acción. Los infortunios de la acción son las consecuencias de la no soberanía de los iniciadores sobre las consecuencias de las acciones, de la contingencia constitutiva de la pluralidad humana, pero también reverberan las consecuencias del carácter necesario de todo acontecimiento pasado, que sólo fue posible antes de que sucediera y es una puerta siempre abierta al resentimiento.

La libertad se experimenta en la acción, pero es también en la libertad, en una paradoja sólo aparente, donde se experimenta la no soberanía. La tradición del pensamiento político y filosófico ha tendido a identificar la libertad con el dominio y la soberanía, con el control sobre uno mismo, de modo que con el ocaso de la *polis* – y su relativamente exitosa pretensión de “hacer de lo extraordinario un caso corriente de la vida cotidiana”, por un

lado, y de “ofrecer un remedio para la futilidad de la acción y del discurso” (Arendt, 2009, p. 220), por otro – han florecido los intentos de remediar la fragilidad de la pluralidad y los infortunios de la acción refugiándose en una interioridad soberana.

Arendt reitera, por el contrario, que “*ser libre y actuar son la misma cosa*” (Arendt, 1996a, p. 165; énfasis en el original) y que la identificación de la libertad con la soberanía fue quizá la consecuencia política más perjudicial de la asimilación de la libertad al libre albedrío, que se produjo cuando los filósofos se interesaron por una libertad no experimentada en la pluralidad con los demás, sino en la relación con el yo. Lo mismo ocurre con la pretensión liberal de identificar la libertad con la ausencia de restricciones a la acción en la esfera privada y con su ingenuo optimismo sobre las posibilidades de calcular las consecuencias de la acción. De hecho, el coste de la soberanía es extraordinariamente elevado para la pluralidad, ya que sólo puede ser alcanzada por alguien mediante la violencia y el sometimiento de los demás afectados en una comunidad determinada, de modo que “*si los seres humanos quieren ser libres, deben renunciar precisamente a la soberanía*” (Arendt, 2009, p. 213; énfasis añadido).

La ausencia de límites y la imprevisibilidad se redimen en gran medida por la capacidad de los agentes para actuar de forma concertada constituyendo poder y estableciendo vínculos recíprocos mediante promesas. La acción iniciada por el agente solo puede llevarse a cabo en la trama de las relaciones humanas si el agente es capaz de persuadir a sus iguales para que tomen parte en su iniciativa y se comprometan con ella en el futuro. La capacidad de prometer “es la única alternativa a un dominio que confía en ser dueño de uno mismo y gobernar a los demás; corresponde exactamente a la existencia de una libertad que se concedió bajo la condición de no-soberanía” (Arendt, 2009, p. 263). Una comunidad política que abusa de esta posibilidad de la acción humana para controlar en gran medida el

futuro mediante la traducción progresiva de las leyes en normas – en lugar de establecer las estrictamente indispensables islas de fiabilidad en un océano de incertidumbre – acaba perdiendo su poder vinculante y poniendo en peligro la propia libertad de acción.

La no-soberanía en la trama de las relaciones humanas refleja esa oscuridad del corazón humano vinculada a la concepción de un yo que sólo se revela en la acción y en el discurso:

la inhabilidad del ser humano para confiar en sí mismo o para tener fe completa en sí mismo (que es la misma cosa) es el precio que los seres humanos pagan por la libertad; y la imposibilidad de seguir siendo dueños únicos de lo que hacen, de conocer sus consecuencias y confiar en el futuro es el precio que les exige la pluralidad y la realidad, por el júbilo de habitar junto con otros un mundo cuya realidad está garantizada para cada uno por la presencia de todos. (Arendt, 2009, p. 263)

En efecto,

si consideramos la libertad desde el punto de vista de la tradición, identificando la soberanía con la libertad, la simultánea presencia de la libertad y de la no-soberanía, de ser capaz de comenzar algo nuevo y no poder controlar o incluso predecir sus consecuencias, casi parece obligarnos a sacar la conclusión de que la existencia humana es absurda. (Arendt, 2009, p. 255)

Sin embargo, insiste Arendt, si consideramos la evidencia fenoménica de que la libertad es antagónica a la soberanía – que la libertad se realiza en la acción y depende de ella, que la acción se realiza en la pluralidad y depende de ella, y que la pluralidad impide la soberanía y la combate – debemos considerar, en cambio, que es lo trágico y no lo absurdo el rasgo distintivo de la existencia humana.

Es trágico el hecho de que los agentes

siempre han sabido que esto es imposible. Tienen plena conciencia de que quien actúa nunca sabe de todo lo que hace, que siempre se hace «culpable» de las consecuencias que jamás intentó o pronosticó, que por muy desastrosas e inesperadas que sean las consecuencias de su acto no puede deshacerlo, que el proceso que inicia nunca se consuma inequívocamente en un solo acto o acontecimiento, y que su significado

jamás se revela al agente, sino a la posterior mirada del historiador que no actúa. (Arendt, 2009, p. 253)

Esta concepción trágica no equivale a una estetización de la acción política, sino a la comprensión de que las fragilidades constitutivas de la acción provienen de la pluralidad humana y que son parte integrante de lo que es más valioso políticamente, como la conservación de la libertad y la transformación del mundo mediante la acción. Como bien observa Jacques Taminiaux,

la tragedia enseña que la fragilidad y la ambigüedad múltiple de la praxis prohíben a quienquiera situarse en una posición de dominio y nunca le permiten anticipar todo un proceso de acontecimientos y someter los emprendimientos interhumanos a las normas indiscutibles que prevalecen legítimamente en el reino de la *poiesis*. (Taminiaux, 1997, p. 106)

Por eso también la reconciliación trágica en el ámbito de la acción - mediante remedios como el perdón, la promesa, la actuación concertada y el intercambio público de perspectivas- asimila la tensión sin suprimirla, porque la tensión procede de la pluralidad, que es la condición indispensable de la acción, pero también su razón de ser (véase Arendt, 2009, p. 22). Estos remedios promueven la reconciliación con una historia que no es producida, sino tejida por acciones no soberanas que desencadenan eventos entrecruzados sin artífice. Sobre todo, como señala Arendt, se trata de captar lo que Sófocles revela por boca de Teseo, portavoz de Atenas, en *Edipo en Colono*, la tragedia de la reconciliación interior por excelencia, con la que Arendt concluye *Sobre la revolución*:

lo que hacía posible que los hombres corrientes, jóvenes y viejos, pudiesen soportar la carga de la vida: era la *polis*, el espacio donde se manifiestan los actos libres y las palabras del hombre, la que podía dar esplendor a la vida. (Arendt, 2006a, p. 388)

Al final de su vida, Arendt ponderó que el argumento relativo al vínculo entre nacimiento y comienzo, ya sea en Virgilio o en Agustín,

es hasta cierto punto opaco y que parece no decirnos más que *estamos condenados* a ser libres por el hecho de haber nacido, sin importar si

Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos, vol. 4, n° 4 (agosto 2025)

nos gusta la libertad o si abominamos de su arbitrariedad, si nos “complace” o si preferimos escapar a su espantosa responsabilidad adoptando alguna suerte de fatalismo. (Arendt, 2002, pp. 450-451; énfasis del original)

Para ella, solo la capacidad de juzgar puede disipar en cierta medida este impasse, y permitirnos no tomarnos la tarea de poner el mundo en orden como una maldición. La capacidad de juzgar, de comprender, sólo mejora si es cultivada, si se amplía a través de la imaginación, y la imaginación solo da lugar a una mentalidad ampliada si se alimenta con perspectivas cada vez más plurales. Tampoco aquí hay absolutos. Arendt sostiene que la razón de ser de la política es organizar “de antemano a los absolutamente diferentes de cara a una igualdad relativa y a diferencia de los relativamente diferentes” (Arendt, 2006b, p. 18, I, agosto de 1950 [21]). La acción está ontológicamente enraizada en la natalidad (véase Arendt, 2009, p. 266) y también lo está el juicio, la capacidad de asignar significado a un legado sin un manual de instrucciones. Pero, al igual que la acción, el juicio también requiere un segundo nacimiento, un compromiso con la interminable tarea de comprender, más aún en el contexto de la brecha entre el pasado y el futuro.

Bibliografía

- Arendt, H. (1996a). Qué es la libertad. En *Entre el pasado y el futuro*, (pp. 155-184) (A. Poljak, Trad.). Península Editores.
- Arendt, H. (1996b). Qué es la autoridad. En *Entre el pasado y el futuro*, (pp. 101-154) (A. Poljak, Trad.). Península Editores.
- Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu* (F. Birulés y C. Corral, Trad.). Paidós.
- Arendt, H. (2005). *Ensayos de comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt* (A. Serrano de Haro, Trad.). Caparrós Editores.
- Arendt, H. (2006a). *Sobre la revolución* (P. Bravo, Trad.). Alianza.
- Arendt, H. (2006b). *Diario filosófico 1950-1973* (R. Gabás, Trad.). Herder.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana* (R. Gil Novales, Trad.). Paidós.
- Arendt, H. (2014). *Los orígenes del totalitarismo* (G. Solana, Trad.). Alianza.

Adriano Correia

Libertad, natalidad y pluralidad en la comprensión de la acción por Hannah Arendt

Taminiaux, J. (1997). *The Thracian maid and the professional thinker – Arendt and Heidegger*. State University of New York Press.