

La Vida del Espíritu en el horizonte de la reflexión moral arendtiana

Un análisis del pensamiento, la voluntad y el juicio

The Life of the Mind in the horizon of the arendtian moral reflection: an analysis of thinking, will and judge



Alejandro Milotich

Escuela de Filosofía

Facultad de Filosofía y Humanidades. UNC

alemilotich.94@gmail.com

Recibido 06/02/2023; aceptado 21/11/2023

Resumen

Luego de la asistencia de Hannah Arendt al juicio a Eichmann en Jerusalén comienza a desarrollarse una preocupación moral por parte de la pensadora alemana que se irá complejizando durante los años 60 y 70 con la introducción de las “facultades del espíritu”: pensamiento, voluntad y juicio.

Arendt realizará en su obra póstuma *La Vida del Espíritu* el desarrollo más acabado de estas facultades, aunque su indagación quedará inconclusa por su fallecimiento antes de escribir el apartado dedicado al juicio. Este trabajo intenta mostrar la posible articulación entre pensamiento, voluntad y juicio, concentrándose en la mencionada obra póstuma. Nuestro horizonte de lectura más general es que en *La Vida del Espíritu*, es posible encontrar, por un lado, ciertas claves para pensar en esa relación; por otro, que esa relación tiene como dirección general la posibilidad de una ética posttotalitaria que pueda ser pensada en su unidad con la política; por último, que la respuesta arendtiana a la “cuestión moral” otorga cierta prioridad a la facultad de juzgar como centro de un pensamiento moral mundano, sin dejar de lado la importancia y la autonomía del pensamiento y la voluntad.

Palabras clave: *Vida del Espíritu*; reflexión moral; pensamiento; voluntad; juicio.

Abstract

After Arendt's assistance to Eichmann's trial in Jerusalem a moral concern begins to develop, that will become more complex in the '60 and '70 with the introduction of the “faculties of the mind”: thinking, will and judge.

Arendt will carry out in her posthumous work *The Life of the Mind* a more complete develop of these faculties, although her investigation will remain inconclusive due to his death before writing the section dedicated to the judge. This work tries to show the possible articulation between thinking, will and judge, concentrating on the aforementioned posthumous work. Our reading horizon is that in *The Life of the Mind*, on the one hand, it is possible to find certain keys to think about that relation; on the other hand, that that relation has as a general direction the possibility of a posttotalitarian ethic that can be thought on her unity with politics; at last, that the arendtian answer to the “moral question” gives certain priority to the faculty of judge as a centre of a mundane moral thinking, without neglecting the importance and the autonomy of thinking and the will.

Key words: *Life of the Mind*; moral reflection; thinking; will; judge.

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO | HOW TO CITE THIS PAPER

Milotich, A. (2023/2024). *La Vida del Espíritu en el horizonte de la reflexión moral arendtiana: un análisis del pensamiento, la voluntad y el juicio*. *Revista Síntesis* (14), 81-94.

Introducción

La experiencia de los totalitarismos, así como las noticias de los campos de concentración y los testimonios de sus sobrevivientes llevaron a Hannah Arendt a indagar en las consecuencias políticas, morales y existenciales de este fenómeno. Buscando comprender y pensar las diferentes aristas de los totalitarismos, la pensadora alemana constatará en el terreno de la moral la ausencia de garantías trascendentes o guías externas que den sentido u otorguen criterios con los cuales orientar y conducir el comportamiento con uno mismo y con otros. Los totalitarismos dejaron en evidencia la fragilidad de las normas absolutas que funcionaban como “barreras morales”, revelando que es ingenuo confiar en ellas como un bastión o lugar seguro al cual apelar frente al mal político. Ante esto acontece la pregunta: ¿no demuestra este fenómeno histórico que la “moral” no es más que lo que su sentido etimológico indica, *mores*, costumbres? ¿No será que la moral es un conjunto de normas asentadas exclusivamente en costumbres susceptibles de ser cambiadas de un momento a otro? La respuesta arendtiana no conduce a un “nihilismo moral” que se entiende, en todo caso, como un “logro” del totalitarismo, sino que buscará comprender este hecho y pensar su sentido para el mundo posttotalitario.

A partir de estos interrogantes surgidos en los primeros años de la década del 50 podemos identificar una creciente preocupación que atravesará todo el desarrollo intelectual de Hannah Arendt: la agencia moral y la dimensión moral de la existencia, así como la pregunta por el “agente moral” y por las condiciones de posibilidad de un juicio moral en el horizonte de una reflexión postmetafísica y posttotalitaria. Dicha preocupación se coloca definitivamente en el centro de las consideraciones arendtianas a comienzos de los años 60 con la asistencia de la autora al juicio a Eichmann en Jerusalén, y se complejizará posteriormente, en diferentes textos y clases de las décadas del 60 y 70, con la introducción de lo que Arendt llama las “facultades del espíritu”: pensamiento, voluntad y juicio.

La indagación de Arendt quedó inconclusa por su repentino fallecimiento en 1975 mientras trabajaba en *La Vida del Espíritu* (2002), una obra que se publicó póstumamente y en la cual la pensadora alemana realiza un trabajo más profundo y detallado sobre las facultades del espíritu. Aunque se pueden rastrear numerosos textos y estudios de intérpretes sobre una Arendt lectora de filosofía y formada en la filosofía alemana a principios del siglo XX, se reconoce asimismo la ausencia de una reflexión sistemática sobre *La Vida del Espíritu*¹.

1. Podemos mencionar como ejemplo a tres grandes intérpretes de la obra arendtiana como son Forti (2001), Canovan (1992) y en menor medida Benhabib (2003) quienes, aunque en algunos escritos trabajan con *La Vida del Espíritu*, no lo hacen con el peso que tienen otras obras.

En dicho libro podemos encontrar una serie de lineamientos que depositan en la relación entre las facultades un hilo conductor para pensar las condiciones de posibilidad de una ética posttotalitaria, que otorgue cierta prioridad a la facultad de juzgar como centro de gravedad para un pensamiento moral mundano, y que permita pensar también en su articulación la ética y la política.

Trabajar con *La Vida del Espíritu* nos permite indagar las posibles relaciones entre pensamiento, voluntad y juicio para profundizar y esclarecer el vínculo entre el “cuidado de sí” y el “cuidado del mundo”. Por lo tanto, y entendiendo que una de las preocupaciones fundamentales de Arendt es el mundo y su acción en él, trabajar con el libro póstumo de la autora permite problematizar el vínculo entre pensamiento, mundo y acción aportando claves para redefinir el alcance y los sentidos de un “cuidado de sí” como “cuidado de mundo” a partir de la facultad de juzgar. Teniendo en cuenta que el desarrollo de “El juicio” quedó inconcluso en *La Vida del Espíritu*, introduciremos hacia el final algunas ideas trabajadas por Arendt en las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (2009), ya que es principalmente en la relación entre pensamiento y juicio donde se encuentra la potencialidad de la reflexión moral arendtiana.

En el presente trabajo se realizará, en primer lugar, una breve caracterización del “problema moral” tal como lo entiende Arendt a partir de Eichmann. En segundo lugar, se caracterizarán las facultades del pensamiento y la voluntad en sus aspectos centrales para la reflexión moral, destacando cómo la indagación de la autora se detiene al momento de relacionar cada una de ellas con el juicio. Finalmente, se proponen algunos lineamientos a partir de textos previos a *La Vida del Espíritu* que permiten caracterizar y pensar al juicio como articulador de las facultades.

Eichmann como punto de partida

La meditación arendtiana sobre las facultades del espíritu se profundiza y desarrolla de manera más acabada en *La Vida del Espíritu*, sin embargo, cabe mencionar que ya en distintas obras de los años 50² se pueden encontrar importantes antecedentes que sitúan y problematizan la capacidad de pensar en relación con la experiencia de los campos de concentración durante los totalitarismos, y con la actividad política. La “crisis del siglo” abrió un abismo que dejó “a los seres humanos sin certezas morales, en la necesidad de

2. *Los Orígenes del Totalitarismo* (1951), “Sócrates” (1954), *La Condición Humana* (1958), entre otros.

‘una nueva fundación para la comunidad humana’” (Canovan, 1992, pp. 190-191)³, lo que supondrá para Arendt un problema tanto político como moral.

La “preocupación por la moral” de la autora se acentúa en los 60 y 70 luego de la asistencia al juicio a Eichmann en Jerusalén. La figura del acusado “en carne y hueso” moviliza las reflexiones morales de Arendt a partir del hecho de que Eichmann se mostraba incapaz de pensar, pero no en el sentido de estupidez, sino de una pura y simple irreflexión reflejada en la desconexión que el acusado establecía entre sus actos y el sentido moral y político de los mismos, lo que lo llevaba a no sentirse responsable de lo que hacía. El caso de Eichmann puso en relieve una “normalidad terrorífica” ya que no se trató de una excepción durante el régimen nazi:

Lo más grave, en el caso de Eichmann, era precisamente que hubo muchos hombres como él, y que estos hombres no fueron pervertidos ni sádicos, sino que fueron, y siguen siendo, terrible y terroríficamente normales. Desde el punto de vista de nuestras instituciones jurídicas y de nuestros criterios morales, esta normalidad resultaba mucho más terrorífica que todas las atrocidades juntas, por cuanto implicaba que este nuevo tipo de delincuente –tal como los acusados y sus defensores dijeron hasta la saciedad en Nuremberg–, que en realidad merece la calificación de *hostis humani generis*, comete sus delitos en circunstancias que casi le impiden saber o intuir que realiza actos de maldad (Arendt, 2008, pp. 402-403).

Así, según Arendt, durante los años 30 y 40 en Alemania las personas quedaron libradas a su propio juicio para distinguir lo justo de lo injusto y los buenos actos de los malos, y quedó demostrado que “las máximas morales determinantes del comportamiento social y los mandamientos religiosos que guían la conciencia habían desaparecido” (Arendt, 2008, p. 428). Lo que subyace al problema de la irreflexión asociada a la incapacidad de pensar identificada en Eichmann, pero que puede ser extensiva al resto de la sociedad alemana en los 30, es una crisis generalizada de la capacidad de juzgar y la disolución de la reflexión moral entendida como juicio moral.

En contraste con la figura del acusado, Arendt se detendrá e interesará en aquellas personas que no cooperaron con el régimen nazi, aquellos que pusieron un límite a su acción cuando la moral se había derrumbado, y que eran capaces de decir “no”. Luego de los totalitarismos ya no se podía sostener la idea de que tenemos una “voz interna” que nos permite distinguir lo que está bien y lo que está mal, sumado al hecho de que ya no se podía contar o confiar en las leyes y normas externas para guiar el comportamiento con otros. El juicio a Eichmann muestra para Arendt la necesidad de indagar en una

3. La traducción es propia del original en inglés.

moral postmetafísica y posttotalitaria para pensar la “conciencia moral” como un asunto estrictamente humano.

Progresivamente, en las décadas del 60 y 70, la autora reformula el problema moral y lo liga a ciertas facultades que llamará “facultades del espíritu”, las cuales son *pensamiento*, *voluntad* y *juicio*. Durante esos años, en textos como “Algunas consideraciones de filosofía moral” ([1965-1966] 2007) o “El pensar y las reflexiones morales” ([1971] 2007), Arendt descubre que el pensamiento no puede ser por sí solo el sostén de una moral posttotalitaria ya que de su actividad no surgen normas ni criterios que permitan actuar o distinguir lo correcto de lo incorrecto. En todo caso la actividad de pensar puede suspender la acción al decir “esto no puedo hacerlo”, pero esta limitación a la hora de actuar no es políticamente responsable porque toma como criterio al *yo*, al “cuidado de sí”, y no al *mundo*. En la búsqueda de una respuesta al problema moral que ponga en el centro de las consideraciones al mundo se introducen incipientes desarrollos sobre la voluntad, una facultad de la cual no puede prescindirse, ya que en ella radica la libertad humana y que no puede, por sí misma, propiciar un “cuidado del mundo”. Finalmente se introduce el juicio como aquella facultad que cumple el rol arbitral y que, en cuestiones morales, permite distinguir entre lo bueno y lo malo. La indagación arendtiana se centra principalmente en la relación entre el ejercicio del pensamiento y el juicio moral. La autora resalta el “elemento de purgación” contenido en el pensamiento que tiene un efecto liberador sobre el juicio, entendido como la facultad más política, lo que lleva a sostener una fuerte interrelación entre ambas facultades en tanto que:

El juzgar, el subproducto del efecto liberador del pensar, realiza el pensamiento, lo hace manifiesto en el mundo de las apariencias, donde nunca estoy solo y siempre demasiado ocupado para pensar. La manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo (Arendt, 2007b, p. 184).

Así, tal como hemos reconstruido, se introducen las facultades del espíritu y se dejan abiertas una serie de preguntas sobre cada facultad, así como sobre su relación. Será en *La Vida del Espíritu* donde puede encontrarse un desarrollo más detallado del pensamiento y la voluntad, así como claves que permitan entender la relación de estas facultades con el juicio, para volver a pensar el vínculo entre actuar y pensar, entre cuidar moralmente a uno mismo y cuidar el mundo.

El pensamiento: mundo de las apariencias y el dos-en-uno

En *La Vida del Espíritu* Arendt describe una fenomenología que será fundamental para todo el desarrollo del libro: vivimos en un mundo de apariencias en el que *Ser* y *Apariencia*

coinciden (Arendt, 2002, p. 43). Todo lo que aparece en el mundo lo hace ante una multiplicidad de espectadores, cada uno con su punto de vista particular, que permiten reconocer a una apariencia como tal. En este sentido, los hombres indican cómo desean aparecer en el mundo tanto por medio de sus obras como de sus palabras, decidiendo qué es apropiado y qué no lo es para ser visto u oído y comprendido por los otros. Esta autopresentación implica una deliberación y cierta conciencia de sí, ya que en cada caso uno elige cómo aparecer, cómo comportarse y cómo actuar en comunidad.

Cabría preguntarse entonces, ¿qué lugar ocupan las facultades espirituales en un mundo de apariencias? Arendt sostendrá que éstas son autónomas en tanto se relacionan consigo mismas y se dan su propia ley, y esta autonomía⁴ supone la posibilidad de “retirarse” del mundo de las apariencias de manera deliberada para moverse en el ámbito de lo *invisible*. Es decir que, a diferencia de la acción y del discurso, las facultades del espíritu no necesitan propiamente de un espacio de aparición, pero sí se vinculan con el mundo de las apariencias y, aunque no puedan cambiar la realidad de manera directa, “los principios a partir de los que se actúa y los criterios a partir de los cuales se juzga y se conduce la vida dependen, en última instancia, de la vida del espíritu” (Arendt, 2002, p. 93).

En este marco general, la indagación arendtiana comenzará por la facultad del pensamiento, la misma que había suscitado sus primeras reflexiones por la cuestión moral. La actividad de pensar se caracteriza por encontrarse fuera de orden, ya que no tiene otro fin que el suyo propio, es decir que no persigue objetivos prácticos ni busca el conocimiento.

El pensamiento “descongela” los conceptos y los pone en cuestión llevándose, como si de un fuerte viento se tratase, todas sus manifestaciones previas, lo que revela un carácter destructivo en su actividad. Ligado a esta “destrucción”, el pensamiento tiene también un efecto paralizante que es doble: “es propia del *detente* y piensa, la interrupción de cualquier otra actividad, (...) y puede tener efecto paralizador cuando salimos de él tras perder la seguridad de lo que más había parecido indudable mientras estábamos irreflexivamente ocupados haciendo alguna cosa” (Arendt, 2002, p. 198).

En las cuestiones morales estas características se acentúan ya que el pensamiento “socava

4. Dentro de su autonomía se destaca sin embargo cierto orden de prioridades de las facultades en tanto que: “resulta inimaginable cómo podríamos desear o juzgar, esto es, manejar cosas que todavía no existen o que ya no están, si el poder de representación y el esfuerzo requerido para dirigir la atención mental hacia aquello que rehúye la atención de la percepción sensible no se hubiera adelantado y preparado el espíritu para la posterior reflexión, así como para la voluntad y el juicio. En otras palabras, aunque aquello que suele denominarse «pensar» no baste para poner en marcha la voluntad o para dotar al juicio de reglas universales, sí debe preparar los particulares dados a los sentidos para que el espíritu pueda operar con ellos cuando no estén; en suma, los debe *desensorizar*” (Arendt, 2002, pp. 98-99).

todos los criterios establecidos, todos los valores y las pautas del bien y del mal, en suma, todos los hábitos y reglas de conducta que son objeto de la moral y de la ética” (Arendt, 2002, p. 198), y allí también radica el peligro del pensar porque puede disolver todas las convicciones previas sin establecer ninguna nueva pauta o doctrina de comportamiento (Bernstein, 2000). Sin embargo, aunque el pensamiento tenga un “riesgo” asociado, su contracara, el no-pensar, entraña grandes peligros morales como ya se había identificado en el caso de Eichmann:

Cuando se sustrae a la gente de los riesgos del examen crítico, se le enseña a que se adhiera de manera inmediata a cualquiera de las reglas de conducta vigentes en una sociedad y en un tiempo dados. Se habitúan entonces no tanto al contenido de las reglas –un examen detenido de las mismas los llevaría siempre a la perplejidad– como a la posesión de las reglas bajo las cuales subsumir particulares (Arendt, 2002, p. 200).

Así, como el pensar y el no-pensar se dan en la vida cotidiana, Arendt recupera la figura socrática para dar cuenta de un sentido no técnico del pensamiento, ligado estrechamente a la cuestión moral a partir de una propiedad que permitiría prevenir a los hombres de hacer el mal. Esta propiedad no está ligada a un objeto del pensamiento específico sino al hecho de que somos *dos-en-uno*⁵; así como uno aparece ante los otros también lo hace ante uno mismo. El dos-en-uno es la esencia del pensamiento para Arendt, y fue traducido al lenguaje conceptual por Platón como el diálogo silencioso de uno con uno mismo: “Esta dualidad del yo conmigo mismo hace del pensamiento una actividad auténtica, en la que soy tanto quien pregunta como quien responde” (Arendt, 2002, p. 208). Este diálogo no se guía por un criterio de verdad, sino que busca el acuerdo o armonía, el hecho de ser coherente con uno mismo evitando la autocontradicción.

La novedad del planteo arendtiano para las cuestiones morales radica en que, por medio del diálogo silencioso, uno convive con un testigo interno siempre y cuando esté dispuesto a reflexionar sobre sus actos y palabras, es decir que cada persona es espectadora de lo que hace y dice en el mundo de las apariencias. Pero la posibilidad de dialogar con uno mismo requiere del acto deliberado de actualizar la diferencia del dos en uno por medio del pensamiento, es decir que aquellas personas irreflexivas no entablan una relación consigo mismas y pueden estar dispuestas a hacer cualquier cosa

A quien desconoce la relación silenciosa del yo consigo mismo (en la que examino lo que digo y lo que hago) no le preocupará en absoluto contradecirse a sí mismo, y esto significa que

5. Para introducir “el descubrimiento socrático fundamental” se recupera una afirmación socrática presente en el *Gorgias*: “es mejor que mi lira esté desafinada y que desentone de mí, e igualmente el coro que yo dirija, y que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan, antes de que yo, que no soy más que uno, esté en desacuerdo conmigo mismo y me contradiga” (Arendt, 2002, p. 203).

nunca será capaz de dar cuenta de lo que dice o hace, o no querrá hacerlo; ni le preocupará cometer cualquier delito, puesto que puede estar seguro de que será olvidado al momento siguiente (Arendt, 2002, p. 213).

Sin embargo, aunque las personas busquen y actualicen la relación del yo con el yo, la actividad de pensar no dará prescripciones para la acción. Lo que se puede esperar en todo caso es un freno a la acción, decidir que *no* hacer al anticipar la presencia del testigo interno. El pensamiento “no crea valores, no descubrirá de una vez por todas lo que sea ‘el bien’, y no confirma, más bien disuelve, las reglas establecidas de conducta” (Arendt, 2002, p. 214). Por lo tanto, el único criterio para actuar que podría dar la actividad de pensar es el de si cada uno es capaz de vivir consigo mismo a la hora de reflexionar sobre los propios actos, cuando se encuentra en *solitud* alejado del mundo de las apariencias. Es decir que centra la relación moral con los otros a partir de lo que se decide en relación con uno mismo, priorizando el “cuidado de sí” y colocando como criterio para la acción al *yo* y no al *mundo*.

Aunque el hecho de vivir de manera coherente con uno mismo no tiene una dimensión política ni pone en sus consideraciones el cuidado del mundo, puede encontrarse una excepción en aquellas situaciones límites como las vividas durante el nazismo en las cuales aquellos que piensan son “arrancados de su escondite” por negarse a participar en lo que hace la mayoría (Arendt, 2002). Allí sí se podría encontrar un elemento político implícito en la facultad de pensar debido al efecto destructivo que tiene sobre las opiniones, valores y doctrinas que no fueron puestas a crítica.

Como se mencionó anteriormente, el pensamiento por sí solo no puede sostener una moral posttotalitaria, por lo que Arendt buscará vincular esta facultad con la de juzgar. En este punto la autora retoma una idea que mencionamos anteriormente y que fue trabajada en “El pensar y las reflexiones morales”: a relación entre ambas facultades se da a partir del efecto destructivo de la actividad de pensar que produce una “liberación” sobre el juicio: “La manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo” (Arendt, 2002, p. 215).

Las consideraciones de Arendt sobre el pensamiento se detienen en este punto y dan lugar al análisis de la voluntad, dejando establecido el vínculo entre pensamiento y juicio para pensar la cuestión moral y su articulación con la política.

La libertad de la voluntad

A diferencia del pensamiento y del juicio, la voluntad es la facultad menos trabajada por Arendt en escritos y conferencias de los 60 y 70, pero su inclusión en *La Vida del Espíritu* y la

defensa de su autonomía es de suma importancia por su estrecha conexión con la cuestión de la libertad, la contingencia, la acción y la política (Young-Bruehl & Young-Bruehl, 2006). Por una parte, la voluntad libre es fundamental para poder pensar todo sistema legal y toda ética. Pero, por otra parte, aceptar la hipótesis de la voluntad libre implica no solo el hecho de poder poner en marcha nuevos proyectos o iniciar nuevas cadenas causales, sino también aceptar la contingencia radical de los actos sabiendo que podrían haberse realizado de otra manera o no haberse realizado, lo que enfrenta a su vez a los agentes ante un “poder absoluto sobre sus propios destinos, cargándoles así con una tremenda responsabilidad por cosas cuya existencia misma dependería exclusivamente de ellos” (Arendt, 2002, p. 253).

La actividad de la voluntad no se caracteriza por moverse en el ámbito de las certezas ya que, aunque cada volición esté dirigida hacia el mundo de las apariencias, su cumplimiento nunca estará garantizado de antemano. Lo que esto revela es una tensión inherente a la propia facultad entre *querer* algo y *poder* realizarlo, tensión que sólo puede superarse en la acción por medio de un yo-puedo-y-hago que suspende y abandona la actividad espiritual para dar lugar a algo nuevo (Arendt, 2002, p. 271).

Teniendo en cuenta la preocupación arendtiana por comprender el vínculo entre la voluntad como una facultad del espíritu, y la acción como una facultad de introducir novedad en el mundo⁶, podemos entender por qué el concepto tradicional de voluntad como *liberum arbitrium* resulta insuficiente, ya que bajo este concepto la voluntad

decide entre cosas igualmente posibles y que nos son dadas, por así decirlo, en *statu nascendi* en forma de potencialidades, mientras que un poder para comenzar algo realmente nuevo no se puede ver precedido por ninguna potencialidad, ya que ésta constaría como una de las causas del acto realizado (Arendt, 2002, p. 263).

Por lo tanto, lo que le interesará a Arendt será una fenomenología de la voluntad entendida como *espontaneidad*⁷, como un “órgano del futuro” asociado al poder de iniciar algo nuevo. Para sostener este concepto de voluntad la autora plantea un recorrido histórico por

6. La capacidad de comenzar espontáneamente una serie o estado de cosas nuevas puede corresponderse con la condición humana de la natalidad, entendida como un nuevo inicio (Arendt, 2002, pp. 342-343).

7. Aunque Arendt utiliza la terminología de Kant para hablar de la voluntad como espontaneidad o capacidad de iniciar una serie nueva, no lo considerará dentro de los filósofos con los que trabaja en *La Vida del Espíritu*, ya que “Su Voluntad no es una capacidad mental especial distinta del pensamiento, sino razón práctica (...). La Voluntad en Kant no es la libertad de elegir (*liberum arbitrium*) ni su propia causa; para Kant, la auténtica espontaneidad, a la que a menudo denomina «espontaneidad absoluta», existe solo en el pensamiento. La Voluntad en Kant es la delegada de la razón, es su órgano ejecutivo en todos los asuntos de la conducta” (Arendt, 2002, p. 381).

distintos pensadores de la tradición a partir de la constatación de que la voluntad fue descubierta, un hecho que puede datarse históricamente en la experiencia del cristianismo y que está estrechamente ligado al descubrimiento de la *interioridad*. Para comprender más acabadamente en qué piensa Arendt cuando se refiere a la voluntad es necesario realizar una breve mención de dos momentos claves de la “historia de la voluntad”: Pablo de Tarso y Duns Scoto.

Por un lado, en la “Epístola a los romanos”, Pablo de Tarso descubre un *dos-en-uno* totalmente distinto al del pensamiento ya que no busca la armonía, sino que está en constante lucha consigo mismo. En primer lugar, el apóstol ve que la Ley engendra en él el deseo de pecar, la voluntad de cumplir la Ley activa a la vez la voluntad de pecar, y una nunca se da una sin la otra. En segundo lugar, se identifica un giro radical en la observancia a la Ley que “presiona hacia los extremos”, acentuado el énfasis en la vida interior y conduciendo a un *quiero-pero-no-puedo*

La antigua Ley decía: «Tú debes hacer»; la nueva dice: «Tú debes querer». La experiencia de un imperativo exigiendo sumisión voluntaria condujo al descubrimiento de la Voluntad, y tal experiencia fue inseparable de la maravilla que representaba una libertad de la que ninguno de los antiguos pueblos había sido consciente; a saber, que en el hombre hay una facultad en virtud de la cual, sin atender a la necesidad y a la obligación, puede decir «sí» o «no», estar de acuerdo o en desacuerdo con lo fácticamente dado, incluido su propio yo y su existencia y que esta facultad puede determinar qué es lo que él hará (Arendt, 2002, p. 300).

Es decir que la Ley ordena a la voluntad y no a la acción misma, pero además exige *querer* eso que ordena por lo que, frente al “tú debes” se engendra al mismo tiempo un yo-quiero y un yo-no-quiero. La propia voluntad dirigida hacia sí misma hace emerger la contravoluntad y la resistencia interna, en tanto es el propio yo volente el que quiere y no quiere, el que manda y exige obediencia.

Por otro lado, la individuación ligada al descubrimiento de la interioridad conlleva cambios en la manera de entender la libertad, lo que lleva a considerar un aporte crucial de Duns Scoto. De acuerdo con el filósofo medieval, el yo volente a la hora de elegir es consciente no solo de su contrario sino también de una tercera posibilidad: la indiferencia o abstención de actuar. El agente puede distinguir su acción como libre y contingente gracias a la “capacidad espiritual que tenemos de iniciar algo nuevo, algo que sabemos que igual podría no ser” (Arendt, 2002, p. 429).

Dos cuestiones pueden concluirse sobre el descubrimiento de la voluntad. En primer lugar, la nueva experiencia que se describe a partir de Pablo no es únicamente de la voluntad como fuerza interior para decir sí o no, sino que es la propia voluntad quien se ordena a

sí misma y que está escindida siendo por igual, y en igualdad no jerarquizable, instancia agente que ordena e instancia paciente que es ordenada (Serrano de Haro Martínez, 2006). En segundo lugar, en esa experiencia de la voluntad dirigida hacia sí misma se afirma reflexivamente un “yo mismo” que permite la individuación del agente al modelar un “yo duradero” que dirige los actos de volición, creando así un carácter de *sí mismo*. La voluntad no solo permite la individuación a partir del sentimiento de interioridad y de las acciones, sino que también permite forjar el carácter con el cual se decide aparecer en el mundo de las apariencias, ya que la experiencia de la libertad “está asociada con un sentido de poder, un sentido de que puedo escoger mis acciones, decidir quién voy a ser y cómo quiero mostrarme a mí mismo en el mundo” (Jacobitti, 1988, p. 55).

En el análisis de la voluntad que realiza Arendt se destaca cómo el hecho de entender a esta facultad como espontaneidad antes que como *liberum arbitrium* permite pensar las cuestiones de la libertad, de la acción contingente y de la responsabilidad de los actos. Hacia el final de sus consideraciones, la autora sostiene que la única conclusión que podemos obtener de la facultad de la voluntad es el hecho de que estamos “condenados a ser libres”, más allá de si se acepta o no la libertad, así como la responsabilidad asociada a ella. Frente a lo nuevo se abre un *impasse* que “solo puede ser solucionado o deshecho apelando a otra facultad espiritual, tan misteriosa como la facultad de comenzar: la facultad del juicio”, aquella facultad que puede alumbrar a las personas sobre “qué está en juego en nuestros placeres y displaceres” (Arendt, 2002, p. 451). Al igual que hizo con el pensamiento, nuevamente la autora suspende sus meditaciones sobre la facultad de la voluntad al tender puentes con el juicio, por lo que se puede apreciar la importancia de la facultad de juzgar como articuladora de la vida del espíritu en el plan de Arendt.

El juicio como articulador de las facultades

Como mencionamos anteriormente, el apartado acerca de “El Juicio” no fue escrito, pero podemos ensayar algunas interpretaciones sobre esta facultad a partir de la lectura de ciertas tesis de las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* que, aunque no sustituyen la parte faltante de *La Vida del Espíritu*, permiten orientar posibles ideas arendtianas (Beiner, 2009).

Leyendo la *Crítica del Juicio* en clave política, Arendt sostiene que la facultad de juzgar permitiría discernir en la dimensión práctica de la existencia. Así, se identifican dos elementos claves para la política: por un lado, la facultad de juzgar se ocupa de particulares

que se caracterizan por ser contingentes; por otro lado, la condición para poder ejercer la facultad del juicio es el hecho de que los hombres no viven solos y son interdependientes, y que cuando se actúa existe un deseo y una necesidad de comunicar a los otros y comunicarse a uno mismo. Esta comunicabilidad permite dar cuenta de los pensamientos y juicios, los cuales deben ser en cierta medida justificados ante los otros. Este momento de comunicación y justificación a otros puede ser anticipado haciéndolos presentes por medio de la *imaginación*, lo que significa tomar distancia y pensar desde un punto de vista que no es el individual. De esta manera se prepara la “operación de la reflexión”, es decir que ya no se está presente frente a un objeto sensible sino frente a representaciones, se ha tomado distancia y se deja de estar implicado por el objeto o suceso, lo que permite adoptar el punto de vista del *espectador* y ser *imparcial* a la hora de juzgar. Es decir que “se juzga siempre como miembro de una comunidad, guiado por un sentido comunitario, un *sensus communis*” (Arendt, 2009, p. 139), y la validez de los juicios dependerá de la comunidad, real o posible, de la cual uno es miembro al posicionarse reflexivamente en el lugar del otro y tenerlo en cuenta por medio de una “mentalidad ampliada”.

Como mencionamos anteriormente, la facultad de juzgar está estrechamente ligada con la facultad de pensar pero, mientras que el pensamiento opera con generales, el juicio lo hace con particulares y cosas del mundo. Por medio de la “mentalidad ampliada” es posible superar la soledad del pensamiento ya que el juicio permite vincular a la persona con aquellos con quienes comparte el mundo. De esta manera, es posible reflexionar sobre los juicios propios y ajenos colocando al *mundo* en el centro de las consideraciones, lo que tiene como condición necesaria pero no suficiente la relación dialógica del pensamiento y el hecho de no estar en contradicción con uno mismo. El vínculo entre pensamiento y juicio es de vital importancia para las cuestiones morales porque permite tomar distancia reflexiva-moral de las normas y leyes, y no conducir el comportamiento por una adecuación irreflexiva a las mismas (Hunziker, 2018). Pero el ejercicio del juicio supone no solo la no contradicción sino además el acuerdo con otros en un mundo común en el cual los agentes se enfrentan a la contingencia de los particulares y de las nuevas acciones. Por medio de la facultad de juzgar es posible hacer frente a esa contingencia inherente a las nuevas acciones y los nuevos inicios ya que “solo el espectador político, retirado de la acción, puede emitir un juicio desinteresado sobre el significado humano de los acontecimientos que se desarrollan en el mundo político” (Beiner, 2009, p. 214). La espontaneidad del juicio permite que ante cada nueva acción en el espacio público uno sea capaz de juzgar y, aunque esto no determine una nueva regla general, puede generar nuevos criterios y pautas compartidas con los cuales conducir el comportamiento en comunidad. Es decir que es

posible reflexionar acerca de las acciones libres de los hombres aceptando su contingencia sin subsumirlas a reglas generales o universales.

Aunque cada facultad sea autónoma es posible considerar al juicio como un “articulador” de las facultades que permitiría superar los problemas inherentes al pensamiento y a la voluntad. Progresivamente, a partir de Eichmann, la autora descubre que “bajo las condiciones de un juicio colectivamente corrupto, la relación del yo con el yo ofrece la posibilidad de una resistencia juzgante, al ampliarse para apelar a una comunidad ‘imaginada’, pero mundana, bajo cuya inspiración se justifica una resistencia al totalitarismo” (Hunziker, 2018, p. 178). Sin embargo, el “cuidado de sí” que se revela en la armonía del diálogo silencioso del pensamiento abre la posibilidad del juicio como una condición necesaria pero no suficiente. La facultad de juzgar presupone la relación armónica y no contradictoria del yo con el yo, pero ésta se desplaza por medio de la mentalidad ampliada hacia una comunidad posible o imaginada, pero mundana. A la hora de juzgar se tiene en cuenta a los otros y no solo al yo, lo que adelanta el espacio público y lo coloca en el centro de las consideraciones al pensar a los otros, y a uno mismo, como parte de un mundo común. La reflexión arendtiana busca superar la absolutización del “cuidado de sí” como el único criterio moral y la única actitud para con el mundo al introducir por medio de la facultad de juzgar la idea de pluralidad humana. Colocar al “cuidado del mundo” como el eje por medio del juicio permite tomar distancia y superar los límites de las demás facultades, entendiendo que cada persona es *actor* y *espectador* del mundo común. La apuesta de Arendt busca una reconciliación y un *amor* hacia el mundo que permite no solo reconocer y juzgar los hechos pasados y las nuevas acciones, sino también permite conducir el comportamiento moral.

Conclusión

A lo largo de este trabajo hemos intentado reconstruir los principales ejes sobre el *pensamiento* y la *voluntad* en el horizonte del problema moral tal y como son trabajadas en *La Vida del Espíritu*. De la facultad de pensar se destaca, en primer lugar, el hecho de que su actividad permite poner en cuestión los criterios y normas existentes antes que propiciar su adecuación irreflexiva; sin embargo, no establece nuevos criterios ni otorga prescripciones para la acción. En segundo lugar, Arendt toma en consideración el hecho de que, al pensar, somos dos-en-uno, no solo aparecemos ante los otros, sino que lo hacemos ante nosotros mismos y nos relacionamos con nosotros mismos a partir de un diálogo silencioso. Este “compañero silencioso” es también testigo de nuestros actos y está “esperando en casa” al momento de actualizar nuestra diferencia interna por medio del pensamiento. Finalmente,

el pensamiento tiene un “efecto liberador” sobre la facultad de juzgar que le permite hacerse manifiesta en el mundo de las apariencias. En cuanto a la voluntad, la cuestión central para Arendt será entenderla como espontaneidad, lo que permite defender ejes centrales para la ética y la política: la libertad y responsabilidad de los actos, así como la posibilidad de iniciar nuevas acciones. Esta última característica permite a la autora vincular la voluntad con el juicio ya que por medio de la facultad de juzgar podríamos hacer frente al “abismo de la libertad” al considerar qué está en juego en los placeres y displaceres asociados a los nuevos inicios.

Finalmente, consideramos a la facultad de juzgar como “articuladora de las facultades” lo que permite, por un lado, superar los problemas propios del pensamiento y la voluntad, y, por otro lado, pensar en una ética posttotalitaria que coloca en el centro de sus consideraciones al mundo superando el momento subjetivista del “cuidado de sí”. En la relación entre pensamiento y juicio es donde podemos encontrar la habilitación de una dimensión no solo preventiva sino más bien política del juicio, que nos permitiría pensar en su unidad la ética y la política a partir de un “cuidado del mundo”.

Bibliografía

- Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. Paidós.
- Arendt, H. (2007a). Algunas cuestiones de filosofía moral. En *Responsabilidad y juicio*. Paidós.
- Arendt, H. (2007b). El pensar y las reflexiones morales. En *Responsabilidad y juicio*. Paidós.
- Arendt, H. (2008). *Eichmann en Jerusalén* (C. Ribalta, Trad.; 3. ed). Debolsillo.
- Arendt, H. (2009). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (C. Corral, Trad.; 1. Aufl. 1. Reimp). Paidós.
- Beiner, R. (2009). Hannah Arendt y la facultad de juzgar. En *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Paidós.
- Benhabib, S. (2003). *The reluctant modernism of Hannah Arendt* (New ed). Rowman & Littlefield.
- Bernstein, R. J. (2000). Arendt on thinking. En Dana R. Villa (Ed.), *The Cambridge companion to Hannah Arendt* (pp. 277-292). Cambridge University Press.
- Canovan, M. (1992). *Hannah Arendt: A reinterpretation of her political thought*. Cambridge University Press.
- Hunziker, P. (2018). *Filosofía, política y platonismo*. Prometeo Libros.
- Jacobitti, S. (1988). Hannah Arendt and the Will. *Political Theory*, 16(1), 53-76. JSTOR.
- Serrano de Haro Martínez, A. (2006). La Epístola a Los Romanos Según Arendt. En R. Mate (Ed.), *Nuevas teologías políticas: Pablo de Tarso en la construcción de Occidente* (1. ed, pp. 95-104). Anthropos Editorial.
- Young-Bruehl, E. (2006). *Hannah Arendt: Una biografía*. Barcelona.