

La disputa por la libertad: el republicanismo arendtiano ante la despolitización

The dispute for freedom: arendtian republicanism in the face of depoliticization

Nehuén Faggiano

Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

Correo electrónico: nehuen.faggiano@mi.unc.edu.ar

 ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-7361-8885>



Resumen:

En este artículo se adopta la teoría de Hannah Arendt para reflexionar sobre dos concepciones opuestas de la libertad, una despolitizada y posiblemente anti-política, y otra política, republicana y democrática. En particular se reconstruyen sus argumentos en torno a la despolitización de la libertad, su crítica al liberalismo y su defensa de la “libertad política”. Este análisis se inscribe en un diagnóstico del actual escenario político argentino vinculado a la fragilidad de las instituciones republicanas y la crisis de representación democrática. A partir del concepto arendtiano de libertad será posible ahondar en formas de comprender algunas de las tensiones contemporáneas entre liberalismo, republicanismo y democracia. Además, este marco interpretativo permitirá abordar ciertas dimensiones de la cuestión de la “temporalidad republicana”.

Palabras clave:

Libertad; despolitización; republicanismo; Arendt; representatividad.

Abstract:

This article adopts Hannah Arendt's theory to reflect on two opposing conceptions of freedom: one depoliticized and possibly anti-political, and the other political, republican, and democratic. In particular, it reconstructs her arguments regarding the depoliticization of freedom, her critique of liberalism, and her defense of "political freedom." This analysis is part of a diagnosis of the current Argentine political scenario linked to the fragility of republican institutions and the crisis of democratic representation. Using Arendt's concept of freedom, it will be possible to delve into ways of understanding some of the contemporary tensions between liberalism, republicanism, and democracy. Furthermore, this interpretative framework will allow us to address certain dimensions of the question of "republican temporality".

Keywords:

Freedom; Depoliticization; Republicanism; Arendt; Representation.

Fecha de recepción del artículo: 22/02/2026 **Fecha de aceptación del artículo:** 30/03/2026

Para citación de este artículo: Faggiano, Nehuén (2026). La disputa por la libertad: el republicanismo arendtiano ante la despolitización. *Anacronismo e Irrupción* 16 (30), 179-208.

Identificador DOI: 10.62174/aei.11264

El concepto de la libertad ha sido central para múltiples tradiciones filosóficas y políticas, especialmente a partir de la modernidad. Sin embargo, al mismo tiempo que se suele reconocer su importancia, también resulta un concepto equívoco, frecuentemente utilizado en la retórica política como aquello que se defiende, pero raramente delineando exactamente a qué se elige llamar “libertad”. Además, la libertad entendida filosóficamente no siempre coincide con los usos políticos del concepto. Por ejemplo, ya Montesquieu ([1748] 1984) planteaba la diferencia entre la libertad filosófica, el ejercicio de la voluntad más allá de las circunstancias, y la libertad política, la cual consiste en poder hacer lo que uno debe querer. Esta distinción implica dos vías completamente diferentes de concebir el sentido y significado de la libertad.

En un momento en el que este concepto ha tomado un rol protagónico en los discursos del poder ejecutivo en el actual gobierno argentino, el cual atenta contra elementos distintivos del republicanismo y la democracia, como la división de poderes o la libre expresión política, vale la pena repensar estas tensiones. Para ello, desarrollaré dos maneras de concebir la libertad, una despolitizada y posiblemente anti-política, y otra politizada, fuertemente democrática y republicana. Para realizar este trabajo teórico retomaré la obra de Hannah Arendt, quien se dedicó a reflexionar sobre cómo en gran medida la tradición filosófica se distanció del origen fundamentalmente político de la libertad, y cómo el liberalismo moderno realizó un trabajo de despolitización del concepto. La propuesta de Arendt también nos presenta con una alternativa, la cual posibilita una concepción de la libertad como pública y política, opuesta a la libertad despolitizada. El concepto de libertad política en la obra de la autora resulta fundamental en tanto piedra de toque para desarrollar una concepción de la política republicana con la participación del pueblo como dimensión central.

Ser libre y actuar, nos dirá Arendt una y otra vez, son una y la misma cosa, aquello que nos permite realizar plenamente nuestra humanidad, no como individuos modernos que disfrutan de su libre albedrío, sino como hombres

y mujeres que son tales en la medida en que se muestran unos a otros, en su pluralidad, a través de la acción y el discurso. Por eso, el sentido de la política es la libertad, y la pregunta por la libertad y sus condiciones de posibilidad ha de constituirse en el eje articulador de toda reflexión teórico-política (Morán, 2023, p. 147).

Por otro lado, la pregunta por el sentido de la libertad está estrechamente vinculada a la pregunta por la temporalidad republicana. Como plantea Arese (2022), “la experiencia republicana moderna para Arendt se constituye en oposición a la corrupción que produce la temporalidad despolitizante (por procesual, acelerada, alienante, progresiva y expoliadora) de la organización social de la modernidad económica” (p. 145). Lo que se pierde en esta temporalidad despolitizante es precisamente aquello que con los elementos republicanos de la obra arendtiana es posible intentar recuperar, reivindicando no sólo al republicanismo como tradición teórica-política sino también, puntualmente, a su carácter inherentemente popular y democrático.

Para realizar esta tarea el presente artículo está compuesto de la siguiente manera: en primera instancia se buscará reconstruir, a partir de la obra de Arendt, una posible historia de la despolitización de la libertad con el objetivo de mostrar cómo la idea de libertad se distancia de sus orígenes políticos. En segundo lugar se mostrarán las tensiones y posibles proximidades entre liberalismo y republicanismo en relación a la crítica arendtiana del liberalismo. En tercer lugar, se mostrará cómo el concepto arendtiano de la libertad permite profundizar las discusiones en torno al populismo, el republicanismo y la democracia. Por último, a propósito de la cuestión de la fragilidad de las instituciones republicanas, la crisis de representación y las concepciones de libertad que operan en la actualidad, se dedicará una sección a las problemáticas de la temporalidad y la acción.

La despolitización de la libertad

Con el objetivo de comprender la concepción de libertad que opera en el presente político argentino, así como sus contradicciones y alternativas, será necesario repasar los orígenes y las transformaciones de la idea de libertad a lo largo de la historia del pensamiento filosófico y político occidental. Para ello retomaré principalmente los argumentos de Hannah Arendt en “¿Qué es la libertad?” ([1961] 1996), *Sobre la revolución* ([1963] 2014) y en *¿Qué es la política?*¹ (1997), donde la autora identifica momentos relevantes a la cuestión de la libertad tanto de la historia de la filosofía y el pensamiento político como de las prácticas políticas. Éstos son, según una posible interpretación² del análisis arendtiano, las siguientes: el nacimiento de la libertad académica y la libertad filosófica en Platón; la transmutación de la idea de libertad en libre albedrío de la voluntad en el cristianismo; el vínculo entre libertad y soberanía en Rousseau; y, por último, la cuestión social en la Modernidad. Estos son cuatro momentos del desarrollo de lo que podríamos llamar una amplia “tradición antipolítica” de la libertad, los cuales expondré a continuación.

En primer lugar, para los antiguos griegos la actividad política se identificaba con la libertad; la una y la otra son inseparables. “Ser libre y vivir en una *polis* eran en cierto sentido uno y lo mismo” (Arendt, 1997, p. 69). Lo particular de esta relación es que la política no es comprendida como un medio para un fin, sino que, al contrario, la libertad es el contenido mismo de la política. La forma que esta libertad adoptaría es la del discurso y acción pública, relativa a un espacio particular: el *ágora*. Sin este espacio, y sin la compañía de otros ciudadanos libres, no habría política ni tampoco libertad. No obstante, no alcanza solamente con el *ágora* para poder hablar propiamente de un espacio político. Además del espacio público es indispensable el carácter de *polis*, de la ciudadanía

¹ Manuscrito sin finalizar publicado póstumamente.

² Para profundizar en otras lecturas posibles en torno a la cuestión de la libertad en la obra de Arendt, se recomienda el contenido del dossier del año 2025 de la revista *Pescadora de Perlas*, titulado ¿Qué es la libertad?

perteneciente a ésta, y la perdurabilidad institucional de sus acciones en el tiempo.

Otro aspecto relevante de la libertad griega que vale la pena desarrollar es su carácter necesariamente público y compartido con otros. Ser parte del mundo, comprenderlo e intervenir en él, no era una actividad limitada al individuo. La diversidad de perspectivas es necesaria debido a que sin ella no es posible ver al mundo tal como es, ya que de lo contrario uno sólo puede acceder a su propia mirada, recortada y sesgada. La compañía de los otros no era una preferencia de la vida política griega; era una necesidad, constitutiva de lo que significaba experimentar la vida propiamente política. En este sentido, la actividad política debe comprenderse como la libertad de hablar con otros y ante otros, pero también como la libertad de *actuar* políticamente.

Hasta aquí hemos realizado una breve reconstrucción de la relación política-libertad en la Antigua Grecia según la lectura de Arendt. Sin embargo, continuando con su lectura, debemos recordar que la filosofía antigua se construye en oposición a esta concepción de la política. Fue Platón el primero que planteó una liberación *de* la política, necesaria para la actividad filosófica. Su “filósofo-rey” es representativo de la relación jerarquizada de la política con la filosofía, la primera subordinada a la segunda. Para Platón, en *La República*, la política es una actividad secundaria a la tarea filosófica, y su propósito será asegurar la libertad, no del ciudadano, sino del filósofo. La política deja de ser un fin en sí mismo, y la libertad su contenido auténtico, y se transforma en un medio para lograr un fin que le es externo.

No obstante, Arendt plantea que no fue la figura del filósofo-rey la que influyó en la tradición filosófica, sino la concepción de la libertad académica, cuyo peso se extiende hasta nuestros días. La academia se entiende como un espacio que, no sólo se separa del espacio público del *ágora*, de las meras opiniones opuestas al verdadero conocimiento. También constituye un espacio el cual, para poder desarrollar su actividad de forma verdaderamente libre, debe

ser *liberado* de la política. “Lo que se impuso y ha determinado hasta hoy nuestra idea de la libertad académica no fue la esperanza de Platón de decidir sobre la *polis* y la política desde la academia y la filosofía, sino el alejamiento de la *polis*, la *apolitia*, la indiferencia respecto a la política” (Arendt, 1997, pp. 82-83). La vida filosófica conscientemente se aleja de la vida política, y ésta parecería ser su condición de existencia. Liberada de la actividad política, la filosofía tiene la libertad para existir. Este momento marca, para la autora, la primera instancia de una separación entre libertad y política. Si bien sigue existiendo una relación, ya no es una de identidad, sino una relación medios-fines.

Esta separación se profundizará luego en el cristianismo, el cual tiene un “carácter antipolítico” (Arendt, 1997, p. 87). La liberación de la política deja de pertenecer a unos pocos en el ámbito de la academia, y pasa a pertenecer a todos, quienes, indiferentes a los temas de gobierno, dejan los asuntos políticos de lado. La política cristiana separa el espacio de encuentro de los creyentes, público pero no político, de la política secular, mundana y terrenal. Sin embargo, no se trata sólo de una separación, sino de una protección; se busca que la política no intervenga en el espacio de la actividad religiosa, y, al mismo tiempo, se evita que este espacio trascendente se convierta en un poder atado al mundo secular. La relación con la política debía ser evitada para que ésta no corrompiese el ámbito religioso.³

La libertad para el cristianismo, especialmente bajo la influencia de Pablo y Agustín, está asociada no a la acción política, sino a la voluntad, al libre albedrío y a un yo interior. Previamente, el concepto de libertad no había

³ Arendt no plantea que no existiese una relación entre la Iglesia y la política. Es más, reconoce que al interior de la Iglesia también hay política. Lo que plantea en cambio es que, para esta época, el ámbito de lo político no podía ni debía intervenir al interior del ámbito eclesiástico según lógicas terrenales y mundanas. Son ámbitos y lógicas marcadamente diferenciados. Sin embargo, la política y la Iglesia se necesitan la una a la otra: la Iglesia necesita de la política “con el fin de poder mantenerse y afirmarse sobre la tierra y en este mundo como iglesia visible -es decir, a diferencia de la invisible, cuya existencia (cuestión sólo de fe) no es discutida en absoluto por la política. Y ésta necesita de la Iglesia - no sólo de la religión sino de la existencia tangible espacialmente de las instituciones religiosas- para demostrar su justificación superior y su legitimidad” (Arendt, 1997, pp. 88-89).

ocupado un rol de importancia en la filosofía griega, ya que ésta era exclusivamente política, estrechamente vinculada a la vida cívica en la *polis*. Sólo cuando la libertad comenzó a despolitizarse, es decir, a relacionarse con conceptos no-políticos, ingresa como uno de los temas fundamentales de la tradición filosófica. “Sólo cuando los primeros cristianos -Pablo en especial- descubrieron un tipo de libertad que no tenía relación con la política, el concepto de libertad pudo entrar en la historia de la filosofía” (Arendt, 1996, p. 170). La libertad pasa a identificarse con una libertad interna, individual y experimentada en soledad. La deliberación y el conflicto se experimentan con uno mismo, al interior de la voluntad.

La crítica a la soberanía y el auge de lo social

Es importante detenerse en los efectos que ha tenido esta identificación entre libertad y voluntad para la teoría política, ya que estas concepciones filosóficas y despolitizadas han influenciado múltiples tradiciones de pensamiento. Arendt señala un ejemplo de esta problemática influencia: la idea de soberanía en Rousseau. Para el francés, la soberanía se deriva de la voluntad, y defendía que el poder soberano debe ser indivisible, ya que la voluntad dividida no podría ser fuente estable del poder político. Esta concepción de la soberanía llevó a Rousseau a plantear que cada ciudadano debía reservar sus pensamientos para él mismo, resultando en una concepción del gobierno en la cual el ciudadano debe admitir la opresión de la “voluntad general”.

Políticamente, esta identificación de libertad y soberanía es quizá la consecuencia más dañina y peligrosa de la ecuación filosófica de libertad y libre albedrío, ya que lleva a una negación de la libertad humana -es decir, si se comprende que, sean lo que sean, los hombres jamás son soberanos-, o bien a la idea de que la libertad de un hombre, de un grupo o de una entidad política se puede lograr sólo al precio de la libertad-o sea, la soberanía- de todos los demás (Arendt, 1996, pp. 176-177).

Uno de los principales problemas con la concepción de la soberanía de Rousseau es precisamente su exigencia de una *unidad*. Como muestra Smola (2010), esta idea de soberanía implica la sumisión de las voluntades particulares, plurales y diversas, a la voluntad general, ignorando o suprimiendo las diferencias y conflictos. Existe una concepción de unidad natural en el ser humano que no es tal, sino que es una ilusión que se genera cuando se ignora la pluralidad, factor inherente a lo político. “El pueblo debe, por lo tanto, no solamente ser *uno* sino también ser *mudo*” (Smola, 2010, p. 55). Esta concepción de la soberanía es opuesta a la concepción arendtiana de la política, para la cual el discurso público y la deliberación, la acción y la pluralidad son elementos constitutivos. “Para acceder a una imagen de la libertad política moderna habrá que renunciar a la idea del pueblo soberano, unificado bajo la figura de un cuerpo colectivo poseedor de una voluntad general y reencontrar, señala Arendt, la imagen de un pueblo múltiple que es libre porque no es soberano” (Smola, 2010, p. 61).

En esta crítica a Rousseau encontramos una de las razones fundamentales por las que la libertad filosófica, ligada a la voluntad y al libre albedrío, no sólo despolitiza a la libertad sino que incluso puede volverla anti-política. En contraposición al “pueblo soberano” pero no libre del francés, Arendt plantea renunciar a esta idea de la soberanía para recuperar la libertad.

Este caso es un ejemplo de cómo en la modernidad se identifica la libertad no con la actividad política, pública y plural, sino con la vida interior y la voluntad privada. De esta manera se introduce en el vocabulario político una nueva concepción de la libertad, la cual posee un significado que no es propiamente político. A pesar de la separación entre política y libertad, el concepto de libertad continuó siendo uno de los significantes más importantes de la retórica política, pero su significado se había transformado en algo radicalmente distinto a la libertad de la *polis*.

Por otra parte, la Modernidad también introduce otra dimensión fundamental para comprender la tensión entre política y libertad: la cuestión

social. Este término, entendido desde la lectura arendtiana, puede entenderse como el ámbito de la necesidad que irrumpe y adquiere una mayor importancia y dignidad. El ámbito que hasta ese momento era considerado privado comienza a ser un tema central en los asuntos públicos, y se transforma en la cuestión decisiva de esta nueva época. En *La condición humana* la autora describe el auge de lo social de la siguiente manera:

La emergencia de la sociedad -el auge de la administración doméstica, sus actividades, problemas y planes organizativos- desde el oscuro interior del hogar a la luz de la esfera pública, no sólo borró la antigua línea fronteriza entre lo privado y lo político, sino que también cambió casi más allá de lo reconocible el significado de las dos palabras y su significación para la vida del individuo y del ciudadano (Arendt, 2009, pp. 48-49).

El ámbito doméstico deja de estar relegado a lo privado y se vuelve público, es decir, las actividades anteriormente exclusivas del hogar, como la economía, el consumo, o la satisfacción de las necesidades, se vuelven temas centrales de la vida pública. La sociedad comienza a imitar la lógica administrativa, degradando a la política a mera burocracia y gestión. Esta difusión de la división entre privado y público es la disolución o empobrecimiento tanto de la esfera privada (antiguamente considerada el ámbito dedicado a garantizar la subsistencia de la vida y la continuidad de la especie) como también de la esfera política. La riqueza, al apoderarse de la esfera pública, compromete su durabilidad, ya que las lógicas de la necesidad y del consumo no son compatibles con la perdurabilidad buscada por la política. Por lo tanto, la distinción entre necesidad económica y libertad política se borra cuando la función política se limita a la administración de los recursos económicos, esto es, cuando, en términos de la interpretación arendtiana, la lógica de lo social pasa a dominar el ámbito público. En *Sobre la revolución* Arendt desarrolla la manera en la que “la cuestión social” desplaza a la libertad como fundamento de la actividad política. Aquí la autora toma como acontecimiento central el fracaso de la Revolución Francesa, la cual comprometió sus ideales republicanos ligados a la libertad política. Los reclamos

de las masas en torno a sus necesidades vitales y al problema de la pobreza implicaron, en cierto sentido, el sacrificio de la libertad política.

Bajo el imperio de esta necesidad, la multitud se lanzó en apoyo de la Revolución francesa, la inspiró, la llevó adelante, y, llegado el día, firmó su sentencia de muerte, debido a que se trataba de la multitud de los pobres. Cuando estos se presentaron en la escena de la multitud de la política, la necesidad se presentó con ellos y el resultado fue que el poder del antiguo régimen perdió su fuerza y la nueva república nació sin vida; hubo que sacrificar la libertad y la necesidad a las urgencias del propio proceso vital (Arendt, 2014, p. 94).

La autora no plantea que los pobres no deban tener lugar en la política, o que lo social sea contradictorio a lo político. Sí plantea, en cambio, que la lógica de lo social es diferente a la lógica de lo político, porque mientras la primera está determinada por la necesidad, el ámbito doméstico y la administración económica, la segunda está orientada a la libertad, la acción, la deliberación con otros y ante otros en el espacio público. Una manera de ilustrar esta distinción es con la figura del “tirano razonable” o el “déspota ilustrado”, el cual puede responder a problemáticas sociales pero no admite la posibilidad de ciudadanos libres políticamente.

Los griegos sabían por propia experiencia que un tirano razonable (lo que nosotros llamamos un déspota ilustrado) era una gran ventaja para la prosperidad de la ciudad y el florecimiento de las artes tanto materiales como intelectuales. Sólo que así se acababa con la libertad. Se expulsaba a los ciudadanos a sus hogares y el espacio en que se daba el trato libre entre iguales, la *ágora*, quedaba desierto. La libertad ya no tenía espacio y esto significa que ya no había libertad política (Arendt, 1997, p. 71).

Si bien esta situación corresponde a un momento histórico donde no se había dado “el auge de lo social” descrito por Arendt, aún así nos permite comprender cómo la prosperidad material, unida a una retirada de los ciudadanos a los espacios privados, puede implicar un sacrificio de la actividad pública y política

en nombre de causas sociales.⁴ Este es el caso de lo sucedido durante la Revolución Francesa, la cual abandonó las asambleas y los consejos populares por formas de gobierno autoritarias y represivas. En particular Arendt retoma dos casos representativos, no sólo del desplazamiento de lo político por lo social, sino también de la erradicación de la libertad política en nombre de lo privado.

En primer lugar, Robespierre enuncia en sus *Principios del Gobierno revolucionario* que el propósito de la revolución era establecer la libertad pública. Sin embargo, Arendt remarca que el francés da marcha atrás y se corrige: “Bajo el imperio de la Constitución, basta con proteger a los individuos contra los abusos del poder público” (Robespierre, citado en Arendt, 2014, p. 219). Este momento representa un giro central en nuestra breve historia de la despolitización de la libertad, ya que el concepto de libertad pública, positiva en cuanto implica la participación activa del pueblo en asuntos públicos, se abandona por una concepción negativa, como protección del poder. “La libertad ha cambiado de lugar; ya no reside en la esfera pública, sino en la vida privada de los ciudadanos, que deben ser defendidos frente al poder público (Arendt, 2014, p. 219).

En segundo lugar, Louis de Saint-Just, revolucionario conocido por gestionar arrestos y persecuciones durante “el Terror francés”, también considera que el objetivo del gobierno revolucionario no se encuentra en la vida pública de sus ciudadanos, sino en “proteger la sencillez de sus vidas” (Saint-Just, citado en Arendt, 2014, p. 403). Esta idea representa una modificación de los ideales, no sólo de los individuos que habían llevado adelante la Revolución (en ambos casos citados, los actores habían previamente defendido la participación

⁴ Aún así, esta distinción no implica una oposición necesaria. Como desarrolla Di Pego (2005), durante la Revolución Francesa las masas pobres introdujeron el reclamo por las necesidades y cuestiones domésticas al ámbito público, y al mismo tiempo desarrollaron formas de participación auténticamente libres en el sentido político desarrollado por Arendt. Es decir, los ciudadanos franceses introdujeron la cuestión social al mismo tiempo que se reunían en espacios públicos para deliberar políticamente y formar parte activamente de las decisiones que se tomaban. Si bien el ámbito de lo social se rige por la necesidad, éste puede llevar a la constitución de espacios públicos orientados políticamente.

popular en el poder público), sino también de la relación entre libertad, política y gobierno. Si bien la Revolución Francesa surgió con ideales republicanos, basada en los intereses de las masas que reclamaban mayor participación política, la libertad pública y política fue reemplazada por una libertad negativa, de protección del gobierno en lugar de participación en él. Es por ello que Arendt, al comentar la cita de Saint-Just, expresa que sus palabras “significan la sentencia de muerte de todos los órganos del pueblo y expresan de modo excepcionalmente inequívoco el fin de todas las esperanzas que había suscitado la Revolución” (Arendt, 2014, p. 403).

Al menos en el caso de la Revolución Francesa, el auge de lo social y la despolitización de la libertad van de la mano. Mientras que la lógica de la necesidad reemplaza a la de la libertad, el poder se convierte en mera administración económica y limita o elimina la participación popular en asuntos públicos. Todo esto en nombre de una libertad que ya no es pública, sino “privada” en el sentido de relegada al ámbito doméstico. Sin embargo, cuando lo privado cobra mayor relevancia, y pasa a ser el foco de los asuntos de gobierno, éste ya no queda relegado a su ámbito, sino que invade el espacio público desplazando a la lógica de la libertad que previamente le pertenecía.

Si bien he desarrollado sólo algunos momentos de la interpretación arendtiana, considero que éstos son representativos de tendencias teóricas e históricas más amplias. En conclusión, tanto en la filosofía como en la práctica política se pueden observar instancias de una clara separación entre libertad y política, la cual para Arendt definirá a la tradición liberal. En la siguiente sección pasaré a desarrollar algunos posibles efectos de esta separación en la relación entre liberalismo y republicanismo.

Liberalismo(s) y republicanismo(s): tensiones y convergencias

La crítica arendtiana al liberalismo, al menos en lo que respecta a la libertad, puede resumirse de la siguiente manera: mientras se aparta a la libertad del

ámbito político, la única función que le queda a la política es la del mantenimiento de la vida. Por lo tanto, la política equivaldría de forma exclusiva a seguridad y protección. Entonces existiría una relación entre política y libertad, pero la primera no debe entrometerse en la segunda, sino asegurarla desde fuera.

Pues bien, cuando la vida está en juego, por definición, las acciones están bajo el imperativo de la necesidad, y el campo adecuado para ocuparse de las necesidades vitales es la gigantesca y siempre creciente esfera de la vida social y económica, cuya administración proyectó su sombra en el espacio político desde el principio mismo de la Edad Moderna (Arendt, 1996, 167-168).

En consecuencia, Arendt identifica en el liberalismo una concepción de la política como reducida a la seguridad, subsumida a la administración social y económica, en la que la necesidad predomina sobre la libertad, y ésta última debe ser protegida de la política. Debido a esta incapacidad para pensar la libertad política —es decir, la libertad no como protección del ámbito político sino participación en él— Arendt señala que el liberalismo ha fracasado en su intento por interpretar y fundamentar las sociedades libres ante los totalitarismos. Ella señala que el liberalismo, “la única ideología que intentó articular e interpretar los elementos genuinos de las sociedades libres, ha demostrado su inhabilidad para resistir al totalitarismo con tal frecuencia que su fracaso puede ya ser incluido entre los hechos históricos de nuestro siglo” (Arendt, 2011, p. 282. Traducción propia).

Algunos autores (Hiruta, 2019; Villa, 1999) han argumentado que la lectura de Arendt del liberalismo peca de superficial y generalizadora, ya que no toma en consideración las disputas al interior del liberalismo, junto a sus diversas concepciones de la política y de la libertad más deseable. Tanto la libertad negativa como la liberación de la política son dimensiones teóricas las cuales, si bien suelen estar presentes en múltiples teóricos liberales, no son necesarias ni forman parte de cualquier liberalismo a considerar. Por ejemplo, como menciona Hiruta, “algunos liberales como Tocqueville o Ferguson han *criticado* el retiro de

los ciudadanos hacia la esfera privada y la persecución irrestricta del propio interés del individuo moderno” (2019, p. 33. Traducción propia). Sin embargo, el autor reconoce que, a pesar de los problemas con la caracterización arendtiana del liberalismo, su crítica continúa siendo válida para amplios sectores de esta tradición. El modelo de la libertad negativa como primaria y anterior a la libertad positiva, modelo compartido por múltiples teóricos liberales, particularmente desde la famosa distinción de Isaiah Berlin (2018), es precisamente lo que Arendt busca discutir. No es necesariamente el orden lo que la autora cuestiona, ya que la libertad negativa es necesaria para la libertad positiva; esto es lo que Arendt suele llamar el momento de liberación de las necesidades previo al ingreso en la vida política. La crítica está dirigida a la importancia e incluso subordinación de una a la otra. Para Hiruta, el núcleo de la crítica de Arendt está en que las libertades “políticas y no-políticas ocasionalmente cambian posición, y la primera ocasionalmente reclama prioridad por sobre la segunda” (2019, p. 37).

Difiero de la lectura de Hiruta en el siguiente aspecto: Arendt no pareciera plantear tanto una “inversión” de las libertades políticas y no-políticas, sino más bien una subordinación que deviene en erradicación. Para la autora, cuando la libertad negativa-liberal toma prioridad, esto resulta en una eliminación de la libertad política. Esto es lo que Arendt busca definir cuando habla de liberación de la política. Especialmente cuando uno toma en consideración las consecuencias del “auge de lo social”, queda claro que entre la libertad despolitizada y la reducción de la política a la administración de lo social, aquello que pueda llamarse “libertad política” desaparece porque la política misma desaparece. En su lugar queda una libertad sin política (interior, individual, como voluntad y libre albedrío), y una política sin libertad (administración económica, con una participación popular en el poder público reducida⁵).

⁵ En la siguiente sección se desarrollarán los cuestionamientos de Arendt hacia la representación en las democracias liberales. En resumen, cuestiona la reducida participación efectiva del pueblo en asuntos de gobierno.

Un aporte de Hiruta que considero relevante destacar es la matización y difusión entre las fronteras teóricas que diferencian al liberalismo del republicanismo. Él muestra que Arendt ha sido fuertemente influenciada por importantes figuras del liberalismo, como lo son Kant, Tocqueville, Montesquieu, Jefferson y Madison. “Que algunas de estas figuras hayan sido etiquetadas como ‘republicanas’ así como ‘liberales’ es indiferente. Las fronteras entre ideologías nunca son precisas, y un solo pensador con frecuencia fluctúa entre múltiples ideologías a lo largo de su vida” (Hiruta, 2019, p. 31). Creo que este punto es mucho más novedoso para las discusiones que nos ocupan de lo que parece en una primera consideración.

A partir de los recientes trabajos de la corriente comúnmente llamada neo-republicanismo, uno de cuyos máximos exponentes es Pettit (1999), suele considerarse al republicanismo en directa oposición a la tradición liberal. Esto se debe al proyecto de los propios autores, quienes buscan distanciarse de esta tradición para redefinir a la libertad como no-dominación contra la libertad como no-interferencia, reivindicando el rol del ciudadano y la importancia del bien común. Sin embargo, como bien remarca Guitián, (2009), la distancia entre republicanismo y liberalismo es menor, y sus bordes más difusos, de lo que el neo-republicanismo suele reconocer. Además, identificar en el liberalismo un único concepto de libertad, reduciéndolo a la “libertad negativa”, “libertad de”, o “ausencia de interferencia”, ignora la pluralidad de complejos desarrollos teóricos que han tenido los autores que forman parte de esta tradición.

(...) no cabe atribuir la defensa de un concepto de libertad específico y completamente diferenciado de libertad a la tradición republicana (ni siquiera incluyendo en ella a los autores que nos interesan). Tanto los considerados liberales como los seleccionados dentro de esa tradición suelen otorgar significados distintos a la libertad que combinan en sus teorías. Y que son negativos o positivos en función de la cuestión concreta que estén tratando (Guitián, 2009, p. 44).

Por estas razones es apropiado evitar ciertas generalizaciones al momento de hablar de las características de estas tradiciones, considerando su heterogeneidad y límites difusos. No obstante, aún así vale la pena reconocer estas tensiones, tomando en consideración su lugar en la historia de la teoría política. Más allá de si las críticas de Arendt pueden aplicarse al liberalismo en general, o a sólo una parte, su trabajo teórico de identificar en esta tradición formas de concebir la libertad que la despojan radicalmente de sus orígenes políticos sigue siendo un aporte valioso, tanto a la historia del concepto como a sus transformaciones teóricas contemporáneas.

Populismo, republicanismo y democracia

Así como no consideraré al liberalismo como un bloque monolítico, tampoco tomaré al republicanismo como una tradición homogénea con una única concepción de la libertad. Debido a ello, resulta relevante considerar el rechazo que realiza Philip Pettit del pensamiento arendtiano. Para el filósofo irlandés, el pensamiento arendtiano se inscribiría en una línea populista y comunitarista, incompatible e incluso antitética al proyecto republicano que sostiene a la libertad como no dominación.

De acuerdo con esos enfoques, el pueblo, colectivamente presentado, es el amo, y el estado, el siervo, con lo que se viene a sugerir que el pueblo debería delegar en los representantes y en los funcionarios estatales sólo cuando fuera estrictamente necesario: la democracia directa, o asamblearia, o plebiscitaria, resultaría la opción sistemáticamente preferida. La tradición republicana, en cambio, ve al pueblo como fideicomitente, tanto individual cuanto colectivamente, y ve al estado como fiduciario: en particular, entiende que el pueblo confía al estado la tarea de administrar un poder no-arbitrario. De acuerdo con esto, la democracia directa puede a menudo convertirse en una cosa muy mala: en la tiranía de la mayoría. Los instrumentos democráticos de control serán todo lo deseables e indispensables que se quiera, pero no son el principio y el fin de todo buen gobierno (Pettit, 1999, p. 26).

Como señala Breen (2019), esta caracterización del pensamiento arendtiano es errónea en múltiples sentidos. En primer lugar, Pettit ubica a Arendt en vínculo con la tradición franco-alemana, especialmente en relación con autores como Kant y Rousseau. Sin embargo, es precisamente en contra de la concepción de soberanía de Rousseau (como desarrollamos anteriormente), y fuertemente influenciada por autores de la tradición Atlántico-italiana, especialmente Maquiavelo⁶, que Arendt desarrolla sus ideas sobre la participación popular en el poder político. Su concepción de la libertad no puede reducirse a una tiranía de la mayoría, en la que la soberanía de la “voluntad general” tenga poder absoluto sobre los ciudadanos. Ella rechaza esta idea, considerándola incluso anti-política. En segundo lugar, Breen argumenta que Arendt no puede ser considerada populista, en los términos de Pettit, debido a que rechaza los tres principios problemáticos que el irlandés identifica. Estos principios son los siguientes. En primer lugar, el pueblo se debe identificar como una unidad cerrada; es decir, debe estar definido por una sola identidad monolítica. En segundo lugar, la identidad del pueblo debe definirse en oposición a grupos identificados como diferentes, impuros o enemigos. Se trataría de una distinción antagónica entre un “ellos” y un “nosotros” constitutiva de la autopercepción y autodefinición del pueblo. En tercer lugar, no se admite que el pueblo pueda cometer errores. Por lo tanto, su voluntad, canalizada por sus líderes, no puede ser limitada, restringida o cuestionada.

Más allá de si estos elementos son válidos para caracterizar algo así como un “pensamiento populista” incompatible con el republicanismo, un tema sobre el que cabría realizar una mayor investigación⁷, es claro que éstos no representan la concepción arendtiana del pueblo. Su énfasis en la pluralidad, su crítica a la

⁶ Respecto a la influencia de Maquiavelo en el pensamiento arendtiano, véanse los capítulos de Smola y de Torres Castaños en *La vida del archivo: Hannah Arendt: lecturas y reapropiaciones* (Hunziker y Smola, 2023).

⁷ No es necesario aceptar el supuesto de que el comunitarismo o el populismo son contradictorios con el proyecto republicano en general. Por ejemplo, Rinesi (2015) argumenta en contra de esta aparente contradicción.

Revolución Francesa, sus consideraciones sobre las masas, y su crítica al concepto de soberanía de Rousseau, son todas pruebas de que ésta no es la manera en la que Arendt conceptualiza el rol político de los ciudadanos.

Teniendo en cuenta todo esto, no es sensato considerar a Arendt una comunitarista, ya que la ciudadanía no presupone homogeneidad cultural, sus vínculos son institucionales y artificiales en lugar de estar determinados prepolíticamente. Además, si bien ella desea conservar un ideal sólido del pueblo contra quienes lo relegarían a una cifra, ese ideal es decididamente no populista en su formulación. Por lo tanto, la queja principal de Pettit contra ella es simplemente errónea (Breen, 2019, p. 69).

Otra clave de la lectura para comprender el carácter republicano del pensamiento arendtiano es el que desarrollan Hunziker y Smola (2022). Las autoras señalan que la libertad republicana para Arendt está fundamentada en la participación cívica en los asuntos públicos, y por ello “contra la tesis de Pettit, la institucionalidad republicana es un medio para la libertad como participación, y no a la inversa.” (p. 82). La influencia de Maquiavelo en Arendt también es relevante en este aspecto, especialmente en lo que respecta a la importancia de la acción, la fundación de un régimen político y el rol central que ocupa el pueblo⁸. En este artículo, Hunziker y Smola plantean una interpretación alternativa al republicanismo anti-populista, defendiendo un republicanismo populista en el pensamiento arendtiano basado en la participación del pueblo en los asuntos de la república. Las autoras señalan que la libertad para Arendt está ligada a la acción política, la cual no se reduce al mero individuo, sino que implica la

⁸ “Los hombres participan en la *res pública*, no porque no quieran ser dominados, sino porque son libres cuando actúan con otros, y en tanto actúan. Esta consideración se ve reflejada también en las fuentes republicanas que, como ya señalamos, toma Arendt, y en su particular lectura de Maquiavelo, quien se acerca a la experiencia romana —por retomar una expresión de la autora— despojado de las lentes filosóficas legadas por la tradición. (...) La de Maquiavelo resulta así una idea de libertad republicana como no-dominación que es muy distinta de la que recupera Pettit. Más cerca de la idea de Arendt, para el florentino, los hombres son libres, es decir, no son dominados, solo cuando y en la medida en que actúan con otros. Solo en la medida en que se enfrentan, a través de su acción y de la fundación de un régimen político, al deseo de dominación de los grandes.” (Hunziker y Smola, 2022, p. 83).

aparición en el espacio público, con otros y ante otros. Es decir, no es una libertad individual, privada e interior, sino colectiva, pública y política.

Su pensamiento es populista-republicano en la medida en que tiene en su centro una concepción particular de un pueblo activo que nutre su particular idea de libertad. Esta libertad no es estrictamente *positiva* en el sentido que asume desde la dicotómica definición de Berlin, ya que no subsume las singularidades a una voluntad unificada que oprima las capacidades de acción y elección de los hombres, sino que, a la inversa, para la autora, los hombres deben actuar en conjunto para establecer dicha libertad. Por ello, ante ciertas lecturas populistas anti republicanas, es posible habilitar la discusión sobre una veta republicana del populismo que, sin caer en versiones del pueblo unificado, tampoco nos arroje en su opuesto: la disolución del pueblo en un agregado de individuos (Hunziker y Smola, 2022, p. 87).

Esta última oración identifica los dos opuestos de una concepción del pueblo que lo desarticula políticamente. Por un lado, el “pueblo unificado”, que como una sola mente tendría una sola voluntad, una identidad unívoca, y cualquier parte que desafíe al todo deberá ser subsumida o erradicada. Por el otro lado, una concepción hiper-individualista del pueblo necesariamente erradica la política porque elimina los elementos colectivos y comunitarios constitutivos de la vida social y necesarios para la vida política. Si bien “el pueblo” no es una unidad, tampoco es simplemente una multiplicidad, en términos de un agregado de personas radicalmente diferentes entre sí. En el medio de estos dos extremos, es posible defender una idea de pueblo que no ponga el énfasis en su identidad, sino en su libertad política. Es decir, una concepción del pueblo como ciudadanía activa.

Estas lecturas nos permiten responder a algunas de las objeciones posibles a la caracterización del pensamiento arendtiano como “republicano”. Hemos mostrado que la concepción arendtiana de “pueblo” no puede reducirse a una unidad de pensamiento, ni a una voluntad general al estilo rousseauniano. Ésta no es una concepción del gobierno anti-republicana. Al contrario, como puede observarse en sus fuentes e inspiraciones políticas, la obra de Arendt está

fuertemente interpelada por tradiciones republicanas, lo cual es especialmente claro cuando se articulan los elementos que componen su particular visión de la libertad. Es en la deliberación y la decisión, enmarcada en el espacio público, donde la participación del ciudadano es imprescindible, y también donde nos encontramos con el establecimiento y el ejercicio de la libertad política. De esta manera, libertad, republicanismo y populismo se articulan para dar lugar a una concepción de la libertad politizada basada en la participación, en un *demos* que forme parte de la *res publica*.

Ahora bien, es momento de introducir otro elemento relevante a la discusión sobre la participación popular en el poder público: la democracia. Retomando la idea de “felicidad pública” de Jefferson, Arendt entiende que todo ciudadano tiene el derecho de acceder a la esfera pública, es decir, de poseer cierto grado de participación en los asuntos públicos. No obstante, la mera elección de representantes no garantiza por sí misma ni representación política ni participación popular en el poder.

El gobierno representativo se ha convertido en la práctica en gobierno oligárquico, aunque no en el sentido clásico de gobierno de los pocos en su propio interés; lo que ahora llamamos democracia es una forma de gobierno donde los pocos gobiernan en interés de la mayoría, o, al menos, así se supone. El gobierno es democrático porque sus objetivos principales son el bienestar popular y la felicidad privada; pero puede llamársele oligárquico en el sentido de que la felicidad pública y la libertad pública se han convertido de nuevo en el privilegio de unos pocos (Arendt, 2014, pp. 446-447).

Esta cita muestra con claridad la diferencia entre una democracia orientada por problemáticas sociales sin libertad pública, y una democracia orientada por los valores democráticos de la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos. En la primera, la libertad del ciudadano pertenecería a su vida privada, a su ámbito doméstico. En la segunda, en cambio, su libertad es también política. Una posible alternativa a la forma que la democracia representativa ha adoptado es el sistema de consejos. Esta forma de organización ha surgido de manera

orgánica y espontánea en momentos de crisis y revolución. Algunos ejemplos históricos analizados por Arendt son los consejos surgidos en la Comuna de París de 1871, los *soviets* en Rusia, o los consejos en la revolución húngara en 1956 (Arendt, 1958, 2014). Estos casos muestran una voluntad del pueblo en participar activamente de los asuntos públicos, especialmente cuando la representación partidaria no alcanza a expresar sus voces.

La figura de “posible alternativa” con la que menciono al sistema de consejos no implica que, para Arendt, sea necesario o imprescindible reemplazar a la democracia representativa por una democracia directa. La referencia a los consejos no busca fundamentar una nueva forma de gobierno, sino mostrar la potencialidad de la participación popular en el poder público. Como plantea Cuello (2023):

No pretendemos extraer del análisis de Arendt un modelo político acabado y novedoso que se enfrente a las instituciones de la democracia representativa, por medio de la centralidad de los mecanismos de democracia directa desarrollados en el interior de los consejos, sino por el contrario, nos interesa reparar en ellos en tanto experiencias políticas que nos permiten dar cuenta del componente republicano del pensamiento arendtiano ligado a la importancia que adquiere la participación de todos en los asuntos públicos (p. 210).

Los momentos históricos en los que el pueblo ha demandado un rol protagónico en las decisiones políticas son numerosos, y los consejos mencionados son ejemplos de cómo esta auto-organización y demanda de participación puede conducir a formas de gobierno más democráticas, así como más republicanas. Si bien estas experiencias han sido efímeras, rápidamente reemplazadas por la institucionalización de los partidos, cabe preguntarse si estas instancias de aparición en lo público, de deliberación y acción colectiva, pueden ser igualmente institucionalizados, de manera que estos espacios perduren en el tiempo. Los consejos son, en el sentido arendtiano, fuertes ejemplos de la creación de espacios dedicados al ejercicio de la libertad política.

Por otro lado, Arendt tampoco rechaza la representación *per se*, ya que ésta puede ser habilitante para formas válidas de aparición en lo público. Por ejemplo, la figura del *primus inter pares* (primero entre iguales) tiene gran importancia para los romanos, y será retomada por Arendt. La autora no rechaza la posibilidad de representación, conducción o liderazgo, sino las formas en las que los partidos han reducido las posibilidades de participación a un mínimo, sacrificando elementos de la libertad política para ello. Bajo este modelo, los espacios públicos donde el pueblo pueda deliberar, elegir y discutir sobre sus representantes, desaparecen o se ven reducidos a los limitados espacios que los partidos elijan ofrecer. Como señala Hunziker (2024):

Lo que [Arendt] tiene para aportar en términos de su peculiar republicanismo democrático es que el sentido último de la política republicana y de un modo de organización del poder republicano es sostener y ampliar la participación democrática del pueblo como acción y palabra, pero también como decisión, en el espacio público. (...) Más allá de sus observaciones críticas del sistema de partidos y al aparato administrativo moderno, no objeta su carácter de mediación sino su autonomización radical de esa participación (p. 121).

Así entendida, es posible incorporar la representación en la participación popular en el poder público, pero también resulta necesario que estos espacios públicos de acción, palabra y decisión existan, se institucionalicen y efectivamente permitan al pueblo elegir a —y dialogar con— sus representantes. Esta articulación entre libertad, poder público, ciudadanía e institucionalización permite hablar de un republicanismo democrático en la obra de Arendt. Al contrario de la interpretación reduccionista de Pettit en lo que respecta al rol del pueblo en la obra de la autora, estas consideraciones previas muestran que la concepción arendtiana de la participación política está fuertemente vinculada a la democracia griega y al republicanismo romano, así como también los trasciende al encontrar en los consejos revolucionarios formas de participación ilustrativas de la libertad política que la autora sostiene.

Temporalidad republicana: fragilidad y acción

Los elementos republicanos de la obra arendtiana analizados hasta ahora permiten considerar dimensiones significativas para analizar la cuestión de la temporalidad republicana, particularmente en lo que respecta a la fragilidad de sus instituciones. En este marco, los conceptos de acción y libertad política, así como la historia de la despolitización de la libertad y el rechazo de un republicanismo democrático fundamentado en la participación popular, revelan aspectos críticos de la actividad política que merecen ser tenidos en cuenta, especialmente tomando en consideración la coyuntura política actual.

En Argentina, palabras como “libertad”, “democracia” o “república” han ocupado roles protagónicos en los discursos políticos de las últimas décadas⁹, pero al menos en la realidad política reciente difícilmente se podría sostener que estos usos retóricos han sido convertidos en propuestas que busquen expandir la libertad política, democratizar el espacio público o darle al pueblo la posibilidad de actuar en cuestiones de gobierno. Los usos del vocabulario político no se correlacionan con un contenido político en el sentido arendtiano; al contrario, algunas figuras de la política parecen adoptar cada vez más una postura de ir en contra de la política, particularmente en contra del Estado y sus instituciones, asegurando que éste no interferirá en las vidas privadas de las personas.

El presidente de la República Argentina, Javier Milei, concibe que “la tarea del Estado, en caso de existir, es defender la vida, la libertad y la propiedad privada de los individuos” (Presidencia de la Nación, 2024). Esta concepción del Estado implica libertades económicas para individuos privados y empresas, pero la cuestión democrática no sólo no aparece ligada a la libertad, sino que incluso la pasa por alto. En lo que refiere al funcionamiento del Estado, las decisiones tomadas en el Congreso de la Nación Argentina son ignoradas cuando el poder

⁹ Para análisis más desarrollados de los usos de la idea de república en los discursos políticos argentinos, véase (Morán, 2022; Pinto y Rodríguez Rial, 2016)

ejecutivo prefiere no implementar sus leyes¹⁰, a pesar de que la legitimidad democrática y representativa de estos legisladores debería ser la misma que la del poder ejecutivo.

Esta situación de ataque hacia consensos democráticos fundada en una defensa de la libertad privada-económica conduce a una crisis en la que las instituciones republicanas pierden poder e influencia. Las leyes no se implementan, el Estado se convierte en un mero medio de protección de la propiedad privada, y la vida política de los ciudadanos se reduce a elecciones con cada vez mayor grado de ausentismo, en conjunción con represiones violentas de manifestaciones. La libertad republicana se ve reemplazada por una libertad ya no sólo despolitizada, sino incluso anti-política, en la medida en que prohíbe o restringe la participación activa de los ciudadanos en asuntos de gobierno. Sea mediante el rechazo de leyes votadas por representantes electos, o mediante represiones de protestas, las dimensiones democráticas de la vida pública se encuentran vulneradas.

Ante este contexto, es necesario pensar dos aspectos de la temporalidad republicana indispensables para comprender la crisis que están viviendo las instituciones políticas: la institución y perdurabilidad de la república, y su inherente fragilidad. Como señala Arese en relación a la preocupación republicana moderna en torno a la temporalidad política:

Se trata de la preocupación por la posibilidad de que la acción logre afirmarse sobre una base frágil e insegura; el hecho desconcertante de que la acción pueda revelarse enormemente poderosa en su capacidad de transformar lo dado y producir efectos, a la vez que permanece amenazada por el peligro de su propia disolución (2023, p. 190).

Para Arendt, la acción introduce una alteración radicalmente nueva en el mundo, la cual puede crear, modificar, cambiar aquello sobre lo que influye. “Actuar, en su sentido más general, significa tomar iniciativa, comenzar (como indica la

¹⁰ Por ejemplo, con la no implementación de la ley de financiamiento universitario (Ley 27795), o la inicial negativa a implementar la ley de emergencia en discapacidad (Ley 27793).

palabra griega *archein*, «comenzar», «conducir» y finalmente «gobernar»), poner algo en movimiento (que es el significado original del *agere* latino)” (Arendt, 2009, p. 201). Esta iniciación de algo nuevo implica la aparición de lo inesperado, lo improbable. Por ello, la autora plantea que lo nuevo introducido como acción aparece como milagro. En este sentido, podemos volver a las reflexiones en “¿Qué es la libertad?”: “Cada acto, visto no desde la perspectiva del agente sino desde la del proceso en cuyo marco se produce y cuyo automatismo interrumpe, es un milagro, o sea algo que no se podía esperar” (Arendt, 1996, p. 162). Previamente a este apartado, Arendt señala que la libertad, esa capacidad de comenzar algo nuevo, siempre está presente, inspirando las actividades humanas. Sin embargo, mientras como fuente permanezca oculta, la libertad no puede ser política, porque no pertenece al mundo. Ésta es la razón por la que es tan fácil confundir a la libertad con un fenómeno no político; porque en épocas donde la vida política se petrifica, y su acción se vuelve impotente, no existe el espacio mundano donde la libertad política pueda aparecer.

Es importante rescatar la estrecha relación entre acción, libertad y discurso, y cómo todas ellas necesitan del espacio público para realizarse. Esta articulación es también la que nos permite hablar de un contenido republicano y democrático en la política, ya que incluye la pluralidad y la participación activa de los ciudadanos en las actividades públicas como comunidad política.

La elección de la libertad como concepto central en este trabajo se debe precisamente a la importancia que tiene en la concepción arendtiana de lo político, pero también debido a que la libertad política sirve de fundamento para pensar tanto la permanencia como la fragilidad de la república. La libertad crea, instaaura, pero también está siempre al borde de ser borrada, ocultada, si no existe un espacio público de aparición, donde la acción y el discurso puedan hacerse ver. Este significado político de la libertad se ha perdido a partir de definiciones del concepto que ignoran la importancia de la acción, tanto dentro como fuera del republicanismo.

A partir de una sobrevaloración de las reivindicaciones vinculadas a la liberación en el proceso revolucionario (esto es, reivindicaciones que se revelaban contra el yugo de la miseria económica y la coerción arbitraria ejercida por los gobiernos), los historiadores tradicionales han pasado por alto la importancia que tuvo en las revoluciones un concepto de libertad de cuño antiguo. Ese descuido reforzó la prevalencia de una idea de la política según la cual su fin y sentido consiste en garantizar una libertad extrapolítica. Es decir, la idea de que la política debe preservar una libertad que tiene lugar en el ámbito de lo económico, académico, religioso, cultural o filosófico. (...) De acuerdo con esta concepción revolucionaria de inspiración antigua, la libertad es el sentido inmanente de la política, pues solo se realiza a través de la aparición en el espacio público, en el que es posible actuar junto con otros (Arese, 2023, pp. 192-193).

Con esta pérdida de la libertad política se pierde también la dignidad de la política, es decir, aquellos elementos republicanos y democráticos que hacen de la vida política un espacio de participación ciudadana. En su lugar, como vimos con las consideraciones sobre la forma que la democracia representativa ha adoptado, nos encontramos con instituciones políticas en las que el ciudadano apenas puede elegir sus representantes dentro de un grupo selecto, elegido por el partido, con una voz reducida y con voto limitado. Por otro lado, el rol del Estado cambia, y se limita a la administración económica y a la protección de las libertades privadas. Una política sin participación conduce a una alienación de la ciudadanía hacia la política, a una profundización de este sentimiento de liberarse *de* la política, ya que ésta pasa a ser una actividad ajena, propia de los políticos profesionales. De esta manera la confianza en las instituciones políticas también se pierde, y con ello su perdurabilidad y garantía, revelándose su carácter contingente y efímero.

Sin embargo, Arendt se diferencia de otras tradiciones republicanas más pesimistas que ven en la temporalidad republicana un componente necesariamente trágico. La perspectiva arendtiana nos permite comprender la fragilidad de la acción humana al mismo tiempo que sostiene que la libertad política siempre puede hacer su aparición.

En suma, podemos decir que Arendt entiende la política como un conjunto de artificios dirigidos a recrear la acción preservándola de su propia fragilidad, y así hacer frente a la tragedia que siempre acecha a las gestas humanas. (...) Arendt contrapone una clave de bóveda: el reaseguro de la república es la vida activa de un colectivo plural, el pueblo, que no parece por sus propios excesos, sino que se sostiene y engrandece con la multiplicación de los espacios en los que reactualiza su aparición (Arese, 2022, p. 152).

Las experiencias de los consejos son una muestra clara de que, incluso ante los desafíos de la modernidad, o quizá debido a ellos, la voluntad de la aparición de la política existe y se hace sentir. Precisamente en los momentos de crisis políticas e institucionales, de desconfianza o frustración hacia el *status quo*, es cuando estos modelos cobran mayor importancia. Si bien no es un hecho necesario o inevitable, siempre que se construya un espacio público donde los ciudadanos puedan actuar y deliberar, se realizará la posibilidad, siempre latente, de la libertad.

Conclusión: ¿qué libertad para qué república?

En este artículo he buscado mostrar las posibles articulaciones entre libertad, republicanismo y democracia desde una perspectiva arendtiana en conjunción con su relevancia para los tiempos despolitizantes o antipolíticos que nos atraviesan en la actualidad. A partir de la historización que realiza Arendt del proceso de despolitización que ha sufrido la idea de libertad es posible reconstruir una concepción alternativa que recupere y reivindique la libertad en tanto fundamento de la vida política activa. Es esta disputa entre dos concepciones de la libertad contrarias la que en cierta medida puede definir al menos algunos dilemas políticos de nuestros tiempos.

En esta línea es posible adoptar una perspectiva integral que contemple al concepto de libertad política en estrecha relación con una tradición republicana más amplia, aunque no siempre en completa armonía con esta tradición. Respecto a la cuestión de la temporalidad republicana, la propuesta arendtiana

ofrece claves para repensar los conceptos de fragilidad y acción, así como los de la permanencia y la institucionalidad.

En un contexto en el que la libertad privada, interior e individual parece ser tomado como modelo único, vale la pena volver a plantear esta disputa, mostrando el potencial de esa “otra tradición” republicana y democrática, así como también su concepción politizante de la temporalidad. Este proyecto teórico permite considerar formas más productivas de considerar el vínculo entre libertad, política y acción, ya que precisamente lo impredecible propio de la acción libre es lo que hace posible el cambio. En palabras de la propia Arendt (1996):

De modo que para nada constituye una superstición, sino incluso un propósito de realismo, la búsqueda de lo imprevisible o impredecible, estar preparado para ello y esperar milagros en el campo político. Y cuanto más caiga el platillo de la balanza hacia el lado del desastre, más «milagroso» resultará el hecho realizado en libertad, porque es el desastre, no la salvación lo que siempre ocurre automáticamente y por consiguiente tiene que parecer que es algo irresistible (p. 183).

Bibliografía

- A.A.V.V. (2025). *Pescadora de Perlas*. Revista de estudios arendtianos, 4(4). <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/pescadoradeperlas/issue/view/3236>
- Arendt, H. (1958). Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution. *The Journal of Politics*, 20(1), 5-43.
- Arendt, H. (1996). “¿Qué es la libertad?”. En *Entre el pasado y el futuro: Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. (Trad. A. Poljak). Península.
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* (Trad. R. Sala Carbó). Paidós.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. (Trad. de R. Gil Novales). Paidós.
- Arendt, H. (2011). *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*. Knopf Doubleday Publishing Group.
- Arendt, H. (2014). *Sobre la revolución*. (Trad. P. Bravo). Alianza.
- Arese, L. (2022). Temporalidad política en clave republicana. Una lectura de Hannah Arendt en diálogo con John A. G. Pocock. *Anacronismo e Irrupción*, 12(23), 125-158.
- Arese, L. (2023). La república en el tiempo. Hannah Arendt, lectora moderna de la tradición clásica. En

- La vida del archivo. Hannah Arendt: Lecturas y reappropriaciones* (pp. 181-206). Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Berlin, I. (2018). *Dos conceptos de libertad. El fin justifica los medios. Mi trayectoria intelectual*. (Trad. A. Rivero). Alianza.
- Breen, K. (2019). Arendt, Republicanism, and Political Freedom. En K. Hiruta (Ed.). *Arendt on Freedom, Liberation, and Revolution* (pp. 47-78). Springer International Publishing.
<https://doi.org/10.1007/978-3-030-11695-8>
- Cuello, C. (2023). Republicanismo(s) Arendtiano(s): Lecturas entre la acción y la institución. *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*, 2(2), 196-216.
<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/pescadoradepérlas/article/view/39882>
- Di Pego, A. (2005). Lo social y lo público en la obra de Hannah Arendt: Reconsideraciones sobre una relación problemática. *Intersticios*, 10 (22-23), 39-69.
- Gutián, E. G. (2009). Liberalismo y republicanismo: El uso político de los conceptos de libertad. *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 1(4), 29-45.
- Hiruta, K. (2019). Hannah Arendt, Liberalism, and Freedom from Politics. En K. Hiruta (Ed.). *Arendt on Freedom, Liberation, and Revolution* (pp. 17-48) Springer International Publishing.
<https://doi.org/10.1007/978-3-030-11695-8>
- Hunziker, P. (2024). República, participación y liderazgo. Notas arendtianas para pensar un republicanismo democrático. En N. Maldonado & C. Caram (Eds.). *Lo público, lo privado y lo común. Debates en torno a la ciudadanía*. Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Hunziker, P. L., & Smola, J. (2022). Participación política y libertad del pueblo: Apuntes para pensar el republicanismo arendtiano en las disputas del presente. *Las Torres de Lucca. International Journal of Political Philosophy*, 11(1), 79-88.
<https://doi.org/10.5209/ltld.77047>
- Presidencia de la Nación Argentina. (2024, 19 de mayo). Milei: "El mundo se salva achicando al Estado para engrandecer la sociedad". *Argentina.gob.ar*.
<https://www.argentina.gob.ar/noticias/milei-el-mundo-se-salva-achicando-al-estado-para-engrandecer-la-sociedad>
- Montesquieu, C. de. (1984). *Del espíritu de las leyes (I)*. (Trad. M. Blázquez y P de Vega). Orbis.
- Morán, S. (2022). República y democracia en las tradiciones políticas argentinas. Persistencias y transformaciones de una relación conceptual controvertida en el debate intelectual (1983-2015). *Temas y debates*, 26(43), 61-85.
- Morán, S. (2023). La libertad como sentido de la política. Las vetas republicanas de Hannah Arendt y Alexis de Tocqueville. *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*, 2(2), 145-169.
<https://revistas.unc.edu.ar/index.p>

- hp/pescadoradeperlas/article/view/40382
- Pettit, P. (1999). *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. (Trad. de T. Doménech). Paidós.
- Pinto, J., & Rodríguez Rial, G. (2016). *Entre la iracundia retórica y el acuerdo*. Eudeba.
- Rinesi, E. (2015). Populismo y republicanismo. *Revista Ensamble*, 2(3), 84-94. <https://revistas.ungs.edu.ar/index.php/ensambles/article/view/415>
- Smola, J. G. (2010). Hannah Arendt lectora de Rousseau. *DoisPontos*, 7(4), 53-63. <https://doi.org/10.5380/dp.v7i4.20169>
- Smola, J. G. (2023). Aportes para una caracterización del republicanismo arendtiano a partir de la gravitación de Maquiavelo en La condición humana. En Hunziker, Paula y Smola, Julia (Eds.). *La vida del archivo: Hannah Arendt: Lecturas y reappropriaciones*. Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Torres Castaños, S. (2023). Arendt, lectora de Maquiavelo. En Hunziker, Paula y Smola, Julia (Eds.). *La vida del archivo: Hannah Arendt: Lecturas y reappropriaciones*. Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Villa, D. R. (1999). *Politics, philosophy, terror: Essays on the thought of Hannah Arendt*. Princeton University Press.