

ARENDT, LA LIBERTAD Y EL MAL¹

Antonio Campillo²

RESUMEN:

El argumento de este artículo se desarrolla en tres pasos. En primer lugar, trato de mostrar que la idea de «inicio» o de «comienzo» en Arendt está inseparablemente ligada a su manera de entender la «libertad». En segundo lugar, analizo la relación compleja y problemática entre la «libertad» y el «mal» en el pensamiento de Arendt, que es el punto central de este texto. Por último, defiendo que las ideas de Arendt sobre la libertad y el mal pueden ayudarnos a comprender las nuevas formas que ha adoptado la «banalidad del mal» en el tiempo presente.

Palabras clave: Arendt, inicio, libertad, mal, neoliberalismo, neofascismo.

ABSTRACT:

The argument of this article unfolds in three steps. First, I try to show that the idea of «beginning» or «start» in Arendt is inseparably linked to her understanding of «freedom». Second, I analyze the complex and problematic relationship between «freedom» and «evil» in Arendt's thought, which is the central point of this text. Finally, I argue that Arendt's ideas about freedom and evil can help us understand the new forms that the «banality of evil» has taken in the present time.

Keywords: Arendt, Beginning, Freedom, Evil, Neoliberalism, Neofascism.

El argumento que voy a desarrollar en este artículo se divide en tres partes. En primer lugar, trataré de mostrar que la idea de «inicio» o de «comienzo» en Arendt está inseparablemente ligada a su original manera de entender la «libertad». En segundo lugar, en la parte central del artículo, analizaré la relación compleja y problemática entre ese concepto de «libertad» y el no menos original concepto de «mal» en el pensamiento ético y político de Arendt. Por último, defenderé que las ideas de Arendt sobre la libertad y el mal pueden ayudarnos a comprender y a cuestionar críticamente las nuevas formas que ha adoptado la «banalidad del mal» en el tiempo presente.

1. LA IDEA DE «COMIENZO» EN ARENDT

Comencemos, pues, por la idea de «comienzo». Esta idea atraviesa toda la obra de Arendt, más aún, es una de sus ideas nucleares, uno de los hilos conductores de todo su pensamiento, pero adquiere significados y usos muy diversos en función de los distintos contextos y de las diferentes temáticas de las que se ocupa a lo largo de su obra. Para comprender esa diversidad de significados y de usos, creo que podemos diferenciar tres fuentes principales de la idea de «comienzo» en Arendt: el existencialismo, el cristianismo y el republicanismo.

¹ Una primera versión de este artículo fue presentada el 30 de noviembre de 2021 en la Conferencia «Políticas del comienzo: Hannah Arendt, hoy», organizada por Facundo Vega (Departamento de Filosofía, Universidad Adolfo Ibáñez, Santiago de Chile) y celebrada en línea los días 30 de noviembre, 1 y 2 de diciembre de 2021.

² Colaborador Honorario de la Universidad de Murcia (España). campillo@um.es - <https://webs.um.es/campillo>

1.1. El existencialismo

La filosofía existencialista, desde Kierkegaard y Nietzsche hasta Jaspers, Heidegger, Bataille, Sartre, Camus, Levinas, Beauvoir, etc., se caracteriza por una tesis fundamental: la afirmación de la «singularidad» irreducible de cada existente humano, frente al concepto del Hombre como un universal genérico con una «naturaleza» determinada de una vez por todas, que ha dominado en la tradición filosófica, teológica y científica del Occidente euro-atlántico. Por eso, los existencialistas no hablan de la abstracta «naturaleza humana» sino de la concreta «condición humana», y reemplazan la universalidad de los idénticos por la pluralidad de los diferentes.

Durante toda su vida, Arendt reivindicó este principio básico de la filosofía existencialista como punto de partida de su propio pensamiento ético y político. En 1950, en un fragmento de su texto inédito *¿Qué es la política?*, escribe: «La política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres (...) La política trata del estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*.» (1997: 45). Veinticinco años después, en *La vida del espíritu*, su última e inacabada obra que fue publicada póstumamente por su amiga Mary McCarthy, repite: «No es el Hombre en mayúsculas, sino la totalidad de los hombres los que habitan este planeta. La pluralidad es la ley de la Tierra.» (2002: 43). La «pluralidad» de los «diversos» es la ley de la Tierra y la base de toda comunidad política, y su reverso ético es la «singularidad» irreducible de cada existente humano.

Pero este principio existencialista adquiere en Arendt una fundamentación muy particular, que la diferencia e incluso la opone a la de su maestro Heidegger (Campillo, 2019a y 2022a). Y esto desde su tesis de doctorado *El concepto de amor en Agustín* (2001), dirigida por Jaspers y presentada en 1928, sólo un año después de que Heidegger publicase *Ser y tiempo* (2009). Para Heidegger, lo que singulariza a cada ser humano como un existente único y un sujeto libre es su «mortalidad», o más exactamente, la conciencia anticipada de su propia e ineludible muerte. Es el saberse mortal lo que le hace experimentar su vida como una existencia única y finita, distinta de todas las otras, y lo que por tanto le impone el imperativo ético de elegir libremente su propio destino y asumir así una existencia «auténtica», en lugar de eludir su responsabilidad y refugiarse en el anonimato de la moral social dominante. Para Arendt, en cambio, lo que singulariza a cada ser humano y lo convierte en un sujeto libre es su «natalidad», el hecho milagroso de haber venido al mundo. Más aún, la natalidad no sólo es la condición ontológica de la libertad individual sino también de la convivencia política, como afirma en un célebre pasaje de *La condición humana*:

El nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar. En este sentido de iniciativa, un elemento de acción, y por lo tanto de natalidad, es inherente a todas las actividades humanas. Más aún, ya que la acción es la actividad política por excelencia, la natalidad, y no la mortalidad, puede ser la categoría central del pensamiento político, diferenciado del metafísico (1993: 23).

Este desplazamiento de la mortalidad a la natalidad tiene consecuencias éticas y políticas muy importantes. Para Heidegger, el *Dasein* como ser que se sabe mortal es un sujeto ético «auténtico» porque es solitario, soberano, aristocrático, es decir, independiente de todos los otros seres. La «voz de la conciencia» no le prescribe una conducta determinada, no le dice lo que debe hacer en cada caso, y en ese sentido es una voz tan «formal» como la de Kant, pero en Kant hay un criterio de moralidad: haz lo que hagas, actúa de modo que tu máxima de acción pueda convertirse en ley universal para todos tus semejantes. Este universalismo moral, que establece la igual libertad y la igualdad dignidad entre todos los seres humanos, está ausente en Heidegger. Lo que la voz de la conciencia le dice al *Dasein* heideggeriano es esto: sé libre, decide y actúa por ti mismo, hazte cargo de tu propia vida, no delegues esa responsabilidad en otros ni te sientas responsable ante ellos sino sólo ante ti mismo, aléjate de la multitud, no te acomodes a la moral de la mayoría, no te conformes con seguir al «se» anónimo de la masa social. Para Arendt, en cambio, la natalidad no sólo singulariza al ser humano, sino que también revela su vínculo genealógico, histórico y moral con sus progenitores y a través de ellos con toda la humanidad, con todos los descendientes de Adán y Eva, con quienes mantiene una relación de igualdad, de interdependencia y de solidaridad.

Además, en Heidegger, el *Dasein* «auténtico» que se enfrenta con coraje a su propia muerte no hace sino actualizar la tradición patriarcal del Occidente europeo, la ética masculina del guerrero griego (al estilo de Aquiles) y del filósofo romano (al estilo de Séneca), el valor viril para matar y para morir, para afrontar la muerte en solitario, sea en el combate cuerpo a cuerpo con el enemigo o en el suicidio exigido por el emperador. No en vano, el término latino *virtus* (virtud) proviene de *vir* (varón). El varón es el valiente que se atreve a dar y a recibir la muerte, mientras que la mujer es la cobarde que se aferra a la vida, que se dedica a darla y a cuidarla. Arendt, en cambio, al ligar la libertad a la natalidad, conecta con la ética femenina del engendrar, parir, criar y amar a la nueva criatura, que a su vez se convierte en un sujeto ético «imitando» a quienes ama y admira.

Es cierto que Arendt se mantiene alejada del feminismo y no elabora explícitamente la diferencia de género entre mortalidad y natalidad, pero insiste una y otra vez en la diferencia sexual como una dimensión constitutiva de la condición humana, sobre todo cuando habla de la creación del ser humano narrada por el *Génesis*: frente a la versión patriarcal según la cual Dios crea primero a Adán y luego, con una costilla suya, crea a Eva (que es la versión citada por Pablo de Tarso para justificar la sumisión de la mujer), Arendt defiende la versión según la cual Dios los crea «a su imagen y semejanza» y «los crea hombre y mujer», de modo que la pluralidad sexual (y, con ella, la igualdad entre hombres y mujeres, el amor entre unos y otros, y la posibilidad de la natalidad como transmisión genealógica de la vida y de la libertad) está en el origen mismo de la humanidad.

1.2. El cristianismo

Esto nos lleva a la segunda fuente de la idea de «comienzo» en Arendt: la teología cristiana. Esta fuente también está presente en toda la obra de Arendt, desde *El concepto de amor en Agustín* hasta *La vida del espíritu*, en la que se ocupa de Pablo de Tarso («fundador de la religión cristiana»), Agustín de Hipona, Tomás de Aquino y Duns Escoto. La línea que va de Pablo de Tarso al existencialismo del siglo XX, pasando por Agustín, Escoto, Lutero y Kierkegaard, es la afirmación de la excepcionalidad del ser humano como único ser libre de la creación. Arendt cita una y otra vez, en muchos de sus textos, la frase de Agustín en *La Ciudad de Dios*:

El propósito de la creación del hombre era hacer posible un comienzo: «Con el fin de que éste [un principio] existiera, fue creado el hombre, anterior al cual no existió ninguno» (*Initium [...] ergo ut este, creatus est homo, ante quem nullus fuit*) [*De Civitate Dei*, lib. XII, cap. XX]. La capacidad misma de comenzar se enraíza en la natalidad, y en modo alguno en la creatividad; no se trata de un don, sino del hecho de que los seres humanos, los nuevos hombres, aparecen una y otra vez en el mundo en virtud de su nacimiento (2002: 450).

Dios creó al ser humano para que en el mundo hubiera un «comienzo», es decir, para que hubiera seres tan libres, tan capaces de «inicio» como su Creador. Los humanos, en cuanto «hijos de Dios», se diferencian del resto de los seres creados, vivientes y no vivientes, pues todas las criaturas no humanas están sujetas a la necesidad, determinadas por la «naturaleza» que les ha sido dada.

Paralelamente a esta idea cristiana sobre la excepcionalidad humana, Arendt retoma y reelabora un viejo tópico de la filosofía moderna, formulado ya por Hobbes (2016) y desarrollado sobre todo por Hegel (2017): el supuesto de que la Antigüedad greco-latina no conoció la «subjetividad» interior, apolítica o prepolítica (lo que ella llama la facultad de la «voluntad» y la «libertad filosófica», distinta de la política), sino que este tipo de subjetividad fue inventado o «descubierto» por el cristianismo. Este supuesto también recorre su obra, desde la tesis de 1928 hasta la segunda parte de *La vida del espíritu* (Prior, 2009). El modo en que Arendt explica esta invención de la «voluntad» como libertad interior se asemeja a la «genealogía» de Nietzsche y de Foucault: se trata de la configuración histórica de un nuevo tipo de experiencia y de subjetividad por parte del cristianismo. Esto es lo que dice en su artículo de 1961 «¿Qué es la libertad?»:

No existe preocupación por el tema de la libertad en toda la historia de la gran filosofía desde los presocráticos hasta Plotino, el último filósofo antiguo. La libertad hizo su aparición primera en nuestra tradición filosófica cuando la experiencia de la conversión religiosa -primero la de Pablo y luego la de Agustín- le dio lugar (1996: 157).

Arendt desarrolla por extenso esta idea en la segunda parte de *La vida del espíritu*, dedicada a la voluntad (2002: 243-252 y 287-295). Según ella, el precedente griego de la idea cristiana de voluntad como libertad interior es la *proairesis* de la que habla Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* (III

2, 1111 b, 8-11), es decir, la «elección» o «predilección» del *medio* más adecuado para alcanzar un *fin* determinado por el deseo, tras una deliberación racional sobre las distintas opciones posibles (1985: 183). En cuanto al término griego *eleuthería* (traducido por los latinos como *libertas*), Arendt considera que no alude al «yo-quiero» de la voluntad como facultad interior del alma, sino al «yo-puedo» como condición física, económica y política del hombre sano, propietario y ciudadano de una *pólis* que puede moverse, hacer lo que le plazca y relacionarse libremente con los demás sin verse constreñido por la enfermedad, la necesidad material o la sumisión a un amo.

Creo que esta interpretación arendtiana de la *eleuthería* es acertada. Me permito añadir algunos datos que la confirman. Platón, por ejemplo, distingue entre el hombre libre (*eleutheros*) y el esclavo (*doulos*) (*Leyes*, 761 e) o el no libre (*aneleutheros*) (*Gorgias*, 485 c). La *eleuthería* griega, como la *libertas* romana, era la condición política de los señores, es decir, los varones adultos que gozaban de plenos derechos cívicos y no estaban sometidos al dominio de nadie, por oposición a las mujeres, los niños, los esclavos, los súbditos de una tiranía o los pueblos vencidos y sometidos. Por eso, ambos términos se utilizaban para nombrar tanto a los pueblos soberanos e independientes como a los ciudadanos de pleno derecho que formaban parte de ellos. El término *eleuthería* también se usaba con el prefijo *ap-*, en el verbo *apeleutheroo* (Platón, *Leyes*, 915 a; Aristóteles, *Retórica*, III, 8.1) y en sustantivos como *apeleuthería* y *apeleutherosis*, ambos con el sentido de liberación o emancipación. En efecto, los términos con el prefijo *ap-* se utilizaban sobre todo para referirse al tránsito del estado de esclavo al de liberto. En Platón, el *apeleutheros* es el liberto, por oposición al *eleutheros*, el hombre nacido libre (*Leyes*, 930 d). En Aristóteles (*Política*, III, 5), el *apeleutheros* (liberto) se diferencia del ciudadano nacido libre, pero también del *doulos* (esclavo), el *bánausos* (artesano), el *thétikón* (jornalero) y el *metoikos* (residente extranjero).

Y para referirse a la «liberación» como conquista o recuperación de la libertad perdida, sea por parte de una persona o un pueblo, en la Grecia antigua se usaba el verbo *eleutheroo* (Esquilo, *Los persas*, 403; Platón, *República*, 569 a). En 1821, el pueblo griego emprendió una guerra de liberación nacional contra el dominio del imperio otomano, hasta que en 1830 se convirtió en un Estado independiente. Pues bien, la consigna de la revolución griega fue «Libertad o muerte» (*Elefthería i thánatos*, según la transcripción del griego moderno), que pasó a ser el lema nacional de Grecia. Y el himno oficial se conoce como «Himno a la libertad» (*Imnos eis tin Eleftherían*).

Pero volvamos al término griego *proaíresis*. Traducido al latín como *liberum arbitrium*, fue desarrollado por el filósofo romano Epicteto, esclavo liberto, hasta el punto de pensarlo como una voluntad omnipotente que puede poner en suspenso las circunstancias del mundo exterior para alcanzar así la felicidad, entendida negativamente como ausencia de turbación, como *ataraxia*. Por eso, Arendt considera que Epicteto, casi contemporáneo de Pablo de Tarso, es el precedente más inmediato de la idea cristiana de voluntad (2002: 305-316). Más tarde, la expresión *liberum arbitrium* dará título a una de las obras escritas por Agustín de Hipona contra el maniqueísmo: *De libero arbitrio*

(2009), de la que me ocuparé más adelante. En el siglo XIV, el filósofo escolástico Jean Buridan vuelve a defender el «libre albedrío» como la capacidad de elegir entre dos o más opciones dadas, pero sus críticos le plantean como objeción el caso extremo del asno que muere de hambre ante la indecisión entre dos haces de heno igualmente distantes y apetecibles.

Frente a este concepto de *liberum arbitrium*, heredero de la *proaíresis* aristotélica, Arendt considera que la libertad propiamente dicha no es la capacidad de elegir entre dos o más opciones determinadas previamente por el deseo, sino la espontaneidad de la voluntad, su poder creador, su capacidad para «iniciar» algo completamente nuevo. Kant defiende también la espontaneidad de la voluntad, pero al mismo tiempo la sujeta al imperativo categórico que le es impuesto por la razón. En ese sentido, dice Arendt, la voluntad de Kant se asemeja a la *proaíresis* de Aristóteles, mediadora entre la razón y el deseo: «...para Kant, la auténtica espontaneidad, a la que a menudo denomina “espontaneidad absoluta”, existe sólo en el pensamiento. La Voluntad en Kant es la delegada de la razón, es su órgano ejecutivo en todos los asuntos de la conducta.» (2002: 381).

1.3. El republicanismo

Como ya he apuntado antes, Arendt distingue entre la «libertad filosófica» y la «libertad política». La libertad filosófica, que nace con el cristianismo y llega hasta el existencialismo, es la libertad interior, la libertad de la voluntad, experimentada en solitario por el ser humano en cuanto ser pensante, y especialmente por el filósofo, el teólogo y el científico, es decir, por quienes se dedican a la vida contemplativa o cognoscitiva, independientemente de su relación práctica con los otros. La libertad política, en cambio, es la que experimentamos los humanos en nuestra vida activa, en nuestra convivencia cotidiana con nuestros semejantes, en el marco de una comunidad política históricamente contingente, regida por un determinado conjunto de leyes e instituciones.

La libertad política, dice Arendt, no es ni el «libre albedrío», que se limita a elegir entre dos o más opciones impuestas desde fuera como motivos o causas finales de la acción, ni la «soberanía» de la voluntad (sea individual o colectiva), como una omnipotencia ilimitada que puede disponer a su antojo de todo cuanto le rodea, de manera análoga a la soberanía del Dios omnipotente del cristianismo. La libertad política es la capacidad de comenzar o iniciar algo nuevo (*archein*), pero ese inicio está condicionado, es decir, a un tiempo limitado y posibilitado, por la interacción con los otros, que es la que permite que lo iniciado sea llevado a término o al menos continuado (*prattein*) por la acción colectiva de las distintas instituciones sociales y de las sucesivas generaciones.

La libertad política es a un tiempo *arché* / *archein* (inicio, origen, comienzo, pero también autoridad y liderazgo en la promoción y conducción de la acción colectiva) y *praxis* / *prattein* (realizar, llevar algo a término) (1996: 178). Ser libre es ejercer la capacidad de iniciar algo nuevo, pero sólo con la ayuda de los demás puede llevarse a término. Esta relación *archein/prattein* puede darse entre iguales, como una relación de cooperación, reciprocidad y ayuda mutua, o entre

gobernantes y gobernados, como una relación de mando y obediencia. Todo depende del régimen político que se instituya para regular la convivencia entre una pluralidad de seres humanos. Pero, en todo caso, la libertad política sólo puede darse en el seno de una comunidad regida por leyes, en el *entre* que a un tiempo separa y reúne a una pluralidad de seres humanos que viven juntos:

El individuo en su aislamiento nunca es libre; solo puede serlo cuando pisa y actúa sobre el suelo de la *pólis*. Antes de que la libertad sea una especie de distinción para un hombre o un tipo de hombre -por ejemplo, para el griego frente al bárbaro-, es un atributo para una forma determinada de organización de los hombres entre sí y nada más. Su lugar de nacimiento no es nunca el interior de ningún hombre, ni su voluntad, ni su pensamiento o sentimientos, sino el espacio *entre*, que solo surge allí donde algunos se juntan y que solo subsiste mientras permanecen juntos. Hay un espacio de la libertad: es libre quien tiene acceso a él y no quien queda excluido del mismo. El derecho a ser admitido, o sea, la libertad, era un bien para el individuo, bien no menos decisivo para su destino en la vida que la riqueza o la salud. Por lo tanto, para el pensamiento griego, la libertad estaba enraizada en un lugar, unida a él, delimitada espacialmente, y las fronteras del espacio de la libertad coincidían con los muros de la ciudad, de la *pólis* o, más exactamente, del *ágora* que esta rodeaba (1997: 113).

La libertad política, según Arendt, fue inventada por la *pólis* griega y retomada por la *res publica* romana. Arendt denuncia el gran divorcio, más aún, la jerarquía milenaria entre la filosofía y la política, la contemplación y la acción, la teoría y la práctica, que tiene su origen en Platón y llega hasta Heidegger. Frente a esa tradición hegemónica de la filosofía occidental, ella trata de pensar de otro modo la relación entre filosofía y política, y afirma la condición humana como una condición constitutivamente política, regida por el doble principio de la natalidad y la pluralidad. Para Arendt, la comunidad política se constituye a partir de una pluralidad de seres libres e iguales, que nacen y mueren, y que en el intervalo construyen un espacio de convivencia regido por leyes comunes. Esta es la tradición del pensamiento político republicano que ella reivindica: Grecia, Roma, las repúblicas urbanas medievales y renacentistas, el humanismo cívico de Maquiavelo, el «espíritu de las leyes» de Montesquieu, las revoluciones estadounidense y francesa del siglo XVIII, y, por último, las revoluciones socialistas y los nuevos movimientos civiles del siglo XX.

Por eso, Arendt concluye la segunda parte de *La vida del espíritu*, dedicada a la voluntad, señalando la diferencia entre la «libertad filosófica» de la que se ocupan los «pensadores profesionales» dedicados a la vida contemplativa (filósofos, teólogos y científicos) y la «libertad política» de la que se ocupan los «hombres de acción» dedicados a la vida activa (2002: 428-451). Es la diferencia entre el «yo-quiero» del individuo aislado, que aspira a la soberanía de una voluntad omnipotente, no limitada por nada ni por nadie, y el «yo-puedo» del ciudadano, que sólo puede ejercer su libertad en el marco de una comunidad política, es decir, en una pluralidad humana regida por unas leyes determinadas, por un determinado régimen de gobierno. Por tanto, la libertad política es siempre limitada, relativa y relacional, regulada por unas reglas comunes de interacción social que la circunscriben y al mismo tiempo la aseguran, la garantizan, la hacen posible.

Como dice Montesquieu en *Del espíritu de las leyes* (1995), cada régimen político tiene su propio «principio» de acción: la monarquía se basa en el «honor», el despotismo en el «temor» y la república en la «virtud». Aquí entra en juego otra distinción muy importante en el pensamiento de Arendt. Me refiero a la distinción entre el «comienzo» de una comunidad política, entendido como la fundación contingente de un «nosotros» que se instituye históricamente como tal, y el «principio» como el «espíritu de la ley» que organiza a dicha comunidad, la distingue de otras comunidades y la hace perdurar en el tiempo. Arendt menciona las dos leyendas occidentales sobre la «fundación» de un «nosotros»: el *Éxodo* judío y la *Eneida* romana. Ambas están inspiradas por el amor a la libertad, sea como la liberación del yugo egipcio y la llegada a la tierra prometida, sea como la huida de Troya por parte de Eneas y la institución de un nuevo comienzo plasmado en la ciudad de Roma.

En la época moderna, el viejo concepto de «fundación» deja paso al nuevo concepto de «revolución» (Arendt, 1988; Traverso, 2023; Straehle, 2024) como invención de una nueva época histórica (con su propio calendario, en el caso de Francia) y de un nuevo orden político (con su propia Constitución). Las revoluciones modernas inauguran una nueva época y un nuevo orden político, pero apelan también a las fundaciones antiguas (el *Éxodo* judío y la *Eneida* romana) como «precedentes». Esta búsqueda de precedentes responde al «abismo de la libertad», al vértigo que suscita el nuevo comienzo, dado su carácter políticamente arbitrario e históricamente irrevocable:

...leyendas de fundación que les podrían decir cómo solucionar el problema del comienzo -un problema porque la verdadera naturaleza del comienzo comporta en sí un elemento de completa arbitrariedad-. Sólo entonces se enfrentaron al abismo de la libertad, sabiendo que todo lo que hicieran podría haberse quedado igualmente sin hacer y creyendo también, con claridad y precisión, que una vez algo está hecho no puede deshacerse, que la memoria humana que narra la historia sobrevivirá al arrepentimiento y a la destrucción (2002: 441).

Pero las revoluciones modernas ya no podían apelar a fundamentos trascendentes, fuese el Dios judeo-cristiano o los dioses míticos del mundo greco-latino. Los revolucionarios europeos y americanos tenían que afrontar una paradoja irresoluble: la búsqueda de precedentes legitimadores para un acto que, precisamente por ser libre, carece de precedentes. La «revolución», como concepto y como acontecimiento, irrumpe como un *novum* histórico absoluto, pero al mismo tiempo se presenta como un «renacimiento» de la Antigüedad griega y romana para poder autolegitimarse, para restablecer una cierta continuidad con el pasado. La segunda parte de la *La vida del espíritu* concluye con la frase de Agustín de Hipona que ya he mencionado antes: «Con el fin de que éste [un principio] existiera, fue creado el hombre, anterior al cual no existió ninguno.» Sin embargo, en el último párrafo de esa segunda parte, Arendt reconoce que la afirmación de Agustín...

...parece no decirnos más que *estamos condenados* a ser libres por el hecho de haber nacido, sin importar si 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 (2002: 450-451).

Eso es exactamente lo que decían los existencialistas como Kierkegaard y Nietzsche, Jaspers y Heidegger, Sartre y Camus: estamos condenados a ser libres, a decidir sobre nuestra propia vida (como sujetos éticos y como comunidades políticas) sin contar con un fundamento trascendente que nos guíe con mano firme y nos asegure de antemano sobre la bondad de nuestra elección, lo cual nos obliga a asumir el riesgo, la incertidumbre, la angustia de nuestra «espantosa responsabilidad». Y eso es también lo que nos exige afrontar la ineludible relación entre la libertad y el mal.

2. LA LIBERTAD Y EL MAL EN ARENDT

Hasta ahora he mencionado las tres fuentes principales de la idea de «comienzo» en Arendt, con el fin de comprender cómo fue construyendo su original concepto de libertad: el existencialismo, el cristianismo y el republicanismo. Pero hay una cuarta fuente que ella nunca tuvo en cuenta, o, más bien, que la tuvo en cuenta de manera contradictoria: el materialismo.

Según Arendt, el franciscano escocés Duns Escoto fue el primer filósofo de Occidente que en el siglo XIII postuló la contingencia del mundo creado por Dios como correlato ontológico inseparable de la libertad humana. En esto «no tuvo ni predecesores ni sucesores» (2002: 367). «Hasta donde yo sé, en la historia de la filosofía sólo Kant puede igualar a Duns Escoto en su compromiso incondicional con la libertad. Y, sin embargo, Kant no lo conoció.» (2002: 379).

Esta afirmación de Arendt es sorprendente por tres motivos. En primer lugar, porque la contingencia y la libertad de las que habla el nominalista Duns Escoto no son sino consecuencias teológicas del dogma cristiano de un Dios creador y providente, que ha creado el mundo de la nada y lo gobierna de manera completamente soberana, por lo que el mundo no puede ser eterno ni regido por leyes naturales independientes de la voluntad divina, como postulaban los filósofos greco-latinos. En general, el movimiento nominalista fue una respuesta ortodoxa a la condena eclesiástica de 1277, que declaró heréticas una serie de tesis averroistas y tomistas que pretendían conciliar la cosmología aristotélica y el dogma cristiano del Dios creador (León Florido, 2018).

En segundo lugar, Arendt parece ignorar la importancia del azar en el materialismo antiguo, en el que la contingencia es realmente radical, porque no remite a ningún Dios creador y providente sino que se inscribe en la naturaleza misma de la realidad, de los átomos que la componen y de sus aleatorias, cambiantes e infinitas combinaciones. Además, el ser humano no difiere de los demás seres vivientes, pues es tan natural y tan contingente como ellos. En su *Carta a Meneceo*, Epicuro no sólo niega la intervención de los dioses en los procesos naturales, sino también la concepción determinista del *Kósmos*: si no hubiera azar en la Naturaleza, afirma, tampoco habría libertad en los seres humanos (Epicuro, 2005; Lucrecio, 1997; Conche, 2003). Pero Arendt no sólo ignora el materialismo indeterminista de Demócrito, Epicuro y Lucrecio, sino también el de sus grandes herederos del siglo XIX: Darwin, Marx y Nietzsche. Después de Arendt, ha habido otros muchos

científicos y filósofos como Ilya Prigogine, Michel Serres, Karl Popper y Edgar Morin que han vuelto a postular esta continuidad ontológica entre la contingencia del mundo y la libertad humana.

Por último, la propia Arendt reconoce que en el siglo XX se ha producido una crisis del mecanicismo moderno, un cambio de «paradigma» científico (incluso cita a Thomas S. Kuhn). Más aún, se sirve de los últimos hallazgos de la ciencia contemporánea (la física, la geología, la biología, etc.) para afirmar que la historia del universo, de la Tierra, de la vida y de la especie humana es una sucesión de azares, «milagros» o «improbabilidades infinitas» que, sin embargo, han ocurrido y han dado origen a la historia del mundo tal y como lo conocemos hoy (1996: 182-183). En otras palabras, Arendt reconoce que el materialismo indeterminista es una ontología de la libertad:

...toda nuestra existencia real – la génesis de la Tierra, el desarrollo en la misma de vida orgánica, la evolución del hombre a partir de las innumerables especies animales – ocurrió en contra de probabilidades estadísticamente abrumadoras. Todo lo que es real en el universo y en la naturaleza fue una vez de una improbabilidad «infinita» (2002: 436).

¿A qué se debe esta relación distante y contradictoria de Arendt con el materialismo? En mi opinión, el motivo es que ella tiende a identificar todas las formas de materialismo filosófico y científico con el determinismo y el reduccionismo más extremos, y por tanto con la consiguiente negación de la contingencia natural y de la libertad humana: «sorprende encontrar un prejuicio como este, en contra de la libertad, entre los mejores científicos de nuestra época» (2002: 430). Para ella, tanto el materialismo científico de Laplace como el idealismo alemán de Hegel comparten el mito moderno del Progreso y la negación del «yo» singular, de la subjetividad libre:

Los pensadores profesionales, filósofos o científicos, no están «satisfechos con la libertad» y su ineluctable aleatoriedad, se muestran poco dispuestos a pagar el precio de la contingencia a cambio del cuestionable don de la espontaneidad, de la capacidad de hacer lo que también podríamos haber dejado sin hacer (2002: 432).

Más aún, Arendt considera que el materialismo determinista, en la medida en que niega la libertad humana, está estrechamente vinculado a la explosión del mal en el mundo moderno. La secularización y la pérdida de la creencia religiosa en el infierno, dice en varias ocasiones, no hizo que el hombre moderno alcanzara la «paz perpetua», como esperaba Kant, sino que más bien le llevó a convertir el mundo terrestre en un infierno (2002: 444). En su artículo «Sobre el imperialismo» (1946), recogido en *La tradición oculta* (2004: 15-34), llega a decir esto:

El materialismo científico -que «prueba» el origen del ser humano de la nada, o sea, de la materia (que para el espíritu es la nada)- sólo puede llevar al nihilismo, a una ideología que presagia la aniquilación del ser humano (2004: 28).

Según Arendt, la «aniquilación del ser humano», es decir, el exterminio de pueblos enteros comenzó con el imperialismo moderno y llegó a su extremo con los regímenes totalitarios y genocidas del siglo XX, basados en el terror sistemático y en la matanza de millones de seres

humanos. Este es el «mal radical» o «mal extremo» al que Arendt se enfrentó en 1951, en *Los orígenes del totalitarismo* (1981). No sólo había que combatirlo, también había que «comprenderlo» para conocer las fuerzas que lo desencadenan y evitar que pudiera reproducirse. O, como dice ella misma, para impedir «que el desierto crezca». Más tarde, en 1963, publica su crónica periodística del proceso judicial al nazi Adolf Eichmann, que tuvo lugar en Jerusalén, y acuña la expresión «banalidad del mal» (1999) para poner de manifiesto que el mal no tiene profundidad, que se basa en la aceptación de clichés prefabricados e impuestos masivamente por la propaganda, esto es, se basa en la incapacidad de algunas personas para juzgar por sí mismas, para discriminar entre lo bueno y lo malo, para ponerse en el lugar de las otras y construir con ellas un mundo común. Esta falta de juicio, como la que Arendt percibió en Eichmann, es la que hace que el mal pueda extenderse como un hongo por la mayor parte de la población, y que la «aniquilación del ser humano» pueda ser practicada como parte del funcionamiento ordinario de la sociedad.

A primera vista, frente al «mal radical» de los regímenes totalitarios y frente a la «banalidad del mal» que los normalizó en ciertos países durante un cierto período de tiempo, como en la Alemania nazi (1933-1945) y en la Rusia estalinista (1924-1953), la respuesta de Arendt parece fácil: el totalitarismo es el grado cero de la política, es la negación de la libertad, la pluralidad y la natalidad inherentes a la condición humana, y por eso sólo puede sostenerse mediante el terror sistemático, la imposición de una ideología delirante y el exterminio de pueblos enteros. Por tanto, la respuesta ética y política más correcta consistiría en afirmar la libertad frente al totalitarismo, como el bien frente al mal. Este fue, de hecho, el discurso político dominante durante los años de Guerra Fría entre el Occidente capitalista y el Oriente comunista, y sigue siendo hoy el discurso de muchos movimientos sociales e intelectuales, tanto de extrema izquierda como de extrema derecha. Por ejemplo, es el discurso del filósofo Giorgio Agamben (1998, 2000 y 2004), que ha gozado de un notable éxito académico y mediático, pero no es en modo alguno el discurso de Hannah Arendt.

«Sin el totalitarismo – dice Arendt en el prólogo de *Los orígenes del totalitarismo* – podíamos no haber conocido nunca la naturaleza verdaderamente radical del mal.» (1981: 13). Pero el «mal radical» puede volver a darse por otras vías: por un lado, las dos bombas atómicas que Estados Unidos arrojó en agosto de 1945 sobre las ciudades japonesas de Hiroshima y Nagasaki, matando a 120.000 personas, dejando heridas a otras 130.000 y causando malformaciones genéticas en los descendientes de quienes sobrevivieron; por otro lado, los 60 millones de desplazados y refugiados que comenzaron a vagar por el mundo tras las dos guerras mundiales (hoy superan ya los 100 millones de personas). De hecho, Arendt comienza el prólogo identificando los dos fenómenos más alarmantes de la Guerra Fría, ambos «sin precedentes»: la amenaza de una tercera guerra mundial que podría suponer la autodestrucción de la humanidad, y el doble proceso de «expatriación en una escala sin precedentes y desarraigo en una profundidad asimismo sin precedentes» (1981: 11). Al final del capítulo 12, vuelve a alertar sobre las nuevas formas que puede

adoptar el «mal radical», es decir, la fabricación de seres humanos «superfluos» mediante «soluciones totalitarias [que] pueden muy bien sobrevivir a la caída de los regímenes totalitarios» (1981: 681).

En su famoso artículo de 1943 «Nosotros, los refugiados», Arendt ya había apuntado con su habitual lucidez profética: «La sociedad ha descubierto en la discriminación la gran arma social con la que uno puede matar hombres sin derramamiento de sangre.» (2009: 364). Las ideas esbozadas en ese artículo serán retomadas y desarrolladas en la segunda parte de *Los orígenes del totalitarismo* dedicada al imperialismo, concretamente en el capítulo 9: «La decadencia de la Nación-Estado y el final de los Derechos del Hombre» (1981: 392-438). En mi artículo «“Nosotros primero”: la fabricación de los migrantes como seres superfluos» (Campillo, 2022b), he analizado esa nueva forma de «mal radical» que se ha ido agravando en las últimas décadas, no practicada ya por los regímenes totalitarios del siglo XX sino por las democracias liberales del siglo XXI.

Pero centrémonos en la pregunta crucial: ¿cuál es el origen del mal? ¿Es el materialismo moderno, como dicen los nostálgicos del antiguo régimen teológico-político cristiano, y como parece sugerir ella misma en el fragmento antes citado? Dejemos esto muy claro: Arendt asume plenamente la secularización de la modernidad. Para ella, la fuente del mal es otra. En cuanto a la modernidad, denuncia las ambivalentes consecuencias del auge del Occidente euro-atlántico: prometió la emancipación de la humanidad por medio de la Ilustración y la Revolución, y al mismo tiempo hizo del mundo un infierno y desarrolló el poder tecnológico y político suficiente para destruirse a sí misma. Arendt murió en 1975 y en ese momento el principal peligro existencial de la humanidad no era el totalitarismo sino las armas nucleares, pero en esos años se inicia la «distensión» geopolítica entre Estados Unidos y la Unión Soviética y al mismo tiempo irrumpe en el espacio público mundial la alarma sobre los «límites del crecimiento» capitalista y sobre un posible colapso ecosocial de la humanidad en la segunda mitad del siglo XXI. Hoy sabemos que ambas amenazas están estrechamente conectadas y que desde 1945 vivimos en la época del Antropoceno, en la que los humanos estamos destruyendo aceleradamente las bases biofísicas que hasta ahora habían hecho posible nuestra existencia sobre la Tierra (Campillo, 2023b).

Pero ¿cómo afrontar estas dos amenazas existenciales que ponen en riesgo el porvenir de la humanidad? Arendt considera que es imprescindible «comprender» el mal sin dejarse aniquilar ni seducir por él. Por eso, se opone al dualismo gnóstico que identifica el mundo con el mal y promete una salvación individual en un más allá ultramundano, pero se opone igualmente al materialismo nihilista que postula la sumisión a las necesidades materiales y a la «ley del más fuerte» como el orden inexorable del mundo. Para Arendt, el problema es cómo combatir el mal y al mismo tiempo reconciliarse con el mundo y estar en él como en la propia casa. Este es el sentido profundo de lo que ella llamó el «amor al mundo» (Arendt, 2001; Campillo, 2019a y 2022a): la comprensión «es una actividad sin fin (...) a través de la cual aceptamos la realidad y nos reconciamos con ella, es decir, tratamos de estar en casa en el mundo (...) Comprender el totalitarismo no es indultar nada, sino reconciliarnos con un mundo en el que tales cosas son posibles.» (2005: 371-372).

Pues bien, en este esfuerzo de «comprensión» del mal, Arendt se da cuenta de que el problema está en el «abismo de la libertad», en la «arbitrariedad» inherente a la capacidad humana de comenzar o iniciar algo nuevo, sobre todo cuando esa libertad (sea individual o colectiva) se afirma como una «soberanía» absoluta, inmotivada e ilimitada, no regulada por ninguna ley y no sujeta a ninguna responsabilidad. Este vínculo originario entre la libertad y el mal se encuentra ya en las tres fuentes del pensamiento de Arendt a las que me he referido en el primer apartado.

El existencialismo, como es bien sabido, se enfrenta al absurdo de una existencia libre, huérfana, desamparada, despojada de todo principio trascendente, de toda orientación normativa, y por tanto susceptible de entregarse al crimen y al terror. Como dice Fiódor Dostoyevski en *Los hermanos Karamazov* (4ª parte, libro 11, cap. 9), «si Dios no existe, todo está permitido.» Y los crímenes masivos cometidos durante la llamada Guerra Civil Europea (1914-1945) parecieron darle la razón. Este es el gran problema moral al que trataron de responder, por muy diversas vías, todos los filósofos existencialistas, desde Kierkegaard y Nietzsche hasta sus herederos del siglo XX.

En cuanto al cristianismo, desde el principio se enfrentó a la necesidad de explicar la existencia del mal en un mundo creado por un Dios único, todopoderoso y bondadoso. Para resolver esta dificultad sin caer en la solución del dualismo gnóstico, los teólogos y filósofos cristianos (desde Agustín de Hipona hasta Friedrich Schelling) recurrieron a la libertad humana como la única fuente del mal. Lo que Leibniz llamó «teodicea» (2015) se basa en este supuesto fundamental: quien causa el mal en el mundo no es Dios, que es bueno (y, por ello, también lo es el mundo creado por él), sino el ser humano, que hace un mal uso de su libertad y de los bienes que Dios le ha dado.

Como dice Arendt en la segunda parte de *La vida del espíritu*, el interés temprano de Agustín de Hipona por la libertad de la voluntad, plasmado en su obra de juventud *De libero arbitrio* (2009), es inseparable de la cuestión teológica del mal. Antes de convertirse al cristianismo, Agustín fue maniqueo; el maniqueísmo era una modalidad del dualismo gnóstico; la filosofía greco-latina concebía el mundo como un *Kósmos*, es decir, un orden eterno, armonioso, bueno y bello, por lo que el mal no se planteaba como un problema ontológico sino sólo ético y político (Campillo, 2023a); el gnosticismo propone una visión dualista del mundo, es decir, identifica el mundo visible como un *Kaos*, como un mundo maldito, mal hecho por un «aciago demiurgo», como diría Cioran (1979), y le contrapone otro mundo y otro dios, un mundo bueno y un dios bueno; el gnóstico se concibe a sí mismo como «una perla en el fango», como un hijo del dios bueno que ha «caído» temporalmente en el mundo malo, pero por medio de la «gnosis» (un conocimiento reservado a los elegidos) podrá salir de la prisión terrestre y regresar a su morada originaria; el cristianismo romano, en cambio, propone una solución intermedia entre el paganismo y el gnosticismo: hay un Dios único que es creador, que es bueno y que es el Padre de todos los humanos, de modo que el mundo creado también es bueno, pero el ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios, es decir,

creado libre, es el que en el ejercicio de su libertad introduce el mal en el mundo. Me ha parecido necesario hacer estas aclaraciones para entender el comentario de Arendt sobre Agustín:

El problema central [del tratado agustiniano sobre la libertad] lo constituye una indagación en torno a la causa del mal: «Pues el mal no podría existir sin una causa» y Dios no puede ser la causa del mal porque «Dios es bueno». Esta cuestión, corriente ya por aquel entonces, le había atormentado «siendo aún muy joven [...] e incluso [le] empujó e hizo caer en la herejía» -a adherirse a las enseñanzas de Maní (2002: 319).

El problema, tal y como se lo plantea Agustín, es éste: si Dios ha creado al hombre libre y la libertad humana es la causa del mal, entonces el responsable último del mal sería Dios:

Pero quisiera que me dijeras [le pregunta el discípulo al maestro, porque el texto está escrito en forma de diálogo] si el mismo libre albedrío, del que estamos convencidos que trae su origen el poder de pecar, ha podido sernos dado por aquel que nos hizo. Porque parece indudable que jamás hubiéramos pecado si no lo tuviéramos, y es de temer que por esta razón pueda ser Dios considerado como el verdadero autor de nuestros pecados [*De libero arbitrio*, lib. I, caps. I y II] (2002: 319).

Este problema lo retoma Agustín de Hipona treinta años después en *La Ciudad de Dios*, al concebir la historia humana como una lucha entre la «ciudad celeste» y la «ciudad terrestre», que es la base de su teología histórico-política. Después de Agustín, el problema del mal recorrerá toda la historia del pensamiento cristiano de Occidente. Ya he mencionado la «teodicea» de Leibniz, pero debo recordar también a Schelling y sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* (2004), una obra que Arendt comenta en su *Diario filosófico* (2006, vol. I, 168-171). Para Schelling, a diferencia de Agustín, «el hombre es el redentor de la naturaleza». Y Arendt añade: «Y lo es porque transforma en querido todo lo que es», es decir, porque ama el mundo.

En efecto, Arendt no acepta el dogma cristiano del pecado original como una culpa innata e imborrable que se transmitiría de generación en generación. Esa idea es precisamente la que justificaría la necesidad teológico-política del Estado soberano como un poder coactivo instituido por Dios y destinado a gobernar a la humanidad irremediabilmente pecadora durante su existencia terrestre. Ésta es la teología política agustiniana que heredan los teóricos modernos de la soberanía, desde Hobbes hasta Schmitt, para quienes la condición natural del ser humano es «la guerra de todos contra todos» y la razón última que obliga a obedecer la ley es la voluntad absoluta e imperativa del soberano y no el respeto mutuo entre ciudadanos libres e iguales, como pensaba Kant. Por eso, Arendt mantiene la idea de que el ser humano tiene un origen divino, pero no manchado por el pecado original, sino simplemente limitado por su condición terrestre, es decir, por la natalidad que le da un cuerpo viviente, por la pluralidad que lo vincula a los otros y por el conjunto de la Naturaleza que lo envuelve y lo sustenta. Debido a su parentesco divino, los seres humanos difieren del resto de los seres naturales. Pero eso no significa ningún menosprecio de su condición terrestre, sino todo lo contrario: es la gratitud a la vida recibida lo que les lleva a amarla.

Esta crítica a la teología política agustiniana y al concepto moderno de soberanía nos exige abordar la dimensión política del problema del mal, tal y como lo hace Arendt en el marco de la tradición republicana. Efectivamente, tanto las «fundaciones» del mundo greco-latino como las «revoluciones» del mundo moderno se enfrentan también al lado oscuro del «comienzo»: el problema de la «arbitrariedad» del nuevo orden político, lo que Michel de Montaigne (2007: 1589-1669) definió como «el fundamento místico de la autoridad» y Walter Benjamin como «la violencia instauradora» y «la violencia mantenedora» de todo régimen jurídico (2010: 183-207). Unas reflexiones críticas que fueron retomadas por Jacques Derrida en varias de sus obras: *Fuerza de ley* (1997), *Estados canallas* (2001) y *Seminario La bestia y el soberano* (2010 y 2011).

En cuanto a Arendt, se plantea el «abismo de la libertad» porque tiene ante sí el fenómeno del «terror» desencadenado por algunas de las revoluciones modernas, desde la Revolución francesa hasta la Revolución rusa. Según ella, las revoluciones se malogran cuando sustituyen la justicia por la compasión, es decir, cuando la piedad hacia los necesitados y los humillados se convierte en la virtud suprema de los revolucionarios y les lleva a desencadenar una violencia sin límites. Esto es lo que en su polémica obra de 1963 *Sobre la revolución* le lleva a distinguir entre el éxito de la Revolución americana y el fracaso de la Revolución francesa. Una distinción que ha sido muy cuestionada, entre otras cosas porque ignora la brutal desposesión de los pueblos indígenas y la no menos brutal esclavitud de los afroamericanos en la fundación de Estados Unidos:

La Revolución americana se dirigía a la fundación de la libertad y al establecimiento de instituciones duraderas, y a quienes actuaban en esta dirección no les estaba permitido nada que rebasase el marco del Derecho. La Revolución francesa se apartó, casi desde su origen, del rumbo de la fundación a causa de la proximidad del padecimiento; estuvo determinada por las exigencias de la liberación de la necesidad, no de la tiranía, y fue impulsada por la inmensidad sin límites de la miseria del pueblo y de la piedad que inspiraba esta miseria. La anarquía que representaba el principio [de Saint-Just] «todo está permitido» [...] a quienes actúan en la dirección revolucionaria] en este caso todavía procedía de los sentimientos del corazón, cuya inmensidad contribuyó a la liberación de una corriente de violencia sin límites (1988: 93).

Al denunciar cómo la «piedad» hacia la miseria del pueblo y la voluntad de acabar definitivamente con ella puede conducir a «una corriente de violencia sin límites» y por tanto no es un buen principio para la fundación de un nuevo orden político republicano, Arendt no se refiere sólo a la Revolución francesa, y en particular a la política de terror desatada por Robespierre y los jacobinos, sino también a la Revolución rusa, que quiso instaurar el comunismo como la realización más plena de la fraternidad universal entre los humanos y que a partir de Stalin acabó imponiendo un régimen de terror totalitario. Como ya le había ocurrido a Kant con la Revolución francesa, Arendt recela de todas las grandes revoluciones comunistas del siglo XX (a excepción de la revolución húngara de 1956), porque constata que el sublime ideal de la fraternidad les llevó a cometer y legitimar las formas más despiadadas de violencia. Pero esto no significa que Arendt fuera una ideóloga del capitalismo liberal en el contexto de la Guerra Fría entre Estados Unidos y la

Unión Soviética, como la acusaron los marxistas más sectarios. Por un lado, criticó duramente la deriva imperialista de Estados Unidos, sobre todo a partir de la guerra del Vietnam, y defendió la «desobediencia civil» como una forma de resistencia política (2015: 11-41 y 43-79); por otro lado, entendía que los regímenes comunistas no habían hecho sino radicalizar las formas de desposesión y de explotación emprendidas por el capitalismo desde la época colonial (2015: 153-177).

Lo que Arendt argumenta es que todo «comienzo» revolucionario conlleva el enorme riesgo de la arbitrariedad soberana, de la violencia ilimitada, del terror justiciero. En eso consiste el inquietante «abismo de la libertad». Por eso, la liberación de la opresión no es suficiente para instaurar un nuevo orden político, es preciso también que ese nuevo orden evite caer en la arbitrariedad de la «soberanía» y que en su lugar establezca un conjunto de instituciones y de leyes que aseguren el ejercicio regulado, limitado e igualitario de la libertad para toda la ciudadanía. En efecto, el «comienzo» como *initium* es la base de la libertad, pero es también la condición de la arbitrariedad, la irresponsabilidad, la insolidaridad, la violencia, la tiranía, la destrucción, en una palabra, el mal, sea la «banalidad del mal» que se extiende como un hongo por la superficie de la sociedad (como dice Arendt a propósito de Eichmann y su incapacidad de juzgar), sea el «mal extremo o radical» que puede ser el exterminio de pueblos enteros e incluso de toda la humanidad.

Arendt reconoce la ambivalencia del «comienzo» y su carácter trágicamente irresoluble: la libertad como capacidad de inicio es también el origen del mal. Pero tiende a pensar que los «milagros» seguirán ocurriendo mientras sigan viniendo al mundo nuevos seres humanos. La renovación constante de las generaciones es la razón última de la confianza de Arendt en el triunfo siempre posible del bien sobre el mal. Con cada nacimiento no sólo comienza una nueva vida, completamente diferente de todas las otras, sino que con ella se inician también nuevas cadenas de acciones, es decir, el mundo mismo se renueva constantemente, y en particular el mundo de la pluralidad que es la condición de toda comunidad política: «La salvación potencial del mundo reside en el hecho de que la especie humana se regenera constante y eternamente.» (2015: 2018). Por eso considera que la natalidad y la pluralidad son las dos categorías políticas básicas.

Su pensamiento político se sustenta, pues, sobre una teodicea y una cosmodicea implícitas, sobre una confianza firme en el Dios creador, en la bondad del mundo creado por él y habitado por los humanos, y en la milagrosa capacidad de éstos para constituir una comunidad de personas libres e iguales. Esta «confianza» es una convicción ontológica fundamental y está inseparablemente ligada al «amor al mundo» como una pasión ética, política y cósmica igualmente fundamental.

3. LA LIBERTAD Y EL MAL, HOY

Arendt publicó *Los orígenes del totalitarismo* en 1951. Desde entonces, se ha hablado muchas veces de las «nuevas formas de totalitarismo», se ha intentado extender el significado del término «totalitarismo» como si fuese un comodín susceptible de ser aplicado a toda clase de fenómenos contemporáneos (Campillo, 2018 y 2022b). Se ha reducido la complejidad de lo real a la oposición

binaria entre el totalitarismo y la libertad. Esta lógica binaria es el grado cero del pensamiento. Como ya he dicho antes, éste fue el discurso político dominante durante la Guerra Fría y sigue siendo hoy el de muchos movimientos sociales e intelectuales, desde la extrema derecha hasta la extrema izquierda: neofascistas, neoliberales, neolibertarios, negacionistas y conspiranoicos. Todos ellos apelan a la «libertad» como si tratase de un principio absoluto frente a las «nuevas formas de totalitarismo». Parece una visión muy crítica, muy radical, incluso muy arendtiana, pero en realidad es una coartada para ahorrarse la difícil tarea de «comprender» lo que nuestro propio presente tiene de nuevo y de singular. Es decir, es una manera de hacer exactamente lo que la propia Arendt criticaba: afrontar el presente mediante prejuicios prefabricados que nos ahorran la tarea de pensar

El caso prototípico es el ya citado Giorgio Agamben, que se sirve del prestigio de pensadores como Arendt y Foucault, pero al mismo tiempo presume de haberlos corregido y «superado»; en realidad, lo que hace es malinterpretarlos y tergiversarlos para defender lo contrario de lo que ellos habían defendido. Agamben se ahorra la ardua tarea de comprender la singularidad de cada fenómeno histórico y la reemplaza por una vasta narrativa histórica que va desde la Grecia y la Roma antiguas hasta el más inmediato presente, y en la que 2.500 años de historia son interpretados como un movimiento único e inexorable, destinado a concluir fatalmente en los campos de exterminio nazis. Este es un discurso típicamente gnóstico, donde la totalidad de la historia humana es identificada con el «mal extremo» y rechazada desde un afuera absoluto, desde un exterior puro, impolítico e incontaminado: la «vida desnuda», libre, inocente y sagrada. En esta metafísica gnóstica, en la que el mal impera inexorablemente en el mundo, sean cuales sean los disfraces que adopte, se vuelve irrelevante la historia efectiva de los distintos regímenes políticos y, con ella, la historia de las luchas sociales contra las diferentes formas de dominio. No es ninguna casualidad que ante la pandemia global de covid-19, y ante las medidas políticas y sanitarias para reducir su impacto, Agamben se erigiera en el abanderado de los negacionistas y conspiranoicos, al denunciar «la invención de la pandemia» como una estrategia concertada de los gobiernos para imponer un «estado de excepción permanente» en todo el mundo (Agamben, 2020; Campillo, 2020 y 2021).

Ciertamente, en las dos últimas décadas hemos asistido a un aumento de los gobiernos de ultraderecha y a un «gran retroceso» de la democracia y de todos los ideales civilizatorios de la modernidad (VV.AA., 2017; Campillo, 2024). En su informe de 2023, el V-Dem Institute alertaba sobre «la actual ola de autocratización en el mundo» (Papada y Lindberg, 2023). Más aún, está aumentando el número de gobiernos que practican las diversas formas de violencia extrema tipificadas por el derecho internacional humanitario: crímenes de genocidio, guerra, agresión y lesa humanidad. Basta pensar en la Rusia de Putin y su reciente guerra contra Ucrania, o en el Israel de Netanyahu y su brutal genocidio del pueblo palestino en Gaza y Cisjordania. Pero lo sorprendente es que muchos de los nuevos autócratas se erigen en defensores de la «libertad». Su neofascismo no

es sino la versión más violenta y más cínica del neoliberalismo. Sólo así podemos entender la popularidad de gobernantes como Trump (Estados Unidos), Putin (Rusia), Bolsonaro (Brasil), Orbán (Hungría), Meloni (Italia), Modi (India), Milei (Argentina), Netanyahu (Israel), etc.

En efecto, lo que ha sucedido en el medio siglo transcurrido desde la muerte de Arendt es algo nuevo e insólito. En la década de 1970 se pone fin a los «treinta años gloriosos» del Estado de Bienestar (1945-1973) que había sido construido tras la Segunda Guerra Mundial mediante un gran pacto social entre el capital y el trabajo. Las élites capitalistas rompen ese pacto fundador de las democracias redistributivas y en su lugar imponen un nuevo régimen de dominación global conocido con el nombre de «neoliberalismo» (Slobodian, 2021), precisamente porque su bandera ideológica es la promoción de la libertad y la innovación sin límites en todas las esferas sociales (económica, tecnológica, política, social, cultural) y en todas las escalas territoriales de un mundo cada vez globalizado. Todo lo que se oponga al despliegue ilimitado de la libertad y la innovación (es decir, la llamada «iniciativa privada» por parte de los individuos, las empresas, las iglesias y toda clase de grupos sociales), es rechazado y combatido como intervencionista, burocrático, comunista, autoritario e incluso totalitario. Este es hoy el discurso hegemónico a escala mundial.

Y es precisamente esta ideología omnipresente de la libertad, la innovación y la iniciativa privada, entendidas como un «derecho natural» completamente soberano, ilimitado y exento de toda responsabilidad hacia los otros, es esta exaltación liberal y rigurosamente antipolítica de la libertad, la que está legitimando, normalizando y «banalizando» los más grandes males del presente, las nuevas formas de violencia que dominan, humillan y matan cada año a millones de seres humanos e incluso a otros muchos seres vivientes con los que compartimos la morada terrestre.

Mencionaré muy brevemente cuatro males de nuestro tiempo que se vienen cometiendo en nombre de una libertad supuestamente sagrada, absoluta, soberana e ilimitada, una libertad que no es sino irresponsabilidad, insolidaridad, ingratitud, criminalidad y tiranía, es decir, ruptura de los compromisos políticos más básicos que sostienen a una comunidad de personas libres e iguales. Cada uno de estos males puede ser entendido como una forma específica de desigualdad entre los seres humanos, que destruye la posibilidad de crear un espacio común de convivencia:

1. La desigualdad entre sanos y enfermos (Campillo et al., 2023). Ante la primera pandemia global del Antropoceno, que entre 2020 y 2023 mató a 7 millones de personas, los negacionistas de la covid-19 y los antivacunas apelaron a su libertad y se eximieron de toda responsabilidad ante el posible contagio de sus semejantes. Es decir, reclamaron la «libertad para matar» (Campillo, 2020 y 2021). Ésta es, en efecto, la libertad que defienden neolibertarios como Agamben y neofascistas como Trump, Bolsonaro, Abascal y Ayuso. Estos defensores de la libertad fueron de algún modo responsables del incremento de contagiados y de muertos que se produjo durante la pandemia. Por eso, la OMS consideró la «infodemia» como un riesgo para la salud y la vida de millones de seres humanos. Este es un claro ejemplo de la ideología de la libertad soberana como causa del mal.

2. La desigualdad cada vez más extrema entre ricos y pobres (Chacel et al., 2021). El incremento acelerado de la desigualdad social en las últimas décadas es el resultado de la llamada «libertad de los mercados», es decir, el poder oligopólico y neofeudal de las grandes corporaciones financieras, industriales y comerciales para practicar la acumulación ilimitada de riqueza, una libertad que exime a los ricos de toda obligación política hacia sus semejantes, hacia el sostenimiento de las instituciones y de los servicios públicos, hacia los derechos y libertades del conjunto de los ciudadanos, sean trabajadores fijos o precarios, parados o pobres, campesinos o indígenas. Una vez más, es una libertad que humilla y mata cada año a millones de personas.

3. La desigualdad entre naciones y continentes (Escobar, 1996; Brand y Wissen, 2021; Campillo, 2019b y 2022b). La desigualdad global está sostenida por el «modo de vida imperial», es decir, por la libertad de los ciudadanos de las naciones ricas, de los que tienen el privilegio de haber nacido en un país del Norte y presumen de ello como si fuera un mérito propio. La libertad de los que se consideran autóctonos, es decir, de los creen tener un derecho de posesión soberana y exclusiva sobre el territorio en el que habitan, y por eso proclaman «Nosotros, primero» y reclaman el cierre de las fronteras a cal y canto para no compartir «su» territorio con los parias de la Tierra, con quienes han sido despojados de su «lugar en el mundo» por las guerras, las persecuciones, las expropiaciones de tierras y los desastres naturales derivados del cambio climático. La libertad, aquí, consiste en eximirse de toda responsabilidad ante los demás conciudadanos del mundo globalizado, y en especial ante los más de 100 millones de refugiados y desplazados, los nuevos «seres superfluos» de los que ya hablaba Arendt. El mundo se está llenando de muros, campos de refugiados, centros de internamiento, deportaciones forzosas, nuevas formas de esclavitud y de muerte. Y todo ello para proteger la libertad de las naciones democráticas y ricas del Norte global.

4. La desigualdad entre las generaciones (Krznaric, 2022). Esta cuarta forma de desigualdad es un rasgo propio del Antropoceno y es el resultado del crecimiento ilimitado, de la producción ilimitada, del consumo ilimitado, de los vertidos ilimitados, de la degradación ilimitada de la biosfera terrestre que hemos venido practicando los miembros de mi generación. Donald Trump, ex presidente de Estados Unidos, negacionista climático y abanderado del libertarismo neoliberal y neofascista, llegó a declarar que el gas natural era «la molécula de la libertad de Estados Unidos». Es la libertad vinculada al mito moderno de la abundancia inagotable de recursos (Charbonnier, 2024). La libertad como coartada para el expolio acelerado de los recursos terrestres y marinos, el calentamiento de los océanos y de la atmósfera, y la extinción de un millón de especies vivientes. La libertad como irresponsabilidad criminal ante el creciente número de afectados por la crisis ecológica global: no sólo las poblaciones actuales que sufren la intensificación de los desastres naturales, sobre todo en el Sur global, sino también las generaciones venideras, enfrentadas al riesgo de un colapso de la humanidad, es decir, al riesgo de que no haya más nacimientos (Jonas, 1995; Servigne y Stevens, 2020; Riechmann, 2023). Muchas mujeres se plantean ya la decisión de no tener

hijos, para no legarles un mundo inhabitable. ¿Qué pensaría de esto Arendt, la filósofa de la natalidad, cuya esperanza estaba puesta en el nacimiento de nuevas generaciones humanas?

Paradójicamente, la sagrada libertad de los «liberales» puede poner en riesgo nada menos que la sucesión de las generaciones humanas, la posibilidad de que vengan al mundo nuevas criaturas libres con capacidad para iniciar nuevos mundos, nuevos modos de existencia, nuevos espacios de convivencia. Éste sería un mal incomparablemente más extremo que los millones de muertos causados por los regímenes totalitarios y por sus campos de concentración y de exterminio, en rigor, sería el «mal absoluto», el fin de la natalidad y, por tanto, el fin de la humanidad (Amery, 1998).

En resumen, si queremos comprender y combatir todos estos males que he enumerado, creo que deberíamos servirnos de Arendt para cuestionar radicalmente el dogma neoliberal y rigurosamente antipolítico de la libertad, es decir, la ideología de la libertad, la innovación y la iniciativa privada entendidas como un «derecho natural» completamente soberano, ilimitado y exento de toda responsabilidad, porque es esa ideología, hoy hegemónica, la que está causando los mayores males de nuestro tiempo, más aún, la que está poniendo en riesgo el presente y el porvenir de la humanidad, la posibilidad misma de que vengan al mundo nuevos seres humanos.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, Giorgio (1998), *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos.
- AGAMBEN, Giorgio (2004), *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*, Valencia, Pre-textos.
- AGAMBEN, Giorgio (2000), *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Valencia, Pre-textos.
- AGAMBEN, Giorgio (2020), *¿En qué punto estamos? La epidemia como política*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- AMERY, Carl (1998), *Auschwitz, ¿comienza el siglo XXI? Hitler como precursor*, Madrid, Turner/FCE.
- AGUSTÍN DE HIPONA [387-395] (2009), *El libre albedrío*, ed. bilingüe latín-español de Evaristo Seijas y Santos Santamarta del Río, en *Obras completas de San Agustín*, vol. III, Madrid, BAC.
- ARENDT, Hannah [1929] (2001), *El concepto de amor en san Agustín*, trad. de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Encuentro.
- ARENDT, Hannah [1943] (2009), «Nosotros, los refugiados», en *Menorah Journal*, pp. 69-77. Reed. en *Escritos judíos*, ed. de Jerome Khon y Ron H. Feldman, Barcelona, Paidós, pp. 353-365.
- ARENDT, Hannah [1951] (1981), *Los orígenes del totalitarismo*, 3 vols., trad. de Guillermo Solana, Madrid, Alianza.
- ARENDT, Hannah [1958] (1993), *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, intr. de Manuel Cruz, Barcelona, Paidós.
- ARENDT, Hannah [1963] (1999), *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, trad. de Carlos Ribalta, Barcelona, Lumen.

- ARENDT, Hannah [1963] (1988), *Sobre la revolución*, trad. de Pedro Bravo, Madrid, Alianza.
- ARENDT, Hannah [1968] (1996), *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. de Ana Luisa Poljak Zorzut, Barcelona, Península.
- ARENDT, Hannah [1972] (2015), *Crisis de la República*, trad. de Guillermo Solana, Madrid, Trotta.
- ARENDT, Hannah [1976] (2004), *La tradición oculta*, trad. de Rosa S. Carbó y Vicente Gómez Ibáñez, Barcelona, Paidós.
- ARENDT, Hannah [1978] (2002), *La vida del espíritu*, trad. de Fina Birulés y Carmen Corral, Barcelona, Paidós.
- ARENDT, Hannah [1993] (1997), *¿Qué es la política?*, trad. de Rosa Sala Carbó, intr. de Fina Birulés, Barcelona, Paidós-ICE de la UAB.
- ARENDT, Hannah [1994] (2005), «Comprensión y política (Las dificultades de la comprensión)», en *Ensayos de comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*, ed. de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Caparrós, pp. 371-393.
- ARENDT, Hannah [2002] (2006), *Diario filosófico, 1950-1973*, 2 vols., ed. de Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann, trad. de Raúl Gabás, prólogo de Fina Birulés, Barcelona, Herder, 2ª ed. 2011.
- ARISTÓTELES (1985), *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia*, intr. de Emilio Lledó, trad. y notas de Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1985, *Ética a Nicómaco*, III, 2, 1111 b, 8-11, p. 183.
- BENJAMIN, Walter [1921] (2010), «Hacia la crítica de la violencia», en *Obras*, Lib. II, Vol. 1, ed. de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, trad. de Jorge Navarro Pérez, Madrid, Abada, 2ª ed., pp. 183-207.
- BRAND, Ulrich, y Markus Wissen (2021), *El modo de vida imperial. Vida cotidiana y crisis ecológica del capitalismo*, Buenos Aires, Tinta limón.
- CAMPILLO, Antonio (2018), «Biopolítica, totalitarismo y globalización», en *Mundo, nosotros, yo. Ensayos cosmopolíticos*, Barcelona, Herder, pp. 53-94.
- CAMPILLO, Antonio (2019a), *El concepto de amor en Arendt*, Madrid, Abada.
- CAMPILLO, Antonio (2019b), *Un lugar en el mundo. La justicia espacial y el derecho a la ciudad*, Madrid, La Catarata.
- CAMPILLO, Antonio (2020), «Libertad para matar: la cruzada de los negacionistas de la pandemia», en *The Conversation*, 10/11/2020. <https://theconversation.com/libertad-para-matar-la-cruzada-de-los-negacionistas-de-la-pandemia-149806>
- CAMPILLO, Antonio (2021) «La epidemia, un episodio del Antropoceno», en *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, 154, 23-32.
- CAMPILLO, Antonio (2022a), «Amor», en Adriano Correia, Antonio Glauton Varela Rocha, Maria Cristina Müller y Odilio Alves Aguiar (eds.), *Dicionário Hannah Arendt*, Coimbra, Edições 70 (Grupo Almedina), pp. 41-49.

- CAMPILLO, Antonio (2022b), «"Nosotros, primero": la fabricación de los migrantes como seres superfluos», en *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*, vol. 1, n° 1, 32-66.
- CAMPILLO, Antonio (2023a), *Grecia y nosotros. La herencia griega en la era global*, Madrid, Abada.
- CAMPILLO, Antonio (2023b), «La humanidad terrestre. Una filosofía del Antropoceno», en *Isegoría. Revista de Filosofía moral y política*, n° 69, e25.
- CAMPILLO, Antonio (2024), «La democracia: ¿ideología o utopía?», en *Pensamiento al margen*, 19 (en prensa).
- CAMPILLO, Antonio, Agustina Varela, Victoria D'hers, Alberto Coronel (eds.) (2023), *El desconfinamiento del pensamiento. Los debates del Laboratorio Filosófico sobre la Pandemia y el Antropoceno (2020-2022)*, Madrid, Red española de Filosofía / Laboratorio Filosófico sobre la Pandemia y el Antropoceno.
- CHACEL, Lucas, Thomas Piketty, Emmanuel Saez, Gabriel Zucman (eds.) (2021), *Informe sobre la desigualdad global 2022*. Laboratorio mundial de desigualdad. <https://wir2022.wid.world/>
- CHARBONNIER, Pierre (2024), *Abundancia y libertad. Una historia ambiental d las ideas políticas*, Madrid, La Oveja Roja.
- CIORAN, Émile (1979), *El aciago demiurgo*, trad. de Fernando Savater, Madrid, Taurus.
- CONCHE, Marcel (2003), «Métaphysique du hasard», en *Quelle philosophie pour demain?*, Paris, PUF, pp. 141-157.
- DERRIDA, Jacques (1997), *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, trad. de Adolfo Barberá y Patricio Peñalver, Madrid, Tecnos.
- DERRIDA, Jacques (2001), *Estados canallas. El imperio de la fuerza en los asuntos mundiales*, Barcelona, Paidós.
- DERRIDA, Jacques (2010 y 2011), *Seminario La bestia y el soberano*, 2 vols. (2001-2002 y 2002-2003), ed. de Michel Lisse, Marie-Louise Mallet, Ginette Michaud e Yves Michaud, trad. de Cristina de Peretti, Delmiro Rocha y Luis Ferrero, Buenos Aires, Manantial.
- EPICURO (2005), *Obras*, ed. de Monserrat Jufresa, Monserrat Camps y Franscesca Mestre, Madrid, Tecnos.
- ESCOBAR, Arturo (1996), *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, prólogo de Orlando Fals Borda, Bogotá, Norma.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (2017), *Fundamentos de la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política*, trad. de Joaquín Abellán García, Madrid, Tecnos.
- HEIDEGGER, Martin [1927] (2009), *Ser y tiempo*, trad. de Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta.
- HOBBS, Thomas (2016), *Sobre la libertad y la necesidad*, ed. bilingüe de Pablo López Álvarez, Madrid, Escolar y Mayo.
- JONAS, Hans [1979] (1995), *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder.

- KRZNARIC, Roman (2022), *El buen antepasado. Cómo pensar a largo plazo en un mundo cortoplacista*, Madrid, Capitán Swing.
- LEIBNIZ, Gottfried W. (2015), *Ensayos de Teodicea. Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, ed. bilingüe de Enrique Romerales Espinosa, Madrid, Abada.
- LEÓN FLORIDO, Francisco (2018), *1277. La condena de la filosofía. Edición del syllabus del obispo Tempier en la Universidad de París*, Madrid, Escolar y Mayo.
- LUCRECIO (1997), *De rerum natura. De la realidad*, ed. crítica y versión rítmica de Agustín García Calvo, Zamora, Lucina.
- MONTAIGNE, Michel de [1595] (2007), *Los ensayos, según la edición de 1595 de Marie de Gournay*, ed. de Jordi Bayod Brau, prólogo de Antoine Compagnon, Barcelona, Acantilado.
- MONTESQUIEU [1748] (1995), *Del espíritu de las leyes*, trad. de Mercedes Blázquez y Pedro de Vega, intr. de Enrique Tierno Galván, Madrid, Tecnos.
- PAPADA, Evie, y Staffan I. Lindberg (eds.) (2023). *Reporte de la democracia 2023: Resistencia frente a la autocratización*, trad. de David Altman y Sergio Huertas-Hernández, Gothenburg, V-Dem Institute - Pontificia Universidad Católica de Chile.
- PRIOR, Ángel (2009), *Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- RIECHMANN, Jorge (2023), *Bailar encadenados. Pequeña filosofía de la libertad*, Barcelona, Icaria.
- SHELLING, Friedrich W. J. [1809] (2004), *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, ed. de Helena Cortés y Arturo Leyte, intr. de A. Leyte y V. Rühle, Barcelona, Anthropos.
- SERVIGNE, Pablo, y Raphael Stevens (2020), *Colapsología*, Barcelona, Arpa.
- SLOBODIAN, Quinn (2021), *Globalistas. El fin de los imperios y el nacimiento del neoliberalismo*. Madrid, Capitán Swing.
- STRAEHLE, Edgar (2024), *Los pasados de la revolución. Los múltiples caminos de la memoria revolucionaria*, Madrid, Akal.
- TRAVERSO, Enzo (2022), *Revolución. Una historia intelectual*, Madrid, Akal.
- VV.AA. (2017). *El gran retroceso. Un debate internacional sobre el reto urgente de reconducir el rumbo de la democracia*, Barcelona, Seix Barral.