

Revisitando el *bios theoretikós*: Hannah Arendt y la complejidad de las actividades mentales

ÁNGEL PRIOR OLMOS¹
Universidad de Murcia

1. Introducción

En la ya muy copiosa colección de estudios sobre Hannah Arendt, uno de los temas más controvertidos es el concepto de individualidad desarrollado en su última obra, *La vida del espíritu*, y dentro de este concepto el lugar que ocupa la actividad mental representada en la tríada pensamiento, voluntad y juicio. A menudo esos estudios inciden sobre alguno de los elementos de esa tríada, con especial atención al juicio, o a las relaciones entre pensar y juicio, y son más escasos los estudios que intentan abordar la estructura de la tríada en conjunto.

Uno de los estudios que, aunque centrado en el tema de la voluntad, aborda la cuestión del conjunto de las actividades mentales es el clásico de Suzanne Jacobitti, «Hannah Arendt and the Will»², en el que la autora muestra sus perplejidades sobre *La vida del espíritu* y el concepto de *self* o individualidad que allí se desarrolla. Jacobitti se pregunta si Arendt tiene un concepto de *self* capaz de soportar las características de la acción y del pensamiento crítico desarrolladas por la autora: traer una diferencia al mundo, desarrollo del pensar crítico, actuar en una red de relaciones ya existentes, capacidad de hacer promesas y conferir estabilidad a los asuntos humanos, responsabilidad por la acción desde el vivir con uno mismo y ser juzgado por los demás, capacidad de olvidar. Todo ello necesitaría un concepto fuerte de *self* que favorezca la acción.

Jacobitti responde que en ese sentido no existe un informe coherente sobre el *self* en Arendt, sino que en la obra donde en principio aborda esta cuestión, *La vida del espíritu*, ofrece una imagen de persona cuyas facultades tiran en direcciones diferentes. Un 'yo persistente', como la propia Arendt postula, debe integrar a juicio de Jacobitti carácter, razón y deseo, y además encuentra que es incompatible con la noción de voluntad espontánea desarrollada en el libro II de *La vida del espíritu*. Un *self* fuerte, continuo, no actúa espontáneamente. Denuncia además Jacobitti el deslizamiento hacia la metafísica en esta última obra.

Ante tales consideraciones, creemos se hace necesario volver a una lectura de *La vida del espíritu* a fin de analizar el funcionamiento conjunto de las tres actividades mentales que allí se desarrollan, con especial atención por un lado tanto a las notas comunes como a las diferenciales,

¹ prior@um.es

² S. Jacobitti, «Hannah Arendt and the Will», *Political Theory*, vol. 16, nº 1, 1988.

y por otro el problema de la vinculación entre las distintas facultades y a cuál de ellas adscribe Arendt ese papel vinculante.

2. El segundo impulso hacia *La vida del espíritu*

Nota muy importante de la hermenéutica de *La vida del espíritu* lo constituye el segundo impulso que la autora declara la condujeron hacia esta obra. Arendt se plantea que el título de la misma es pretencioso y atrevido, y expresa su inquietud por tener que afrontarlo dado que no tiene la pretensión de ser un filósofo. Se pregunta por lo que le ha impulsado a abandonar el campo relativamente seguro de la ciencia y de la teoría política para aventurarse en esos temas tan temibles, en vez de dejarlos seguir su curso, y manifiesta que su preocupación por las actividades del espíritu obedece a dos razones bien diferentes.

El segundo impulso, tras el planteamiento de la ‘quaestio iuris’ sobre la tesis de la banalidad del mal, le conduce a revisar la caracterización de la *vita contemplativa* transmitida por la tradición en una contraposición tópica de pasividad-actividad con respecto a la *vita activa*. En efecto, todas esas cuestiones morales nacidas de la experiencia fáctica y que iban en contra de la sabiduría de los siglos (tanto la ética como rama de la filosofía y sus respuestas al problema del mal, como las más amplias respuestas de la filosofía para responder a la cuestión sobre la naturaleza del pensar), renovaron las dudas que tenía desde que acabara *La condición humana* (el título propuesto por ella no sería sino *Vita Activa*). Ocupada en el problema de la acción, le había inquietado que el mismo término empleado en sus reflexiones sobre el tema fuera diseñado por hombres que estaban dedicados al tipo de vida contemplativa y que observaban a todo ser viviente desde esa perspectiva. La cuestión podría representarse a través de una cita de Hugo de San Víctor:

«Desde este ángulo, la forma de la vida activa es «laboriosa», la contemplativa es pura quietud; la activa se despliega en público, la contemplativa en el «desierto»; la actividad se consagra a «la necesidad de nuestro prójimo», la contemplativa a «la visión de Dios» (*Duae sunt vitae, activa et contemplativa. Activa est in labore, contemplativa in requie. Activa in publico, contemplativa in deserto. Activa in necessitate proximi, contemplativa in visione Dei*)³.

Nos encontraríamos con dos maneras establecidas de considerar el pensar. Según las tradiciones cristianas (la filosofía al servicio de la teología) el pensar tiende y culmina a la contemplación, y ésta no es una actividad, sino una quietud; «es el punto en el que la actividad mental llega a descansar»; por otro lado, con el nacimiento de la Edad Moderna, el pensar se convirtió ante todo en siervo de la ciencia, del saber organizado. Arendt, por su parte, se plantea una consideración

3 H. Arendt, *The Life of the Mind, One/ Thinking, Two/ Willing*, One-volume Edition, San Diego-New York-London, Harvest Book, 1978 (en siglas, LM-I y LM-II). Para la edición en castellano utilizaremos *La vida del espíritu* (en siglas VE), trad. R. Montoro y F. Vallespín, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984. Aquí, VE, 16, con leve modificación de la traducción. Sobre la cita de Hugo de San Víctor, sugerimos la posibilidad de que Arendt la tomara (Mary Mc Carthy y los editores de *La vida del espíritu* no indican procedencia alguna) de la obra, sí citada por Arendt en otros pasajes, de N. Lobkowitz, *Theory and Practice. History of a Concept from Aristotle to Marx*, Lanham-New York-London, University Press of America, 1967, p. 70, nota a pie de página nº 179, donde Lobkowitz recoge la procedencia del texto de Hugo de San Víctor y acompaña exactamente el mismo pasaje reproducido por Arendt. La referencia es *Allegoriae in Novum Testamentum* III, 3; PL CLXXV, 804.

del pensar no reductible a ninguna de ellas. *La vida del espíritu* es su mayor intento al respecto. Lo que a Arendt le interesó de la vida activa fue que la noción contraria de completa quietud de la vida contemplativa era tan abrumadora, que en comparación con ella desaparecían todas las otras diferencias entre las restantes actividades de la vida activa. Arendt fue consciente de que podía ver esta cuestión desde una perspectiva totalmente distinta, y a fin de mostrar sus dudas, finalizó *La condición humana* con una frase que Cicerón atribuye a Catón: «Nunca está un hombre más activo que cuando no hace nada, nunca menos solo que cuando está consigo mismo». Suponiendo que Catón estuviese en lo cierto, se pregunta Arendt, ¿qué hacemos cuando no hacemos sino pensar? ¿Dónde estamos cuando, normalmente rodeados de nuestros semejantes, estamos sólo en compañía de nosotros mismos?⁴. En conjunto nos darían algo así como la arquitectura de esa vida, cuya importancia, recordemos, Arendt cifraba en una segunda parte de su *Vita activa*, como se muestra en la correspondencia con Heidegger de los primeros años setenta, recibiendo el apoyo de éste para la empresa. Por nuestra parte, desarrollaremos tres aspectos de la confrontación entre *vita activa* y *vita contemplativa*, a partir de la caracterización de Hugo de San Víctor.

2.1. «*Duae sunt vitae. Activa et contemplativa. Activa est in laborare, contemplativa in requie*»

Arendt tiene mucho interés en señalar, para evitar los malentendidos a los que podría haber sido llevada su anterior insistencia en el olvido y relego de la *vita activa* por la tradición, que la vida del espíritu no tiene como característica la pasividad, sino por el contrario es claramente actividad. La vida del espíritu «es pura actividad, y esta actividad, como cualquier otra, puede detenerse o ponerse en marcha a voluntad»⁵, por ello, su única manifestación es la distracción, un evidente rechazo del entorno exterior, «fenómeno puramente negativo que no permite adivinar nada de lo que ocurre en el interior»⁶.

Por otro lado, pensar, voluntad y juicio, constituyen las tres actividades mentales básicas, no son derivables entre sí y, si bien poseen algunas características comunes, no se dejan reducir a un común denominador. Son, por tanto, actividades autónomas: a la pregunta, ¿qué nos hace pensar?, sólo responde la «necesidad de la razón». La voluntad no se puede movilizar ni por la razón ni por el deseo, nada que no sea la voluntad es la causa de la volición, como señala Duns Escoto; incluso Santo Tomás de Aquino se ve obligado a admitir que «la voluntad se quiere querer». También el juicio constituye un talento peculiar, un «don natural», tanto en los juicios determinantes (lo particular se subsume bajo reglas generales en forma de silogismo) y sobre todo en los juicios reflexivos (que ascienden de lo particular a lo universal, decidiendo sin reglas generales: esto es bello, esto es feo, esto es cierto, esto es falso) no existiendo por tanto regla alguna para aplicar la regla. Todas estas actividades son básicas porque son autónomas. Cada una sigue las normas propias de su propia actividad⁷, aunque todas dependen de una cierta tranquilidad de las pasiones del alma, «de esa «calma desapasionada» que Hegel adscribe a «la condición meramente pensante»⁸.

4 VE, 16-17.

5 VE, 90

6 VE, 91.

7 Es importante la matización de que Arendt defiende la autonomía de las actividades mentales sin que ello presuponga necesariamente que hace lo mismo con la autonomía del *self*, pues esta última autonomía podría encontrarse vinculada al autodominio. Así, por ejemplo, para Honig, la autonomía no es ni forma de libertad ni ideal que merezca la pena ser perseguido, por cuanto el dominio de sí no deja espacio a la contingencia (B. Honig, «Identité e differenza», en S. Forti, ed., *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori, 1993, p. 195).

8 VE, 88.

Arendt resalta las operaciones básicas de cada una de las actividades mentales en las que se muestra su carácter activo: así, ningún acto mental se contenta con un objeto tal y como viene dado, sino que *todo acto mental se apoya en la facultad que tiene el espíritu para tener presente en sí mismo aquello que está ausente para los sentidos*⁹. El pensamiento ha de hacer presente lo ausente mientras que la voluntad aporta aquello que podrá traer al futuro, no ocupándose de objetos sino de proyectos, transforma el deseo en intención, por lo que o es un órgano de la libre espontaneidad que interrumpe toda cadena causal de motivación, o es una ilusión. Por su parte, el juicio supone una retirada de los intereses inmediatos, es un don particular que no puede ser enseñado, solo ejercido¹⁰.

En todos esos procesos y operaciones, cabe destacar el papel activo de la imaginación, definida como la capacidad de transformar los objetos sensoriales en imágenes. Sin ella no sería posible el pensamiento y de ella proviene la capacidad de recordar el pasado y anticipar el futuro, es decir, prepara los objetos para el pensamiento. Del mismo modo, Arendt resalta las conexiones entre pensamiento y experiencia. Todo pensamiento nace de la experiencia, pues son necesarias experiencias antes de suscitar cuestiones como qué es la felicidad, justicia, conocimiento, etc. Primero se ve y luego se sabe, pero ninguna experiencia cobra sentido o coherencia sin haberse sometido a las operaciones de la imaginación o del pensar¹¹.

2.2. «Activa in publico, contemplativa in deserto»

Es decir, dónde estamos cuando permanecemos en la vida del espíritu, cuando estamos solos, en compañía de nosotros mismos, aunque rodeados de nuestros semejantes, Arendt destaca la existencia temporal, no espacial de la vida del espíritu y no puede por menos que considerar como una de las notas básicas de las actividades mentales su invisibilidad. Especialmente desde la perspectiva del mundo de los fenómenos y de las actividades que él condiciona, la mayor característica es su invisibilidad, es decir, se trata de actividades que «nunca aparecen, aunque sí se manifiestan al Yo que piensa, quiere y juzga, que es consciente de su ser activo, pero que carece de la habilidad o la necesidad de aparecer como tal»¹². El *lathe biosas* de los epicúreos sería una exacta descripción, al menos negativa, del *topos* del hombre que piensa. Sólo el lenguaje y la acción requieren un espacio o una apariencia a fin de ser actualizados. Si según la práctica lingüística griega, los héroes serían los especialmente visibles, entonces a los pensadores habría que llamarlos hombres invisibles, por definición y vocación. Pero esta invisibilidad y soledad radical debe ser matizada desde al menos los siguientes aspectos.

En primer lugar, la vida del espíritu tiene la nota de la trascendencia, «siempre trasciende lo simplemente dado por aquello que pueda haber suscitado su atención» y lo transforma en una experiencia del Yo consigo mismo. El estar solo y tener relaciones consigo mismo es la característica fundamental de la vida del espíritu. Yo me hago compañía a mi mismo, sería el estado existencial que Arendt denomina «solitud» (*solitude*) para distinguirlo de la «soledad» (*loneliness*).

9 VE, 92.

10 Arendt señala que el juicio, como bien sabía Kant, obtiene su lenguaje metafórico del sentido del gusto, mientras las metáforas del pensamiento se apoyarían básicamente en la visión (cuestionado por Arendt con apoyo en Jonas, Benjamín y Heidegger). Por su parte, los teóricos de la voluntad lo harían en metáforas que tienen como modelo el deseo (propiedad por excelencia de los sentidos) o la audición (tradicción judía del Dios que se oye pero no se ve) (VE, 132-133).

11 VE, 107.

12 VE, 90.

En la soledad, uno se encuentra solo, privado no sólo de la compañía humana, sino también de su propia compañía potencial. Para Arendt, sólo en este estado de soledad los hombres viven en singular y también sólo en los sueños o en la locura son quizá plenamente conscientes del horror de este estado. Por el contrario, la «solitud» es el estado existencial en que me hago compañía a mí mismo y en él se muestra la dualidad original o la separación entre Yo y yo mismo inherente a la conciencia. Las actividades mentales, gracias a su naturaleza reflexiva, son testigos de la dualidad inherente a la conciencia. La conciencia además acompaña todas mis actividades, en las que no obstante, puedo olvidarme de mí mismo¹³.

En segundo lugar, la vida del espíritu puede ser silenciosa, pero nunca muda, dada la naturaleza reflexiva de todas sus actividades, por ello no puede olvidarse totalmente de sí misma. En efecto, una cuestión importante de las actividades mentales es que se manifiestan a través del lenguaje.

«Las actividades mentales, invisibles de por sí y consagradas a lo invisible, sólo se manifiestan a través del lenguaje. Igual que los seres que aparecen, que viven en un mundo de fenómenos, sienten la necesidad de mostrarse, así los seres pensantes, que siguen perteneciendo al mundo de los fenómenos por mucho que se retiren de él mentalmente, sienten el impulso de hablar y de hacer así manifiesto lo que, de otra manera, no hubiera sido nunca parte del mundo de los fenómenos. Pero mientras la apariencia, en sí misma, exige y presupone la presencia de espectadores, el pensar, en su necesidad de lenguaje, no exige ni presupone necesariamente la existencia de oyentes: la mera comunicación con los otros hombres no precisa recurrir necesariamente a la intrincada complejidad de la sintaxis y gramática del lenguaje humano»¹⁴.

Quien precisa del lenguaje no es nuestra alma sino el espíritu. Siguiendo a Aristóteles, el significado aparece como criterio del *logos*, el discurso coherente, que no es ni verdad ni falsedad. Las palabras como tales no son verdaderas ni falsas. El discurso no es necesariamente *apophantikós*. La oración es *logos* pero no es verdadera ni falsa. Lo que se contiene implícitamente en la necesidad de hablar no es la búsqueda de la verdad, sino la búsqueda de significado. «*Los seres pensantes sienten la necesidad de hablar, y los oyentes la de pensar*»¹⁵. El pensamiento no necesita ser comunicado para que exista, pero no puede acontecer sin ser hablado –en silencio o de viva voz según el caso. Como el hombre solo existe en el plural, su razón también quiere comunicarse. Hay una necesidad de la razón de dar cuenta, lo que no está suscitado por la sed del saber sino por la búsqueda del significado.

En tercer lugar, elemento común a las tres facultades es que requieren de una suerte de retirada del mundo de los fenómenos, un retorno a la propia individualidad, Arendt constata, pues, una forma de dialéctica entre el mundo y la individualidad, a su vez ésta inserta en aquél, como los dos

13 LM-I, 75; VE, 92-93. «La conciencia como tal, antes de ser actualizada en la «solitud», sólo llega a sentir la identidad del yo soy... y esto garantiza la continuidad idéntica del Yo a través de la multiplicidad de las representaciones, experiencias y memorias de una vida entera» («*identical continuity of a self through the manifold representations, experiences and memories of a life times*») (LM-I, p. 75; VE, 93).

14 VE, 118.

15 VE, 119, cursiva de H. Arendt.

polos de una relación, presencia y retirada son dos momentos necesarios¹⁶. Como decimos, para Arendt las actividades mentales autónomas suponen una retirada del mundo de los fenómenos, pero no retirada del mundo, sólo el pensamiento, por su tendencia a la generalización, tiende a retirarse completamente del mundo.

La representación, hacer presente aquello que en realidad está ausente, es el único don del espíritu, y este don recibe el nombre de imaginación. Por su parte, la memoria almacena y pone a disposición del recuerdo lo que ya no es, y la voluntad aporta aquello que podrá traer el futuro, pero que no es todavía. «Sólo gracias a la capacidad del espíritu para hacer presente lo que está ausente podemos decir «no más» y crearnos un pasado, o decir «no todavía» y prepararnos un futuro. Pero esto sólo lo puede hacer el espíritu una vez que se ha retirado del presente y de las necesidades de la vida cotidiana»¹⁷.

En cuarto lugar, la retirada lo es a la individualidad, pero Arendt se plantea también la presencia de la individualidad en el mundo y considera en efecto dos tipos de esta presencia. Como hemos resaltado, aspecto esencial de la individualidad lo constituye el lenguaje: «La distinción y la individualización tienen lugar a través del lenguaje, es decir, la utilización de verbos y sustantivos, que no son productos o «símbolos» del alma, sino del espíritu». Desde esta concepción de la individualidad, Arendt distingue entre dos tipos de presencia de la individualidad en el mundo, como «autoexhibición» (*self-display*) y como «autopresentación» (*self-presentation*)¹⁸. La primera, común a todos los seres vivos y por la que se insertan en el mundo de los fenómenos, mientras que la segunda queda ya referida a los hombres, y en virtud de la cual

«se *presentan* de palabra y obra, indicando así la forma en que desean aparecer, es decir, lo que en su opinión es adecuado mostrar y lo que no. Este elemento de elección deliberada de lo que se puede enseñar y lo que hay que ocultar parece específicamente humano. *Hasta cierto punto*, podemos elegir la forma en que vamos a aparecer ante los demás, y esta apariencia no es, en modo alguno, la manifestación externa de una disposición interior, si así fuese, es muy posible que todos actuásemos y hablásemos exactamente igual»¹⁹.

16 «Hay que hacer notar, empero, que si bien existen enormes diferencias entre dichas actividades, todas ellas poseen la común característica de constituir una especie de retirada del mundo tal como éste aparece, es decir un retorno a la propia individualidad. Este hecho no revestiría la menor importancia si fuésemos simples espectadores, una especie de criaturas semidivinas que hubiesen irrumpido en el mundo tan sólo para cuidarlo o regocijarse con él, conservando siempre alguna otra región como hábitat natural. Sin embargo, no sólo estamos en el mundo, sino que formamos parte de él... Estas actividades no desaparecen cuando desarrollamos cualquier actividad mental y «cerramos los ojos del cuerpo», utilizando la metáfora platónica, para poder abrir los del alma» (VE, 35).

17 VE, 94.

18 Véase S. D. Jacobitti, «Thinking about the Self», en L. May & J. Kohn, eds., *Hannah Arendt Twenty Year Later*, Cambridge, MIT Press, 1977, pp. 199-219. Para Jacobitti, la diferencia entre *self-display* y *self-presentation* tiene que ver con la voluntad, con cómo «aparecen» en el mundo animales y seres humanos (op. cit., p. 205).

19 LM-I, 34; VE, 48-49.

2.3. «Activa in necessitate proximi, contemplativa in visione Dei»

Se trata ahora del fin de lo que hacemos en la vida del espíritu, la utilidad o inutilidad de esta vida, es decir, confrontar en principio la inutilidad práctica de la contemplación (gratuidad), frente a la indiscutible utilidad (carácter práctico) de la vida activa. Cabe plantear dos matizaciones a la tesis de la inutilidad. Por un lado, Arendt, atendiendo a su preocupación y apuesta por la banalidad del mal, señala la relevancia práctica de la ausencia de pensamiento, al que considera como el más importante de todos los factores de la existencia humana, y no sólo para la conducta de la mayoría, sino para todos²⁰. Por otro lado, de la autonomía de las actividades se deriva además que son incondicionadas. Ningún condicionante del mundo o de la vida les afecta directamente. En un texto importante para entender su pensamiento, Arendt señala su idea de la relación entre condicionamiento y autonomía en el ser humano, el papel que puede jugar la vida del espíritu.

«El hombre, aunque totalmente condicionado existencialmente –limitado por el lapso temporal entre la vida y la muerte, sujeto al esfuerzo para poder vivir, incitado a trabajar para poder crearse un hogar en el mundo, empujado a la acción a fin de encontrar su lugar en la sociedad de los otros hombres–, puede trascender todas estas condiciones, pero sólo mentalmente, nunca en la realidad ni en el conocimiento, y el saber mediante el que es capaz de explorar la realidad del mundo y la suya propia. Puede juzgar, afirmativa o negativamente, la realidad en que ha nacido y que, por ello, también le condiciona; puede querer lo imposible, la vida eterna, por ejemplo; y puede especular, es decir, pensar con sentido, sobre lo desconocido y lo incognoscible. Y aunque todo esto no pueda cambiar nunca directamente la realidad –en efecto, en nuestro mundo no hay oposición más clara y radical que aquélla entre hacer y pensar–, los principios a partir de los que actuamos y los criterios por los que juzgamos y guiamos nuestras vidas dependen, en última instancia, de la vida del espíritu»²¹.

Por tanto, las actividades mentales, aparentemente sin provecho, que no producen ningún resultado, pueden estar a la base de los principios de nuestra acción y de los criterios de nuestros juicios, con lo que se produce una conexión entre *vita contemplativa* y *vita activa*, y la primera se hace necesaria para la segunda.

En referencia a este tema de la utilidad de la *vita contemplativa*, puede hablarse de dos propósitos (o presupuestos) en *La vida del espíritu*: por un lado, y como ha señalado Ágnes Heller, se trata de considerar al pensar, la voluntad y el juicio, como facultades mentales que trabajan en el *bios theoretikós*²². Pero por otro lado, se trata de considerar las actividades mentales no como privativas de los filósofos sino como características de todos los hombres, en este sentido, se buscaría no sólo el fundamento del *bios theoretikós*, sino también de la capacidad de resistencia del ser humano en las situaciones límite.

Arendt alude, a propósito de las suscitadas en el juicio de Jerusalén, a las cuestiones morales nacidas de la experiencia fáctica (experiencia del totalitarismo) que iban contra la sabiduría

20 VE, 89.

21 VE, 88-89.

22 Ágnes Heller, «Hannah Arendt on the ‘vita contemplativa’», en A. Heller y F. Feher, *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism*, New Brunswick-London, Transaction Pub., 1991, p. 427.

de siglos (ética y problema del mal y filosofía y naturaleza del pensar). Frente a una ética de la obediencia (jurídica, ideológico-política, moral, religiosa...), se trata de plantear el problema de la resistencia. La lección de *Eichmann en Jerusalén* nos parece se sitúa aquí en primer lugar: en condiciones de terror, la mayoría se doblegará, algunos no se doblegarán. Como ha señalado Jerome Kohn, hay un camino que conduce de *Eichmann en Jerusalén* a *La vida del espíritu*²³. Se trata de dejar atrás las normas y los estereotipos: considerar por un lado el pensar, la voluntad y el juicio²⁴, en un mundo marcado por la contingencia (causas contingentes) y la irrupción de lo novedoso. Por otro, el papel de las actividades mentales en un mundo (el totalitarismo y sus secuelas) en que la política no es posible (colapso moral, situaciones límite) y en el que se ha mostrado la incapacidad de los *standards* morales, políticos, filosóficos y religiosos.

3. Diferencia y vinculación entre las distintas facultades

3.1. Diferenciación interna de las actividades mentales

Una característica básica de la presentación de la vida del espíritu por parte de Arendt es la pluralidad de las actividades mentales, el hecho de que constituyan tres facultades completamente autónomas entre sí. Hemos examinado en qué medida, a pesar de esta autonomía, responden a notas comunes que permiten ser adscritas a la vida del espíritu en su conjunto, pero ello no debe hacernos olvidar que al mismo tiempo se trata de una arquitectura dinámica y compleja en la que las diferencias y aún la conflictividad entre las actividades mentales es su nota destacada.

Una primera diferencia puede provenir del estatuto propio de cada una de las facultades. Así, el pensar podría ser considerado como una especie de universal ontológico, ya que la autora insiste una y otra vez que no es una peculiaridad de un determinado tipo de hombres, los filósofos, los científicos o aún los hombres cultos, sino una nota distintiva de todo ser humano, si bien en el análisis de su presencia histórica, la localización y aclaración de su estatuto puede hacerse privilegiadamente en diálogo con los descubrimientos del mundo griego. Cosa distinta ocurre con la voluntad y el juicio, descubrimientos del primer mundo cristiano y de Kant, respectivamente, con lo que cabe dotarlos de un estatuto ontológico-histórico e interrogarnos si este desarrollo histórico no significaría la aceptación por parte de Arendt de un implícito desarrollo de progreso histórico, por cuanto la humanidad habría adquirido esas competencias en una especie de ganancia histórica²⁵.

Una segunda e importante diferencia entre las facultades del espíritu viene dada por la forma que la retirada de la acción supone en cada una de ellas, ya que ésta es radical en el caso del pensamiento, pero no tanto en la voluntad y el juicio, ya que en estos dos casos, sus objetos lo forman lo particular, del que el yo volente y el yo del juicio se alejan sólo de manera temporal. En el caso

23 J. Kohn, «Evil and Plurality: H. Arendt's Way to the *Life of the Mind, I*», en L. May & J. Kohn, eds., *H. Arendt Twenty Years Later*, Cambridge, MIT Press, 1997.

24 Albrecht Wellmer ha considerado que la autonomía del juicio se manifiesta en quienes sin apoyo de reglas y valores socialmente aceptados (o contra ellos) son capaces de distinguir lo bueno de lo malo. Por lo demás, el propio Wellmer ha subrayado lo que tiene la obra de Arendt de ejercicio de juicio político, así tanto *Los orígenes del totalitarismo* como *Eichmann en Jerusalén* serían casos paradigmáticos de interpretación política no conformista de nuestro tiempo y ambos escritos desde el punto de vista del espectador reflexionante (ver A. Wellmer, «Hannah Arendt sobre el juicio: la doctrina no escrita de la razón», en *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Cátedra, 1996, pp. 323-324).

25 Heller, op. cit., pp. 430-431.

de la voluntad, su fase de retirada cabe entenderla como una suerte de reflexividad, como una vuelta de la acción sobre sí misma. Lo que sería común de todas ellas es una peculiar tranquilidad.

Por lo demás, en el análisis de Arendt se infiere que debe ser considerado el desarrollo histórico vinculado a cada tipo de actividad mental, por ello cabe distinguir al menos dos fases distintas del tipo de retirada de la acción, en el sentido de dos formas distintas de la figura del espectador, la primera vinculada a los filósofos griegos; una segunda, con la distinción entre pensar y juicio, que para Arendt habría aparecido por vez primera con Kant. Es más, esta última distinción, «no apareció en escena hasta la filosofía política de Kant –lo que no tiene nada de sorprendente, pues Kant fue el primero y sigue siendo el último, de los grandes filósofos que se ocupó del juicio como una de las actividades básicas del espíritu»²⁶, en la forma que esta facultad es trascendente para la «vida activa», según su propia caracterización, por lo que implícitamente Arendt entendería su propia obra como necesaria para un tratamiento contemporáneo del juicio, en lo que cabría ver un indicio del tipo de novedad teórica que su aportación podría suponer. En cuanto a la voluntad, un tercer tipo de retirada, supone una retirada del mundo de los fenómenos, pero no del mundo. También ejerce la representación y la imaginación, aportando aquello que podrá traer al futuro, no ocupándose de objetos sino de proyectos, transforma el deseo en intención²⁷.

Arendt insiste especialmente en la diferenciación entre voluntad y pensamiento, así los rasgos básicos de la primera: orientada al futuro, comienzo absoluto, radicalmente libre, no existe más que en singular, su tonalidad es la inquietud, se contraponen a los del pensar: orientado al pasado, repetición o emanación de algo previo, unido a la necesidad, tiene por elemento lo universal inteligible, tiene por tonalidad la serenidad (melancolía, nostalgia del pensamiento)²⁸.

El tratamiento que ofrece Arendt sobre la arquitectura de la vida del espíritu se aleja de toda imagen de un yo interior coherente y cohesionado, por el contrario, se trata de un yo múltiple²⁹, formado por tres facultades diferentes y enfrentadas entre sí, que en ningún caso podrían ser reducidas a una sola. Además, el yo mental ha de ser distinguido tanto del cuerpo, como del alma, siendo autónomo respecto a éstos, y también por su carácter incondicionado, respecto a los condicionamientos que vienen dados por las necesidades inherentes a la labor, el trabajo y la acción, es decir, respecto a la *vita activa*, en su presentación clásica. El propósito de Arendt no es tanto ofrecer una teorización completa sobre el yo, o de las relaciones entre el yo y el mundo, cuanto de atender a los fenómenos básicos que subyacen a las principales actividades humanas, por lo que se ve obligada a entrar en polémica (breve, aunque drástica) con algunas de las principales concepciones clásicas del yo, sea la platónica, sea la humeana, no teniendo sin embargo interés alguno de entrar en las polémicas contemporáneas suscitadas tanto por el psicoanálisis como por la filosofía de la mente. Arendt se mantiene fiel a su distanciamiento de la filosofía y de la teoría, limitándose a las referencias que ella misma considera básicas e indispensables para abordar los fenómenos mismos de que se ocupa.

26 VE, 114-115.

27 «Para movilizar la voluntad, el espíritu debe apartarse de la inmediatez del deseo, que sin reflexión ni reflexividad tiende la mano para hacerse con el objeto deseado; pues la voluntad no se ocupa de objetos, sino de proyectos, como por ejemplo, de la disposición futura de una cosa que puede no desear en el presente. La voluntad transforma el deseo en una intención» (VE, 94-95).

28 J. Taminioux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Payot, París, 1992, p. 181.

29 VE, 88. Sobre el 'yo múltiple' de Arendt, véase B. Honig, «Identità e differenza», en S. Forti, ed., *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori, 1993.

3.2. El problema de la vinculación entre las diversas actividades mentales

Respecto a los vínculos entre las tres actividades mentales, Arendt es muy poco explícita, en su obra apenas pueden recogerse algunos rasgos dispersos. Aquí pesa decisivamente el carácter inacabado de *La vida del espíritu*. Ante esta situación, indicaremos muy brevemente tres aspectos en que puede plantearse la vinculación. Por un lado, Arendt señala una cierta prioridad del pensar sobre la voluntad y el juicio³⁰, por lo que sería erróneo

«intentar un orden jerárquico entre las actividades del espíritu, pero considero también que apenas se puede negar la existencia de un determinado orden de prioridades. Sería inimaginable cómo podríamos querer o juzgar, esto es, operar con cosas que no son todavía o que ya no son, si el poder de representación y el esfuerzo que se requiere para dirigir la atención mental sobre aquello que escapa a la atención de la percepción sensorial, no se hubiera adelantado y hubiera dispuesto el espíritu a la reflexión, así como a la voluntad y al juicio»³¹.

La función del pensar reside en desensorizar, es decir, disponer los particulares ofrecidos a los sentidos para que el espíritu sea capaz de operar con ellos en su ausencia.

Por otro lado, se ha resaltado el papel vinculante del juicio, así para Ágnes Heller, el juicio supone la síntesis de pensar y querer, además es la única facultad mental que media entre la vida contemplativa y la vida activa, y supone la mediación entre la vida del espíritu y nuestros sentidos, incluida nuestra alma. En definitiva es la facultad de la vida contemplativa que corresponde a la acción política³².

Por nuestra parte, quisiéramos insistir que la cuestión del vínculo entre las tres facultades no puede plantearse ignorando el aspecto de la voluntad. En efecto, para Arendt, desde San Agustín y la «historia de la voluntad» recogida en la *La vida del espíritu*, se puede resaltar la fuerza vinculante de la voluntad y la confianza que inspira al *sí mismo*, con lo que Arendt se opone y matiza como dos extremos tanto a la impotencia de la voluntad en San Pablo como su omnipotencia en los estoicos. Podemos recordar brevemente diversos aspectos en los que se manifiesta esta fuerza vinculante de la voluntad.

En primer lugar, además de la referencia, antes recogida, de que la vida del espíritu puede detenerse o ponerse en marcha a voluntad, cabe destacar la unidad de las tres facultades: memoria, intelecto y voluntad. Arendt plantea el tema desde la necesidad de redención de la voluntad en san Agustín, para lo que éste procede a investigar a la voluntad no aislada de las demás facultades mentales, sino en comunicación con ellas; ahora la cuestión principal es la siguiente: ¿Qué función desempeña la voluntad en la vida del espíritu como un todo? Ya en las *Confesiones* se plantea la conexión entre ser, saber y querer, pero es en *De Trinitate* donde la tríada mental más importante es memoria, intelecto y voluntad. Estas tres facultades «no son tres espíritus, sino un solo espí-

30 Esta prioridad del pensar vendría a matizar la separación radical que Jacobitti atribuye a la espontaneidad de la voluntad. La cuestión aquí es si la función del pensar es puramente instrumental respecto a la voluntad o si podría ser llevada más lejos (sobre el tema, A. Heller, «Hannah Arendt on the 'vita contemplativa'», en A. Heller y F. Feher, *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism*, New Brunswick-London, Transaction Pub., 1991, pp. 427-442).

31 VE, 95.

32 Heller, op. cit., pp. 432-433.

ritu... Están referidas mutuamente una a otra... y cada una está comprendida por las otras dos y referida a sí mismas... Estas tres facultades son iguales en rango, pero su Unicidad se debe a la Voluntad»³³.

En segundo lugar, y también en San Agustín recoge Arendt que se da una importante conexión entre la interioridad del espíritu y el mundo exterior a través de la percepción de sentido. En efecto, en la transformación de la sensación en percepción, se une la interioridad del espíritu con el mundo exterior, se liga el aparato sensorial humano con el mundo de fuera. La atención une nuestros órganos de sentido con el mundo real y luego arrastra ese mundo exterior al interior de nosotros mismos³⁴.

En tercer lugar, la voluntad es entendida en algunos momentos de la historia de la voluntad como ‘fuente de la acción’. La voluntad, como fuerza unificadora que liga el aparato sensorial con el mundo exterior, puede ser entendida como la «fuente de la acción», «dirigiendo la atención de los sentidos, presidiendo las imágenes impresas en la memoria, y proveyendo al intelecto con material para el entendimiento, la Voluntad prepara el terreno sobre el que tiene lugar la acción. Uno está tentado de afirmar que esta Voluntad está tan atareada disponiendo la acción que difícilmente tiene tiempo para entrar en controversia con su propia contra-voluntad»³⁵. La otra forma diferente de redención de la voluntad, además de la acción, es su transformación en *amor*. La voluntad puede ser definida como amor, vinculándose a la nota de la perdurabilidad, es decir aparece como voluntad duradera y sin conflictos³⁶.

Por último, un aspecto esencial resaltado por Arendt es el aporte de la voluntad como ‘principio de individuación’, por tanto vinculada a la singularidad individual. La historia de la voluntad desde san Pablo a Escoto le aporta algunos elementos que ayudan a iluminar esta teoría de la individualidad³⁷. En Escoto la distinción del hombre respecto del resto de la creación viene dada por la singularidad. En consonancia con un Dios creador como persona, sólo el hombre es creado en singular. La voluntad sería el órgano mental que hace real esta singularidad. Por otro lado, Arendt resalta las diferencias entre el *sí mismo* propio del pensamiento y el de la voluntad. Así como el primero prepara al sí mismo para desempeñar el rol de espectador, la volición lo modela en un «yo perdurable» que dirige todos los actos concretos de volición, crea el carácter del sí mismo, y en consecuencia fue entendida algunas veces como el *principium individuationis*, la fuente de la específica identidad de la persona»³⁸.

4. A modo de conclusión: Arendt y la reformulación del bios theoretikós

De la revisita de Arendt a los grandes pensadores realizada en *La vida del espíritu* no cabe decir sino que supone un nuevo estadio, un paso adelante en su pensamiento que no puede reducirse a lo alcanzado en obras anteriores. Seguramente el impulso hacia esta obra proviene sobre todo de los problemas suscitados a propósito de *Eichmann en Jerusalén* (mal y ausencia de pensamiento, responsabilidad, resistencia, contingencia, doblegamiento y no doblegamiento, etc.), pero también

33 VE, 360.

34 VE, 361.

35 VE, 362.

36 VE, 365.

37 VE, 371-372.

38 VE, 472.

hay que tener en cuenta la persistencia del diálogo con Jaspers y Heidegger³⁹ acerca de las tareas de la filosofía en nuestro tiempo.

Arendt era bien consciente de los límites de su magna obra *La condición humana*⁴⁰, y del malentendido que este título arrojaría sobre su pensamiento, pues a la condición humana pertenece tanto el estar juntos como la soledad, produciéndose un desplazamiento continuo de uno a otro estado⁴¹. Por otro lado, en su última obra, una importante nota de las actividades propias de la vida del espíritu es que constituyen la marca diferencial del hombre respecto a las otras especies. En ese sentido cabría plantearse si Arendt no se acercaría aquí, advertidamente o no, a una teoría sobre la naturaleza humana, de la que se habría distanciado en *La condición humana*⁴².

Para Ágnes Heller, Arendt pretende una imagen de la vida de la mente que reafirme y refuerce su concepto de vida activa, en la que, desde la contraposición entre lo social y lo político, la vida política aparece como fin en sí mismo⁴³. Pero nos parece que en todo caso no sólo eso, también pretende, al tiempo que subrayar la autonomía de la política dentro de la vida activa, hacer lo propio con la autonomía de las actividades mentales, también de éstas respecto a la política y a la vida activa en general. Seguramente con ello quiere encontrar el fundamento para subrayar la posibilidad de resistencia en situaciones límite, un retorno a la propia individualidad, un retorno a las relaciones pre-políticas y al ámbito de la moralidad.

Por otro lado, como también subraya Ágnes Heller, Arendt habría realizado una reformulación del *bios theoretikós* y dado lugar a una nueva visión de la filosofía para nuestro tiempo, y ya que la facultad de juicio sintetiza las otras facultades y media entre *vita* teórica y vida política, y además es la facultad preeminentemente política, el sistema entero de Arendt puede ser visto como la fundamentación ontológico-histórica de una filosofía política⁴⁴. Ello es altamente plausible y, en su revisita a la vida contemplativa, Arendt ha ofrecido una imagen más amplia y dinámica de ésta, en la que el juicio tiene un papel fundamental, pero también lo tiene, y en ello querríamos insistir, específicamente la voluntad y su litigio con el pensamiento. Es claro también que desde la voluntad en sí misma no se puede fundar una filosofía política, aunque se trata de una facultad vinculada con la natalidad, pero lo decisivo es que el pensar, la voluntad y el juicio, permanecen vinculados al ámbito prepolítico. Por ello nos parece que hay que indicar que Arendt no se plantea sólo la tarea de establecer una filosofía política, sino también de pensar la individualidad de nuevo.

Para concluir. En obras como *Los orígenes del totalitarismo*, *La condición humana*, los ensayos de *Entre el pasado y el futuro*, *Eichmann en Jerusalén*, *La vida del espíritu*, evidentemente Arendt ha escrito algunas y muy originales notas a pie de página a Platón, en lo que respecta a la filosofía política, pero nos parece que también ha abierto el camino para la reformulación, tras las experiencias del totalitarismo y en un mundo signado por la contingencia, del *bios theoretikós* en nuestro tiempo, lo que constituiría una de las aportaciones más notables del legado de la autora.

39 H. Arendt, M. Heidegger, *Correspondencia 1925-1975*, Barcelona, Herder, 2000, pp. 185, 193, 194-5.

40 «El principal defecto y error de *La condición humana* es el siguiente: examinaba todavía lo que, según las tradiciones se denomina *vita activa* desde el punto de vista de la *vita contemplativa*, sin decir nada acerca de la *vita contemplativa*. Actualmente considero que examinarla desde el punto de vista de la *vita contemplativa* constituye ya la primera falacia» («Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento» (1972), en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 142).

41 Heller, op. cit., p. 428.

42 «Es decisivo reconocer la capital importancia que reviste la apariencia para todas las criaturas a quienes el mundo se les aparece bajo la ya mencionada fórmula de «a mí me parece», a la hora de enjuiciar el tema que nos ocupa, es decir, aquellas actividades mentales que nos diferencian de las demás especies animales» (VE, p. 35).

43 Heller, op. cit., p. 435.

44 Heller, op. cit., p. 433.