

*The Arendtian concepts of action and freedom: conscientious objection and law**

Los conceptos arendtianos de acción y libertad: objeción de conciencia y derecho

Francisco Antonio Pino Pino  

Central University of Chile / Alberto Hurtado University
Universidad Central de Chile / Universidad Alberto Hurtado**

Artículo de Reflexión

Resumen

En este trabajo se propone analizar la objeción de conciencia institucional a través de los conceptos arendtianos de acción y libertad. Al abordar la cuestión desde Arendt, es posible advertir problemas de esta “institución jurídica” desde el punto de vista de la acción del agente y su libertad en un tema de tamaño relevancia. Por esta razón, avanzará con una exposición de lo que entendemos por acción y libertad en la obra de Arendt en diálogo con otros autores. Luego, sucintamente, el objetivo

es poner bajo análisis el efecto de la existencia de la objeción de conciencia institucional. Mostraré, desde este aparato teórico, algunos problemas de la objeción de conciencia institucional en relación con la vida política y la libertad arendtianamente entendidas. El objetivo de esta investigación filosófica es, por tanto, dar cuenta de la trascendencia de este tipo de reflexiones en la esfera política y jurídica, así como de su necesario diálogo.

Palabras clave: objeción de conciencia, derecho, acción, libertad, Hannah Arendt.

Historia del artículo / Article Info:

Recepción / Received: 08 de abril del 2024
Evaluado / Evaluated: 18 de julio del 2024
Aprobado / Accepted: 05 de mayo del 2025

* Esta reflexión tiene origen en el contexto del curso “Política y visibilidad en Hannah Arendt. Contrapuntos entre Política y Ética” dictado en el Instituto de Filosofía de la Universidad Diego Portales el año 2017. He retomado mi interés en este tema a propósito de su contingencia.

** Doctorando en Derecho por la Universidad Central de Chile y Profesor en la Universidad Alberto Hurtado.

Correspondencia / Correspondence: Francisco Antonio Pino Pino. Universidad Alberto Hurtado, Avda. Bernardo O’Higgins 1825, Santiago de Chile (Código Postal: 6500620). Correo-e: francisco.antonio.pino@gmail.com

Citación / Citation: Pino, F. (2025). The Arendtian concepts of action and freedom: conscientious objection and law. *Cuestiones de Filosofía*, 11 (36), 97-118.
<https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v11.n36.2025.17454>



Abstract

In this paper I propose to analyze institutional conscientious objection through the Arendtian concepts of action and freedom. By approaching the question from Arendt's point of view, it is possible to notice problems of this 'legal institution' from the point of view of the agent's action and freedom in a subject of such relevance. I will therefore proceed with an exposition of what we understand by action and freedom in Arendt's work in dialogue with other authors. Then, succinctly, my aim is to analyze the effect of the existence of institutional conscientious objection. I will show, from this theoretical apparatus, some problems of institutional conscientious objection in relation to Arendt's understanding of political life and freedom. The aim of this philosophical investigation is thus to give an account of the significance of such reflections in the political and legal sphere, as well as of their necessary dialogue.

Keywords: conscientious objection, law, action, freedom, Hannah Arendt.

Introducción

En un reciente y polémico fallo¹, referido a la creación de una ley que regula la posibilidad de abortar en tres causales específicas, el Tribunal Constitucional Chileno resolvió que dicha ley era parcialmente inconstitucional debido a que una de sus disposiciones infringía la Constitución. El proyecto de ley consideraba sólo la objeción de conciencia personal del médico que debía ejecutar el procedimiento abortivo, prohibiendo que alguna institución de salud (pública o privada) se excusara de proporcionar esta prestación médica por “alguna razón de conciencia institucional”. Esto, a juicio de ese tribunal, era inconstitucional.

En consecuencia, eliminando dos palabras de un inciso del proyecto ley², la sentencia establece, entre otras cosas, la existencia de la objeción de conciencia institucional que consiste en que una institución prestadora de salud, con independencia de la posición de cada profesional médico que la integra, puede eximirse del cumplimiento de la ley y no realizar el procedimiento abortivo cuando alguna paciente así lo requiera.

En principio, la objeción de conciencia aplicaba de forma exclusiva a personas naturales. El Tribunal Constitucional estimó que esto debía extenderse a las instituciones prestadoras de salud (clínicas privadas y hospitales públicos). Los elementos principales en la justificación de la objeción de conciencia son la libertad de conciencia y la dignidad humana³. Posteriormente, utilizando otras disposiciones constitucionales, el Tribunal Constitucional logra justificar su ampliación a las instituciones⁴. Esta sentencia muestra la relación compleja que existe entre dos sistemas normativos diversos: el derecho y la moral⁵, siendo este el trasfondo más profundo y general de la decisión.

1 Sentencia del Tribunal Constitucional Chileno ROL N° 3.729 del año 2017, que examina la constitucionalidad del proyecto de ley que despenaliza el aborto en tres causales específicas. Un análisis de la sentencia puede consultarse en Undurraga (2019, pp. 128-189).

2 El proyecto de ley, en lo tocante al tema de este artículo, señalaba que la objeción de conciencia “(...) es de carácter personal y en ningún caso podrá ser invocada por una institución”. El Tribunal Constitucional ordenó suprimir las palabras “no podrán”, quedando el artículo finalmente así: “(...) es de carácter personal y podrá ser invocada por una institución”.

3 Así se enuncia en los Considerandos 131 y 132 de la sentencia. Puede consultarse una revisión general de estos conceptos en Nogueira (2006) y en Tórtora (2012).

4 De forma ejemplar, los Considerandos 134, 135 y 136 de la Sentencia del Tribunal Constitucional Chileno ROL N° 3.729 del año 2017.

5 Una revisión profunda, desde la filosofía analítica del derecho, puede consultarse en

Las constituciones actuales, después de la Segunda Guerra Mundial⁶, adoptaron características especiales, como por ejemplo la incorporación del lenguaje moral y político en los textos constitucionales (Aguiló, 2007). Es por esta razón que sostengo que una aproximación desde una perspectiva diferente a la jurídica, dada la proximidad del lenguaje constitucional al lenguaje moral y político, permite comprender la complejidad de la existencia de una institución jurídica que permita la objeción de conciencia a instituciones. Este caso resulta particularmente útil para comprender la relevancia del pensamiento filosófico y político en la reflexión pública y el modo de organizar nuestra vida en comunidad.

Atendida la relación explicada anteriormente, y su relevancia para la comprensión del desarrollo de la vida pública, propongo analizar la objeción de conciencia institucional desde los conceptos de acción y libertad en Arendt. La pregunta rectora de esta reflexión es ¿La objeción de conciencia institucional permite la realización de la libertad, filosóficamente entendida? Con esta pregunta es posible advertir algunos problemas de la institución jurídica y dar una primera respuesta a esta pregunta.

En consecuencia, este escrito se encargará de analizar el problema de la objeción de conciencia institucional, y la racionalidad de su configuración, desde una perspectiva distinta a la específicamente jurídica. Por tanto, se desarrollarán los conceptos de acción y libertad en Arendt para luego, sucintamente, poner bajo análisis el efecto de la existencia de la objeción de conciencia institucional. Esta institución jurídica no es sólo cuestionable desde la técnica jurídica, sino también desde el punto de vista político, que afecta directamente la libertad y la capacidad creadora de las personas. Esta capacidad de las personas tiene dentro de sus valores fundamentales, la libertad de conciencia.

Vita activa: labor, trabajo y acción

Una de las obras más importantes de Arendt es *La Condición Humana*. Allí, entre otros temas, se desarrolla un análisis filosófico desde la perspectiva de la *vita activa*, concepto que designará tres actividades fundamentales: *labor*;

Comanducci (2003).

6 El proceso histórico y cultural que permite advertir características compartidas entre ordenamiento jurídicos es denominado “constitucionalización del ordenamiento jurídico”. Véase Guastini (2013, pp. 147-158).

*trabajo*⁷ y *acción*⁸. Desde esta perspectiva, la vida es condición (en tanto mediada por las esferas de la labor, el trabajo y la acción) y no naturaleza (algo dado). Es decir, la vida, en tanto se compone de *labor*, *trabajo* y *acción*, no puede ser pensada como una *naturaleza* sino como *condición*, pues es ella misma *mediada/producida* por esferas (ya no puede ser un dato o una sustancia natural). *La vida* se produce mediante *—es mediada por— la labor* (para conservarse) y a la vez es vida en un *mundo* que es *construido* (vida mediada por el trabajo como *puesta en obra*). La vida no existe, por tanto, sino en virtud de estructuras de estabilidad dadas por el artificio humano que son las esferas de la actividad. De este modo, la vida *humana*⁹ no es un hecho inmediato, sino que está siempre mediada por las esferas¹⁰ de unas actividades específicas (*labor*, *trabajo* y *acción*), que median y cualifican la vida de los seres humanos. En consecuencia, Arendt elige el concepto de condición y no de naturaleza para referirse al estatus de humanidad.

Tomando esta base conceptual, la actividad mediadora en la constitución del mundo de los individuos es el *trabajo*, y la vida es *vida en el mundo*. Por un lado, Arendt sostiene que la vida debe (re)producirse mediante la *labor*, y se reproduce dando satisfacción a las necesidades vitales básicas o, como Marx denominó estas necesidades, “el metabolismo del hombre en la naturaleza¹¹”. Por otro lado, el *trabajo*, que opera como constitución del mundo, como esfera de la vida que existe entre las cosas creadas por el individuo, y que según *La condición humana* es constitutiva del mundo común de los hombres. Finalmente, la acción se define ante todo como el poder de comenzar algo nuevo. En este contexto, el acto de “iniciar algo” (Arendt, 2009, pp. 200-201) constituye un inicio cualificado por una característica especial: no tiene un fin externo al propio acto de comenzar algo.

En estricto rigor, sólo en la tercera esfera (acción) es donde la vida deviene

7 Similar distinción encontramos en Locke (2006, p. 34). Véase también, Arendt (2009, p. 21).

8 Arendt inicia el primer capítulo de su obra con esta distinción (p. 21).

9 He referido que la vida, en tanto tal, es objeto del análisis de Arendt como vida humana: “(...) el artificio humano del mundo separa la existencia humana de toda circunstancia meramente animal, pero la propia vida queda al margen de este mundo artificial y, a través de ella, el hombre se emparenta con los restantes organismos vivos” (Arendt, 2009, p. 4).

10 El concepto de “esfera” ha sido desarrollado, ulteriormente, también por Peter Sloterdijk (2003)

11 Ella refirió la explicación de este punto, en una parte, con Marx (Arendt, 2009, p. 112).

existencia: en la *labor*, la vida es conservación (para que haya vida debe conservarse), y para que pueda conservarse requiere de la realización de una actividad que corresponda a la *labor*: es por ello que en esta esfera la vida no es nada en sí, sino que ella debe realizar una actividad a través de la cual se conserva, es decir, tiene que reproducirse como vida biológica. En el *trabajo* hay *vida en el mundo*¹², pero donde la vida está cosificada (como ocurre con las cosas que eran parte de las cosas del mundo por el artificio humano), puede ser cualificada como una vida en medio de las cosas. Esta vida cualificada por el trabajo sólo puede ser reconocida mediante la puesta en obra, mediante la producción, que ocurre cuando la vida está mediada por el trabajo. En consecuencia, la vida no “*es*” materia, sino proceso que se conserva como tal (en la *labor*), y es al mismo tiempo una puesta en obra.

En la esfera del *trabajo*, de acuerdo con Arendt, la vida no es una dimensión política de la existencia autónoma¹³. Sin perjuicio de las discusiones que suscita este punto, es posible destacar un elemento fundamental de la cuestión: en la *acción* y la *libertad* están las claves para la comprensión de la vida política. En la esfera del trabajo el individuo vive una existencia entre cosas; en la acción esto cambia. Es a propósito de la comprensión de la acción y de la libertad de los individuos que resulta pertinente indagar acerca de estos conceptos filosóficos para mostrar que, en un Estado Constitucional de Derecho con pilares liberales, es posible la *libertad* y la *acción* al alero de la objeción de conciencia institucional.

De conformidad a lo referido precedentemente, en la esfera del *homo laborans* y la del *homo faber*, no es posible hablar de una completa comprensión de la condición humana. Para comprender íntegramente la condición humana, es necesario avanzar en el estudio de la esfera de la *acción* en relación al concepto de libertad. En esta indagación está la clave para comprender filosóficamente la objeción de conciencia institucional y los problemas que ésta presenta.

12 A este respecto, se puede sostener que Arendt está ligada a Heidegger. Este vínculo se advierte cuando la filósofa alemana señala que “(...) independientemente de la excepción que representa Nietzsche, quien siempre trató de hacer del hombre un verdadero ‘amo del Ser’, la filosofía de Heidegger es la primera en ser absolutamente mundana, pero sin compromisos. El Ser del hombre se define como ser-en-el-mundo y lo que en el fondo este ser-en-el-mundo trata no es otra cosa que la de mantenerse ahí” (1968, p. 61).

13 En particular lo refiere en Arendt (1997, p. 151).

Acción

La noción de acción en Arendt se caracteriza por situar al individuo en un mundo entre otros. Por ello trae aparejada la idea de pluralidad e identidad. La acción es posible en tanto nos entendemos como sujetos que habitamos un mundo entre sujetos. En razón de la noción de “un mundo entre otros”, somos capaces de entender la identidad de forma dinámica y plural: la identidad es una construcción que depende de nuestra interacción con otros y de la identificación de la propia identidad al igual que la de los demás. De ahí que en la esfera de la acción se presenta la *segunda natalidad* (no biológica), que es de carácter político y social, y con la cual inicia la condición humana. En lo que sigue, explicaré como Arendt construye este concepto clave para luego entender la objeción de conciencia.

Es posible sostener, entonces, que a propósito de *Filosofía de la existencia* de Arendt (1968, pp. 48-68), se puede rastrear un camino heideggeriano¹⁴, en tanto *ser* es *ser en un mundo* e incluso es *ser* respecto de otro. El hecho de estar frente a otro, de ser presentado y expuesto, es *ser otro* o, dicho de otra manera, es lo que da lugar a la relación de alteridad. En consecuencia, estamos proyectados en el mundo. Por ello, mi identidad, en definitiva, se define como pluralidad, en tanto puedo concebirme a mí mismo como otro (una alteridad). De este modo, identidad y existencia entrañan una concepción relacional y dinámica.

De esto se sigue, entonces, que existir significa ‘*ser otro para otro*’: lo que me constituye es la unicidad y alteridad de ese único frente a *otro* que es también un único. Es en virtud de dicha relación que *no soy simplemente* una *especie*; en la relación con otro, paso a ser distinguible dentro de la mera especie. Recordemos que para Arendt no se es humano exclusivamente en la labor, pues en la esfera de pura labor soy especie; en la otra esfera, en la del trabajo, en la puesta en obra, comparezco como productor que forma parte de una serie productiva, dando lugar a un *mundo entre cosas*. Finalmente, en la *acción*, en cambio, hay una existencia en la medida en que hay singularidad y nos situamos en un mundo entre hombres, es decir, entre otros en relación de alteridad y reconocimiento.

14 Sobre las nociones de pluralidad y mundo en Arendt, y su vínculo con Heidegger, véase Campillo (2005, pp. 87-100).

Sólo en la acción tiene lugar la pluralidad de “los hombres”. Cada *hombre* es un *hombre entre hombres*, y con ello surge la producción del mundo “entre” los hombres: en la labor no hay mundo posible, pues hay puro consumo. En el trabajo hay mundo, pero es el mundo del hombre respecto de las cosas que produce en su trabajo y que quedan desprendidas de él. En la *acción*, lo que se constituye es un mundo “entre” los hombres, es el puro espacio del “entre los hombres” que tiene lugar en la puesta en escena¹⁵. Dicho espacio se crea, no preexiste, y tiene lugar en la relación de intersubjetividad y el reconocimiento recíproco. Al decir de Arendt:

(...) si la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer, si es la realización de la condición humana de la natalidad, entonces el discurso corresponde al hecho de la distinción y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales (2009, p. 202).

El hombre, en tanto tal, es inicio y sólo tiene lugar en la esfera de la acción. No hay simplemente proceso y puesta en obra, sino un inicio que se repite en la capacidad de comenzar cada vez que se actúa. El hombre es capaz de un segundo nacimiento¹⁶, es decir, de volver a *la condición de inicialidad* (p. 201). Es necesario precisar que esta condición de inicialidad hace referencia, además, a la idea de milagro en sentido (a)teológico, es decir, como lo imprevisible pero expresado y representado. Arendt señala, en relación con este inicio, que:

(...) siempre se da en oposición a las abrumadoras desigualdades de las leyes estadísticas y de su probabilidad, que para todos los fines prácticos y cotidianos son certeza; por lo tanto, lo nuevo siempre aparece en forma de milagro (p. 202).

Ahora bien, es un inicio que se repite y vuelve mediante la puesta en escena de un comenzar que da lugar a la constitución de un espacio¹⁷. Lo que nace es el individuo entre iguales, o como lo ha explicado Birulés:

15 Arendt señala que es a través del discurso y la acción que los hombres “(...) hacen su aparición en el mundo humano” (2009, p. 203).

16 Para una revisión de la idea de segunda natalidad en Arendt, como una categoría esencial en la comprensión de su obra, véase Bagedelli (2011, pp. 37-58). Además, para una crítica de la lectura biopolítica de los conceptos de libertad y natalidad de Arendt, véase Fuentes (2011, pp. 239-255).

17 Sobre la noción de *espacio de aparición* véase Campillo (2005, p. 95), y acerca de los diversos usos del término en la obra de Arendt, véase Campillo (2002).

La esfera público-política es la esfera del estar entre hombres (*inter homines esse*), y no porque quienes habitan en ella tengan un único objetivo colectivo, sino fundamentalmente porque todos los que participan tienen algo en común: comparten el mundo. A diferencia de los espacios que son sólo resultado del trabajo de nuestras manos, este *espacio-entre* no sobrevive a la realidad del movimiento que lo genera: no sólo se desvanece cuando los humanos mueren, sino también con la desaparición de sus acciones. De modo que el espacio de la libertad política se da potencialmente allí donde las personas se reúnen, pero sólo potencialmente, no necesariamente ni para siempre; se trata, pues, de una posibilidad que no está limitada a un tiempo o a un espacio precisos (la polis griega, por ejemplo). Dicho en términos arendtianos, el poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, su potencial espacio de aparición (2007, p. 94).

De este modo, es un comienzo que pone en marcha el poder de iniciar. Es por esta razón que el ser humano nunca deja de ser inicio mientras actúa. Ahora bien, no basta sólo el *poder comenzar* y la *capacidad de acción*, pues no toda acción produce como resultado necesariamente una acción política. Para que haya acción política se requiere de una unidad, una co-pertenencia entre acción y discurso¹⁸.

La relación de co-pertenencia es fundamental para comprender la objeción de conciencia, puesto que esta facultad legal permite al individuo eximirse del cumplimiento de un deber por alguna razón de relevancia, habitualmente moral. Esta facultad se inscribe en el contexto del cumplimiento de un deber legal de los médicos, en la esfera de la acción: es en ella que se reconoce la individualidad de los sujetos y su complejidad, del mismo modo que su capacidad de objetar. El individuo no es tal en un mundo entre cosas, es tal en tanto individuo en relación con otros iguales; se constituye como individuo en la acción y en el discurso. En palabras de Anne Amiel, comentando a Arendt:

La acción y la palabra, que corresponden a la condición humana de la pluralidad, son los lugares de la revelación del agente. Pluralidad significa igualdad y distinción. Palabra y acción son la manera de distinguirse, de revelarse (2000, p. 68).

18 Sobre la (co)pertenencia véase Arendt (2009, p. 201).

Libertad

La noción de libertad en Arendt se caracteriza por la espontaneidad que marca la capacidad de tener un inicio. Esta capacidad, incondicionada, caracteriza la condición propiamente humana en la esfera de la acción. Esta caracterización de la libertad implica dos elementos adicionales: por un lado, la visibilidad, es decir, la aparición del individuo y, por otro lado, su politicidad. En lo que sigue, se dará cuenta de cómo Arendt construye este segundo concepto clave para entender la objeción de conciencia institucional y los problemas de esta institución jurídica a la luz del análisis realizado en este artículo.

Al abordar el concepto de libertad es necesario partir de la idea, anteriormente explicada, de que *libertad y acción* están unidas por la capacidad creadora de generar un inicio fuera de todo lo calculable y ponderable. Esto, a su vez, está íntimamente vinculado a la idea de natalidad, es decir, ese segundo nacimiento en el cual aparecemos en el mundo “entre hombres”, a propósito de la constitución de mundo que ya no es un mundo entre cosas.

Con este punto de partida, libertad está asociada a la idea de acontecimiento¹⁹:

Libertad y evento: la fuente de la libertad, que se manifiesta como espontaneidad de poder iniciar una serie por sí misma, es el evento (...) Solamente en el evento mismo, independientemente de todas las ponderaciones calculables, caen las pocas decisiones fundamentales acerca de las cuales yo sé que eran libres esas decisiones por la razón de que yo no puedo revocarlas. Son decisiones independientes de todas las ponderaciones calculables. No es cierto que todo en la vida sea irrevocable. La mayoría de las cosas pueden repararse y revocarse y todo ello sencillamente porque no lo hemos decidido libremente sino forzados por circunstancias interiores (impulsos) o exteriores (Arendt, 2006, p. 93).

De este modo, la primera característica de la libertad arendtiana es la *espontaneidad*. Este concepto simboliza la deriva kantiana presente en la formación intelectual de Arendt. En este sentido, la referencia es directa a la *Crítica de la razón pura*, en particular al desarrollo de las antinomias de la razón

19 Como lo incalculable, impredecible y por ello lo irrepresentable. Sólo como una de las dimensiones de la vida, distinto del trabajo y la producción.

pura²⁰. En términos kantianos, la autora piensa la causalidad que procede de la libertad como causalidad originaria, es decir, no determinada por otra causa que la preceda. Esta causalidad originaria configura la “*capacidad de iniciar por sí mismo una serie*” (1997, pp. 76-77), en la que el sujeto es libre de todo el influjo de la sensibilidad, de sus pulsiones internas, del cálculo y la ponderación.

Ahora bien, Arendt da un nuevo paso desde la idea de espontaneidad kantianamente abordada, conservando la idea misma de espontaneidad, pero despojándola de un rasgo kantiano clásico, a saber, la sujeción de ésta a una ley que la determine, a un imperativo categórico de carácter moral que rige a la voluntad. La razón práctica kantiana está regida por la clásica fórmula vacía del imperativo categórico en sus diversas formas (Kant, 2002). El comienzo del desmarque de la teoría kantiana está expresado, en estos términos, cuando Arendt señala que “(...) el milagro de la libertad yace en este poder-comenzar que a su vez estriba en el factum de que todo hombre en cuanto viene al mundo –que ya estaba antes y continuará después– es *él* mismo un nuevo comienzo” (1997, p. 66). Esta reflexión produce un cambio en la comprensión arendtiana de la espontaneidad y, con ello, genera un punto de inflexión desde la concepción kantiana de espontaneidad hacia la comprensión *del nacimiento y comienzo* en términos agustinianos.

En la explicación de Fina Birulés:

La pluralidad no es simple alteridad ni tampoco equivale al mero pluralismo político de las democracias representativas. Arendt recurre a metáforas teatrales para ilustrar las características del espacio público, cuya función, en su obra, es iluminar los sucesos humanos al proporcionar un espacio de apariencias, un espacio de visibilidad, en el que hombres y mujeres pueden ser vistos y oídos, y revelar quiénes son mediante la palabra y la acción. Para ellos, la apariencia constituye la realidad, cuya posibilidad depende de una esfera pública en la que las cosas salgan de su oscura y resguardada existencia (2007, p. 84).

20 Véase B562, A532 y B560 (Kant, 2014). Kant introduce el concepto de natalidad, pero a propósito de un nacimiento que no es comienzo, sino a través de la causalidad natural. Para una revisión de la lectura hecha por Arendt de la obra de Kant pueden consultarse sus *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. También puede confrontarse el estudio crítico de Rivera de Rosales (2005).

En la nota del 10 de *julio de 1953* en el *Diario filosófico*, Arendt remarca que “el *inicium* y no *liberum arbitrium* es la última y suprema expresión del antiguo concepto de libertad” (2006, p. 392). Con ello vincula la espontaneidad (kantiana) con el concepto de libertad agustiniana que no se reduce al concepto de libre arbitrio. El movimiento es identificar en San Agustín dos conceptos de libertad: el *libre arbitrio* (entre alternativas dadas) y un concepto de libertad vinculado al concepto de inicio, no moderno, de libertad²¹.

Esta capacidad de poder comenzar no está regida por ley alguna, como tampoco por la posibilidad de cálculo, pues es la imprevisibilidad misma. A diferencia de Arendt, en la obra de Kant encontramos una distinción relevante: en el juicio intelectual como juicio determinante del conocimiento —distinguiéndolo de otro juicio determinante, que sería el del imperativo categórico o principio de la acción (mandato de la voluntad)— se considera una voluntad que actúa, pero obedeciendo una ley que es la de la propia razón como mandato. Esta es la cuestión que Arendt suprime de su argumento, pues abstrae el concepto de *espontaneidad* y lo desprende de la idea del *mandato de la razón*. En lugar del principio determinante está el principio inspirador, que tiene su origen en la lectura de *El espíritu de las leyes* (Arendt, 1996, p. 164). De este modo, Arendt aborda la idea de principio de la acción no determinante, es decir, entendido como principio *inspirador*. Con este argumento, la filósofa alemana logra mantener el concepto de espontaneidad kantiana, vinculada a la cuestión del inicio y la natalidad (deriva agustiniana) sin la idea de una ley que rija la voluntad, es decir, como un principio orientador que nada prescribe en torno al resultado, sino que sólo guía la acción y que tiene sentido puesto en escena, ejercido, representado o, dicho, en otros términos, vivido.

Como corolario de todo lo anterior emerge una nueva característica de la libertad, a saber, la *visibilidad*. La apariencia de la libertad coincide, señala Arendt, con la acción ejecutora que expresa cierto virtuosismo asemejado al de las artes escénicas (p. 165), pues ha de ser visible y vivenciable. De este modo, la *visibilidad* de la libertad es un fenómeno de la experiencia y, por tanto, no puede ser incondicionado. Cuando Arendt señala que “(...) con palabra y acto nos insertamos en el mundo humano y esta inserción es como un

21 Cfr. respecto al concepto de libertad de San Agustín, Dolby (2004), y respecto de la concepción de Arendt sobre la filosofía de San Agustín véase Arendt (2001).

segundo nacimiento en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra original apariencia física²²” (2009, p. 201) está precisando una cuestión realmente importante, es decir, que con *palabra y acto* se inaugura un segundo nacimiento que repite el hecho de que hemos nacido (biólogicamente), pero bajo una nueva forma: la de *la acción y palabra*, que es la forma en que comparecemos ante los otros hombres. La publicidad de nuestro ser, en la *palabra y acto*, constituye un segundo nacimiento. A ella le interesa esto y no el nacimiento biológico, pues visto correctamente, el segundo nacimiento tiene un sentido humano no desde el punto de vista biológico, sino desde su repetición como acto y palabra. Nacimiento como condición humana es el segundo nacimiento como puesta en escena, mediante el acto y la palabra. Siguiendo a Arendt, el nacimiento vuelto condición humana es aquello que interrumpe una cadena causal y da origen a un nuevo comienzo: esto es lo denominado “milagro²³”.

Finalmente, a esta espontaneidad que debe ser puesta en escena, el *milagro* arendtiano agregará una tercera característica a la idea de libertad: su *politicidad*.

La libertad, arendtianamente entendida, es política. Es lo que, como fenómeno, otorga sentido a la política. La libertad se cumple en las condiciones de la acción política y, al mismo tiempo, da sentido a la política, siendo de este modo una relación simbiótica: la razón de ser de la política es la libertad y, ella misma, es un principio inspirador. Con ella se funda la apertura de un espacio mundano en el que la libertad puede hacer su aparición. Sin ese ámbito público garantizado, la política misma pierde su sentido y razón de ser. De este modo, Arendt establece la idea de libertad, las condiciones de politicidad de la acción política y de la relación dialógica e intersubjetiva en el mundo “entre” hombres. En consonancia con ello, en *¿Qué es la libertad?*, Arendt señala que ésta es la causa de que los hombres vivan en una comunidad políticamente organizada (1996, p. 158), de hecho, el ámbito en el que siempre se conoció la libertad es en el espacio político (p. 157). En consecuencia, su politicidad se relaciona con la necesidad de contar con un espacio mundano

22 El nacimiento biológico deviene, luego, en condición humana.

23 Como ya se ha explicado, por un lado, en sentido (a)teológico, rescatando la característica de irrupción en una cadena y como manifestación de lo improbable e imprevisible y, por otro lado, como manifestación y exteriorización (fenómeno). Sobre el particular véase Arendt (1997, pp. 65-66).

tangible en el que el individuo experimente su condición de ente libre (p. 160).

Estas tres características concurren en la configuración del concepto de libertad arendtiano que está ligado, como se observó, íntimamente al de acción. La idea de libertad es fundamental para comprender la objeción de conciencia, puesto que en la idea de objeción de conciencia personal (aquella que pueden invocar los individuos como diversa de aquella que pueden invocar las instituciones) se encarna la dimensión de la acción: aquella en la cual los médicos y profesionales de la salud salen de la esfera de la labor y tienen la posibilidad de tener acción y discurso, moral y políticamente articulado, en la visibilidad del espacio público. Es un reconocimiento del derecho de algunas razones de los individuos para eximirse del cumplimiento de un deber. En esta facultad legal se encarna la dimensión política de la objeción de conciencia personal, que aparece como compatible con esta noción de libertad. Sin embargo, esta lectura no es simétrica respecto de la objeción de conciencia institucional. En consecuencia, cabe abordar la cuestión de si es posible la “objeción de conciencia institucional” a la luz del pensamiento arendtiano.

Objeción de conciencia ¿institucional?

En la reflexión en torno a la objeción de conciencia, el centro es la persona que se encuentra en posición de ejecutar el procedimiento médico abortivo, teniendo como contrapartida la posibilidad de que, de forma excepcional, el derecho le permita abstenerse de cumplir el deber sin una consecuencia jurídica desfavorable, mientras se asegura la prestación *médica* a la persona que lo requiere. El Tribunal Constitucional estimó que el hecho de no permitir la objeción de conciencia a las instituciones era inconstitucional, dando de esta manera lugar en su fallo y reflexión a la creación de la objeción de conciencia institucional.

La institución pugna con el problema de la libertad. La forma de consagrar la objeción de conciencia permite que una institución –por ejemplo, un servicio privado de salud– ordene a sus integrantes desobedecer la letra de la ley y sus convicciones (no seguir su conciencia moral y deber legal de realizar el procedimiento abortivo) en atención a que para la institución es moralmente (u otra razón de relevancia) gravoso “cumplir” con dicha norma. Esta es la lógica del funcionamiento que subyace a la objeción de conciencia institucional, a saber, que un individuo legalmente habilitado para realizar el

procedimiento abortivo –y que no es objetor–, deba someter su conciencia moral y su voluntad a una ficticia voluntad moral (o de otro tipo) institucional.

La objeción de conciencia es una herramienta que permite que se ejerza la libertad de conciencia institucional sobre la libertad de conciencia individual. De esta manera, la libertad en tanto voluntad queda abolida por la institución; como libre albedrío (entre posibilidades dadas) también, pues en todos los casos el sujeto pasa a ser parte de una masa o cuerpo social corporativo que decidirá –impondrá– sus convicciones sin previa consulta, diluyendo de esta manera al individuo.

La situación es realmente paradójica: la *objeción de conciencia personal* (para distinguirla de la institucional) pretende que ante una cadena causal que se origina en la norma, el sujeto tenga la posibilidad de eximirse de su cumplimiento, y de esta manera cambie la cadena causal de obediencia y cumplimiento. Nada prescribe la institución de la objeción de conciencia “personal”, sólo regula la posibilidad de huir de un mal moral que podría causar pesar. Entendida de esta manera, la objeción de conciencia personal es una deriva del principio republicano de la libertad y la igualdad, en tanto nos reconocemos como un otro y entendemos la pluralidad y programas de vida que podrían afectarse ante el normal cumplimiento de un deber médico. En este sentido, es un principio inspirador de la acción: nada prescribe, nada obliga, no hay control normativo sobre la acción en su contexto de ejecución ni en cuanto al contenido de la decisión. Hablando arendtianamente, estamos ante una institución que podría ser compatible con la libertad o que, al menos, permite su aparición en escena.

La *objeción de conciencia institucional*, en una lógica muy apartada de la idea de libertad, pone a los profesionales bajo el dictamen moral de *proteger la vida* de conformidad a lo que estime una institución. De este modo, tendríamos una ley moral que determinaría la razón práctica de la institución y que, a su vez, disciplinaría las demás voluntades: ya sabemos con Arendt y la deriva agustiniana que la libertad y la acción no están determinadas por un imperativo categórico que determine la voluntad, sino que es una voluntad incondicionada que al mismo tiempo se manifiesta como fenómeno. En consecuencia, resulta muy complejo hablar de libertad en este caso.

Ahora bien, se presenta otro problema. La *objeción de conciencia institucional* da inicio a una cadena en la voluntad de la corporación: ¿qué espacio de

libertad queda para el hombre entre los hombres? ¿cuál es la legítima posibilidad de expresar fenoménicamente su voluntad en la esfera de la acción? ¿no queda el mundo configurado como un mundo entre cosas (ley, producto del legislador y voluntad general de la corporación)? ¿qué espacio queda para la acción y la palabra del sujeto que está atrapado entre la cadena causal de la ley y de la corporación? ¿es libre de ejercer la objeción de conciencia respecto de la norma que lo obliga a obedecer la voluntad de la corporación por ser moralmente gravosa? Y, en esta última hipótesis, ¿estamos ante lo imprevisible, lo milagroso? ¿está el sujeto que rompe los esquemas, y que por sí mismo crea un nuevo inicio, huyendo de la doble causalidad en la que está atrapado?

Estamos en presencia de una institución en la cual el individuo queda subsumido en cursos causales que impiden su acción, discurso y palabra; que impiden la legítima posibilidad de presentarse ante otro como sujeto libre en un espacio que garantiza la posibilidad de ser libre y que da curso a la misma libertad. El individuo, puesto en relación con la objeción de conciencia institucional, está impedido de *ser* y aparecer en la escena política, anulando de esta manera la autorización otorgada por el derecho (la reivindicación del individuo). Nada de esto es posible con la objeción de conciencia institucional, pues la libertad que garantiza el discurso público y que se pone en ejecución está vedada *ex ante*. En consecuencia, se clausura la libertad individual en beneficio de la voluntad corporativa. Lo paradójico de tal situación es que el derecho consagró esta posibilidad de ejercer este tipo de objeción con el único propósito de garantizar mayores espacios de agencia moral y libertad de los sujetos individualmente considerados.

Esta forma de entender la vida política, en acción y palabra, es anulada por la posibilidad de someter la voluntad de un profesional médico (sea o no objetor) a la decisión de un colectivo que no participa de la práctica médica (quienes detentan el ejercicio de la objeción corporativa). No sólo se limita el ejercicio de la propia capacidad moral de decidir y ponderar, sino que se coarta también la legítima posibilidad del debate público de ideas entre iguales, dejando al sujeto, en cuanto tal, en un *mundo entre cosas*.

La pertinencia filosófica de la reflexión en torno a la objeción de conciencia fue puesta de relieve por Arendt en *Desobediencia civil*. En dicho trabajo, explicando los orígenes de la noción de objeción de conciencia en su deriva

cristiana y analizando un tipo de objeción de conciencia secular, Arendt señala que:

No hay duda de que incluso esta clase de objeción de conciencia pueda resultar políticamente significativa cuando llegan a coincidir cierto número de conciencias y los objetores de conciencia decidan acudir a la plaza y hacer oír sus voces en público. Pero entonces ya no estamos tratando con individuos o con un fenómeno cuyo criterio pueda derivarse de Sócrates o de Thoreau. Lo que se ha decidido *in foro conscientiae* se ha convertido ahora en parte de la opinión pública y, aunque este grupo particular de desobedientes civiles puede proclamar su validación inicial –sus conciencias–, cada uno de ellos ya no se apoya en sí mismo. En la plaza, la suerte de la conciencia no es muy diferente de la suerte de la verdad del filósofo: se convierte en una opinión, indistinguible de otras opiniones. Y la fuerza de la opinión no depende de la conciencia sino del número de aquellos con los que está asociada –«el acuerdo unánime sobre que X es un mal (...) añade crédito a la opinión de que X es un mal» (2015, pp. 54-55).

Arendt no pensó una objeción de conciencia reglada (permitida) por el derecho en alguna circunstancia específica. Sin embargo, se destaca que todavía en ese tipo de objeción, el elemento individual, y eventualmente público, adquiere una significancia política. Para el caso particular de la objeción de conciencia institucional es todavía más relevante, pues es el derecho mismo el que reconoce la posibilidad de disentir con la regla por razones morales (u otras razones de relevancia). Paradójicamente, esta capacidad ha sido vedada a los individuos, dando protagonismo “moral” a las instituciones. La relevancia moral de la objeción de conciencia personal, ejercitada por razones morales, se convierte en irrelevante frente a la voluntad corporativa que ejerce la objeción de conciencia institucional, siendo los sujetos considerados como meros recursos de un conjunto que posee una protección moral superior. En consecuencia, el derecho como articulador de la libertad política fracasa y los espacios de libertad, con todas las propiedades arendtianas de la libertad, son degradados.

La objeción de conciencia institucional implica la irrelevancia práctica de la facultad legal de objeción de conciencia de los sujetos individualmente considerados. Esto quiere decir que la facultad que pretende ser un descargo del deber normativo, y un alivio por alguna razón de relevancia –dentro de las cuales se cuentan las razones morales–, para personas naturales (no

instituciones), no tiene aplicación. El resultado es que un sistema, que en principio pretendía dar respuesta jurídica al reclamo de un sector de la sociedad, convierte en irrelevante la objeción de los individuos, pues dicha posibilidad de decidir debe someterse a la voluntad corporativa de la institución de salud que es objetora. Se coarta, en definitiva, la esfera de la libertad y acción política que el sistema jurídico consideró como una herramienta para equilibrar diversos intereses en la esfera pública.

Con la objeción de conciencia institucional el médico es sometido a un mundo de pura necesidad. El personal médico, bajo esta objeción corporativa, ve su capacidad de objetar anulada y, al mismo tiempo, la mujer ve restringida²⁴ la posibilidad de recibir la prestación de los servicios médicos. El último espacio posible para recibir el servicio médico es una institución pública de salud que no está regida por la objeción de conciencia institucional, y a la espera de que sus médicos no sean objetores: en esta última situación, los efectos de la objeción de conciencia institucional también son perjudiciales: ninguna libertad, como tampoco una *segunda natalidad*, en los términos revisados precedentemente, es posible.

Conclusión

En este trabajo he reconstruido los principales conceptos de la acción y la libertad en clave arendtiana, en relación a una regulación de relevancia jurídica y política actual: la objeción de conciencia en su modalidad personal e institucional. Junto con ello he puesto de relieve cómo es que ambas formas de objeción de conciencia se imbrican con los conceptos de acción y libertad. En razón de ese análisis he mostrado los problemas que genera la incorporación de una objeción de conciencia institucional. La actualidad de esta reflexión no está determinada solamente por las discusiones en torno al aborto, el acceso a un sistema de salud o la objeción de conciencia; su actualidad está determinada también por la necesidad de repensar los vínculos entre la reflexión jurídica, política y filosófica. Una observación amplia del fenómeno permite comprender, más allá de lo estrictamente jurídico, los límites de la introducción de nuevas figuras normativas, así como los problemas con algunos principios y valores institucionales compartidos, como es el caso de la libertad.

24 Una reflexión crítica sobre el pensamiento de Arendt y los feminismos, puede verse en Birulés (2009, pp. 151-157).

Referencias

- Aguiló, J. (2007). Positivismo y postpositivismo: Dos paradigmas jurídicos en pocas palabras. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, (30), pp. 665-675. <https://doi.org/10.14198/DOXA2007.30.55>
- Amiel, A. (2000). *Hannah Arendt: Política y acontecimiento*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Arendt, H. (1968). La filosofía de la existencia. *Tarea* 1, pp. 48-68. https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.1124/pr.1124.pdf
- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (A. Poljak, Trad.). Barcelona: Península.
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* (R. Sala Carbó, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2001). *El concepto de amor en San Agustín* (A. Serrano de Haro, Trad.). Madrid: Encuentro.
- Arendt, H. (2006). *Diario Filosófico 1950-1973* (R. Gabás, Trad.). Barcelona: Herder.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana* (R. Gil Novales, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2015). *Crisis de la República* (G. Solana Alonso, Trad.). Madrid: Trotta.
- Bagedelli, P. (2011). Entre el ser y la vida: El concepto de natalidad en Hannah Arendt y la posibilidad de una ontología política. *Revista SAAP*, 5 (1), pp. 37-58. https://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S185319702011000100002&script=sci_abstract
- Birulés, F. (2007). *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder.
- Birulés, F. (2009). Notas sobre Hannah Arendt y los feminismos. *Revista anthropos: Huellas del conocimiento*, 224, pp. 151-157.
- Pino, F. (2025). Los conceptos arendtianos de acción y libertad: objeción de conciencia y derecho. *Cuestiones de Filosofía*, 11 (36), 97-118. <https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v11.n36.2025.17454>

- Campillo, A. (2002). Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 26, pp. 159-186. <https://revistas.um.es/daimon/article/view/11891>
- Campillo, N. (2005). «Mundo» y «pluralidad» en Hannah Arendt. *Inters-
ticios*, 10 (22-23), pp. 87-100. <https://roderic.uv.es/items/5ec44062-7da6-499e-93a7-d77caeace980>
- Comanducci, P. (2003). Las conexiones entre el Derecho y la moral. Derechos y libertades: *Revista de Filosofía del Derecho y derechos humanos*, 12, pp. 15-26. <https://e-archivo.uc3m.es/entities/publication/095eec2d-4ec2-406f-b56b-40e7e8836239>
- Dolby, M. (2004). La libertad agustiniana. *Revista Española de Filosofía Medieval*, 11, pp. 49-66. <https://doi.org/10.21071/refime.v11i.9221>
- Fuentes, J. (2011). Vida, natalidad y libertad en Hannah Arendt: Objeciones a ciertas lecturas biopolíticas del pensamiento arendtiano. *Isegoría*, 44, pp. 239-255. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2011.i44.728>
- Guastini, R. (2013). *Estudios de Teoría Constitucional*. México: Fontamara.
- Kant, I. (2002). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (R. Aramayo, Trad.). Madrid: Alianza.
- Kant, I. (2014). *Crítica de la razón pura* (M. Caimi, Trad.) Buenos Aires: Colihue.
- Locke, J. (2006). *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (C. Mellizo, Trad.). Madrid: Tecnos.
- Nogueira Alcalá, H. (2006). La libertad de conciencia, la manifestación de creencias y la libertad de culto en el ordenamiento jurídico chileno. *Ius et Praxis*, 12 (2), pp. 13-41. <https://doi.org/10.4067/S0718-00122006000200002>
- Rivera de Rosales, J. (2005). Kant y Hannah Arendt. La comunidad del juicio reflexionante. *Ideas y Valores*, 54 (128), pp. 1-33. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/1092>
- Sloterdijk, P. (2003). *Crítica de la razón cínica* (M. A. Vega, Trad.). Madrid: Siruela.

- Tórtora, H. (2012). Bases constitucionales de libertad de conciencia y culto en Chile. *Revista de Derechos Fundamentales* 7, pp. 87-115. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4016762>
- Undurraga, V. (2019). La sentencia de aborto del Tribunal Constitucional de Chile: evitando la excepcionalidad en el trato de la mujer embarazada como sujeto de derecho. *Aborto en tres causales en Chile. Lecturas del proceso de despenalización* (pp. 128-189). Santiago de Chile: Centro de Derechos Humanos UDP.
- Tribunal Constitucional de Chile. (2017). Sentencia Rol N° 3.729, que examina la constitucionalidad del proyecto de ley que despenaliza el aborto en tres causales específicas.

Política de acceso abierto

Cuestiones de Filosofía proporciona acceso abierto a su contenido, propiciando un mayor intercambio global del conocimiento, basado en el principio de ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones, para ello, los textos publicados cuentan con una licencia Creative Commons BY-NC-SA 4.0 que posibilita su uso y difusión siempre y cuando se realice la citación de los autores y la revista, y no se use para fines comerciales. Por esta razón, los autores aceptan la licencia de uso utilizada por Cuestiones de Filosofía, al igual que las políticas de autoarchivo y acceso abierto. En consecuencia, los derechos de los artículos publicados le corresponden a la revista. La revista Cuestiones de Filosofía no cobra ningún valor por concepto de recepción de artículos, evaluación o publicación, por consiguiente, la publicación de artículos en la revista no da derecho a remuneración alguna para autores, evaluadores y comités (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>).