

El problema de la voluntad en H. Arendt: ¿un debate kantiano?

JUAN JOSÉ FUENTES*

In memoriam Ives Benzi Z.

Resumen: El artículo analiza la relación de proximidad y distancia que existe entre los pensamientos de Hannah Arendt y de Immanuel Kant. La idea de voluntad es la clave hermenéutica de dicha contrastación. Se intenta esclarecer cómo la indeterminación del estatuto teórico de la idea de voluntad en Arendt entraña un punto de inflexión en el examen de la conflictiva relación que Arendt establece con Kant: Tal controversia se refiere a los límites de la Razón Práctica. Finalmente, el análisis se centra tanto en la propuesta arendtiana de pensar la voluntad como facultad política así como en su enigmática conexión con la idea de espontaneidad de Kant.

Palabras claves: Voluntad; Interioridad; Libertad; Espontaneidad; Ética y Política.

Abstract: The article analyzes the relation of proximity and distance that exists between Arendt's and Kant's thoughts. The idea of Will is the hermeneutic-key to this comparison. An attempt is made to clarify how the indeterminacy of the theoretical status of the idea of Will in Arendt's philosophy can bring forth an inflection point in the examination of the problematic relation that Arendt establishes with Kant's work. This controversy concerns the limits of Practical Reason. Finally, the analysis focuses on the Arendtian proposal of understanding the Will as a political faculty and in its enigmatic connection with the idea of spontaneity in Kant.

Keywords: Will; Interiority; Freedom; Spontaneity; Ethics and Politics.

Se trata, en lo que sigue, de problematizar la posibilidad y el modo a partir de los cuales el pensamiento de Hannah Arendt puede definirse como un proyecto filosófico-crítico *more kantiano*; y ello, desde una interrogación de su reflexión a la luz de algunas cuestiones fundamentales al universo filosófico de Kant, para desprender de tal examen un cierto temple del proyecto arendtiano por el que se haga visible su coincidencia y deuda con la 'filosofía crítica'.

Proponemos aquí el hilo conductor de la cuestión de la voluntad, a partir del cual será posible retrotraer las premisas de Arendt al horizonte kantiano, para encontrarnos, ulteriormente, con la necesidad de Arendt de desplazarse –con y contra Kant– desde la voluntad como *facultas animae* hasta el ascenso a una voluntad que no puede pensarse ya desde ninguna interioridad monádica, sino sólo en y por la comunidad, esto es, *políticamente*.

Fecha de recepción: 20 septiembre 2006. Fecha de aceptación: 6 febrero 2007.

* Dirección: Departamento de Filosofía, Universidad de Chile. Ignacio Carrera Pinto 1025, 3° piso, Ñuñoa, Santiago. CHILE. Es autor de trabajos como "El Otro como enigma. Fenomenología de la proximidad: Del encuentro ético (dual) a la relación intersubjetiva (plural)", PO-ÉTICA (Universidad de Chile), n° 1, 2005; «¿Una antropología negativa en Lévinas? Para una relectura de *Autrement qu'être* a propósito de Dionisio y Eckhart», en *Emmanuel Lévinas: Convocación y presencia. Un homenaje a 10 años de su muerte*, Actas del Coloquio Internacional (octubre de 2005), Universidad de Chile, Santiago, Chile (en prensa).

Para Arendt, la voluntad no podrá coincidir ya con una mera razón práctica, sino que debe aparecer, si es que reviste alguna positividad para sí, tras una crítica de la razón política. Ello permite evidenciar la centralidad que la filosofía kantiana tiene para el pensamiento de Arendt, en el nivel de su base problemática, al mostrar que es sólo *desde* Kant que un momento crítico de la idea de voluntad se hace exigible, esto es, que su '*pese a Kant*' no significa sino su estar situada en el fondo inquisitivo mismo de la filosofía crítica, siendo en razón de ello que necesita virar hacia un momento más radical, en el que las ideas de voluntad, y de libertad, ya no pueden ser más ideas *prácticas*, –léase *morales*– para reconvertirse *ab initio* en ideas políticas. Arendt, según creemos, ha escrito, en su obra *La Vida del Espíritu*, tanto «Pensar»(P)¹ como «Juzgar»(J) desde un diálogo explícito con Kant, el cual siempre ha consignado en los momentos más capitales de su texto. Sin embargo, en el caso de «Querer» (Q), del cual se suele decir que es su obra más original pero no menos oscura, no ocurre tal cosa, pues allí Kant es desplazado y omitido, aun deliberadamente. A juicio de Arendt, el pensamiento de Kant no le es útil para pensar la problemática basal a la cuestión de la voluntad; así confiesa a Heidegger en una carta de 1974: «...he dejado bastante de lado a Kant en cuanto al problema de la voluntad; en este caso me parece más bien poco productivo, contrariamente a lo que ocurre con el pensamiento y el juicio (AH, pp. 230-231)». Hay también en el propio «Querer» muestras de este claro escepticismo respecto del Kant de la *Crítica de la Razón Práctica*: «El único gran pensador en estos siglos que sería verdaderamente irrelevante en nuestro contexto es Kant. Su voluntad no es una capacidad mental *especial* diferente del pensamiento, sino una razón práctica (...) (Ella) es delegada por la razón para que sea su órgano ejecutivo en todos los asuntos de la conducta (Q, p. 419).»

En esta diatriba, se reclama a la voluntad kantiana, el hallarse siempre subordinada a la razón y con ello reducirse a no ser sino delegada de su mandato; pero la coincidencia y fusión entre voluntad y razón práctica, para Arendt, no ocurre *ni puede* ocurrir libremente, ella sólo se consume bajo la presión de una ley jamás lo suficientemente autónoma y en la que la libertad viene dada, extrañamente, sólo de la mano de la auto-coerción. La Voluntad en Kant es, de hecho, razón práctica casi en el sentido del *nous praktikós* de Aristóteles (Arendt, Q, p. 320)» y así, rara vez conseguiría ser más que un mero libre arbitrio.

Tal «*docetismo* práctico»² kantiano escondería tras sí una mera razón disfrazada, o aun travestida, de la que la voluntad no sería más que el espiritualizado ropaje. Pero una crítica tan lapidaria sólo puede sostenerse a partir de la convicción de Arendt de que la voluntad «o es pura espontaneidad agente o es vana ilusión» (Cfr. P, *Postscriptum*); según esto, «la Voluntad de Kant no es (siquiera) libertad para elegir ni su propia causa; para Kant la consumada espontaneidad, a la que a menudo llamaba 'absoluta espontaneidad', existe sólo en el pensamiento...» (Q, p. 419) Advirtamos que en el contexto de este vigoroso enjuiciamiento, es claro ya que la crítica de Arendt se probará más bien en el debate con una 'libertad trascendental'.

1 Las abreviaturas usadas en este artículo, para efectos de citación, se encuentran explicitadas en las *Referencias Bibliográficas* ubicadas al final de éste.

2 Pensamos aquí en el «docetismo», herejía que afirma la subordinación y no consubstancialidad de Cristo al Padre según la cual el primero no es sino una 'forma' que toma éste último para entrar en el mundo de los hombres. Destacamos en esta analogía, dos aspectos: a) La distinta dignidad que implica: La voluntad no sería aquí autónoma, sino una apariencia (*dókesis*), o incluso un 'epi-fenómeno' y, b) el hecho que la voluntad, en cuanto 'modalidad de la razón', posibilitaría la entrada de la razón *pura* en el espacio *no puro* de la praxis.

Ahora bien, en el presente marco y poniendo de realce este abandono premeditado de Kant, lo que intentamos suponer aquí, es que Arendt tuvo en cuenta, clara y permanentemente, en su discusión en torno a la voluntad, el legado kantiano; y que no es sino desde el tácito debate con éste que parece factible una aproximación al fondo argumentativo de «Querer», pese a aquellas razones que hacen a Arendt creer justificada su omisión.

Intentamos, entonces, defender la tesis de que el carácter aporético y fragmentario de las disquisiciones de «Querer» puede ser en buena parte esclarecido *desde* su referencia y su confrontación a la pregunta kantiana por la voluntad. Así, lo que intenta nuestra indagación es esbozar las principales líneas de explicitación que aparecen desde una confrontación de la tematización arendtiana de la voluntad con lo que, pretendemos, es su presupuesto kantiano; a saber, aquello que podríamos llamar su redefinición de la libertad trascendental, para, según ello, despejar un ámbito en que sus tesis pueden reclamar verse en clave kantiana.

La relación libertad-mundo será entonces el nudo gordiano de nuestra cuestión como aquello que efectivamente pone en jaque el lazo tradicional entre voluntad y libertad. De acuerdo con lo anterior, trataremos ahora de mostrar un itinerario teórico tentativo desde el cual se haga posible, de un modo más sistemático, pesquisar cuál es este núcleo aporético de la relación entre voluntad y libertad en Arendt; ello pondrá en primer plano, de manera temática u operaria, el debate de Arendt con Kant y servirá, entonces, para precisar este nuestro pretendido prisma de lectura *more kantiano*, de la filosofía arendtiana de la praxis.

Así, la crítica de Arendt a Kant, será, luego, el lugar desde el cual se hace necesario demostrar, más allá de lo aparente, lo que proponemos como el carácter *excepcional* de la filosofía kantiana en la mítica historia de las inseparables *Escila* y *Caribdis*: voluntad y libertad.

3. Voluntad e interioridad

El horizonte principal de la pregunta arendtiana por la voluntad se circunscribe en vistas de la búsqueda de «...un elemento de experiencia en la interpretación crítica del pasado, una interpretación cuyo principal objetivo es descubrir *los auténticos orígenes de los conceptos tradicionales* para poder destilar de ellos nuevamente su espíritu original... (BPF, 1995, p. 87).» Según esto, el principal énfasis será más bien subrayar la disolución y enmascaramiento por los que ella, la voluntad, aparece hoy, al modo de una mera «cáscara vacía» en la que, paradigmáticamente, se ha decantado el desarrollo de una serie de fenómenos inscritos en la base de la disputa entre filosofía y política; tal opacidad es, desde luego, fruto de una compleja red de procesos históricos que Arendt ligará al nacimiento de la categoría de ‘interioridad’.

Así, llega a decir: «esta facultad [la voluntad] tuvo que ser ‘descubierta’ y (...) se puede datar históricamente, coincidiendo con el descubrimiento de la ‘interioridad’ humana como región particular de nuestra vida (Vid. Q, p. 240).» Con todo, será este estatuto de ‘cosa descubierta’ lo puesto en tela de juicio, en la medida que las experiencias a su base no pueden ser consideradas ya unívocamente, pues responden de suyo al conflicto fundacional establecido entre el filósofo y la pólis y, en ese sentido, remiten aun al momento germinal del propio Occidente y de las propias filosofía y política.

Cualquier esfuerzo hermenéutico que quiera pensar, en su propio espesor, lo político, ha de vérselas con el problema de la voluntad y su evolución; todo ello en una trama que resulta problemática por su unión al problema de la *libertad*. La unión indisoluble de voluntad y libertad no alude sólo al hecho de que, aparentemente, una ‘voluntad no-libre’ implica una contradicción en

los términos, tal como señalara Agustín³, sino, a que cualquier predicación de la libertad supone al menos una cierta idea de voluntad; asunto de la mayor relevancia toda vez que el punto a zanjar aquí es, particularmente, cuándo y por qué se hace necesario separar definitivamente tales nociones y esto no sólo por razones teóricas sino eminentemente prácticas y, en consecuencia, políticas.

A juicio de Arendt, hemos de encaminarnos a liberar nuestra comprensión de la libertad como *atributo* de una voluntad y, al mismo tiempo, hemos de conseguir pensar la recurrencia de la voluntad, más bien como aquel carácter, individual, que vehicula cada volición, esto es, como un cierto *principium individuationis* (Cfr. *Q* p. 255) que converge en el espacio de singularidad en que la acción, como principio de manifestación de lo humano, alcanza su inteligibilidad última: Allí donde voluntad y espontaneidad son lo mismo. En suma, el propósito arendtiano estriba en esclarecer recíprocamente ambos conceptos, voluntad y libertad, desde una revisión crítica de sus reiteradas superposiciones y encubrimientos en el seno de este «proto-conflicto», que hemos señalado como la pugna original entre filosofía y política.

La ambigüedad visible del tratamiento del problema de la voluntad en Arendt viene dada, además, por una cierta labilidad propia de su planteo sistemático; que oscila aquí entre dos posturas reconocibles: a) la voluntad libre entendida como facultad interior inalienable, y b) la voluntad como determinación intersubjetiva de la libre espontaneidad, que sólo es posible desde la experiencia política. Nuestra inquisición busca precisamente problematizar el carácter alternativo o disyuntivo de ambas perspectivas y, antes, la autenticidad de éstas en tanto tales.

En «Querer» la voluntad aparece como una actividad del espíritu irreductible a las demás y que recibe su afirmatividad a partir tanto de su descubrimiento en el fondo mismo del espíritu como de su función irremplazable en medio de éste; ello al punto de ser considerada, desde el principio, como un ‘dato último de la consciencia’. Según esto, ella gozaría de su propio estatuto y ostentaría un devenir histórico rastreable filosóficamente. De ahí que la filosofía ya no pueda simplemente erigirse desde el yo pensante sino también desde el yo volente.

Y esto pues ella –además del Juicio– es el único modo de lo espiritual que está inmediata y necesariamente dirigido al mundo (-de los asuntos humanos). La voluntad sería así quizá tanto vehículo de una espontaneidad connatural al espíritu como órgano del futuro y, en esos mismos términos, medida del carácter. De este modo, no es sino la *déformation professionnelle* de los filósofos la que los ha hecho incapaces de aceptar la absoluta *novedad* involucrada en la voluntad.

Pese a su carácter incognoscible, tal como en Kant, según Arendt, la voluntad no deja de constituir la base última de toda ética; pues «lo cierto es que la noción de una voluntad libre sirve no sólo como un postulado *necesario* de toda ética y de todo sistema de leyes, sino que no es menos ‘un *datum* inmediato de la consciencia’ (...) cuya existencia difícilmente ha logrado ser puesta en duda por la filosofía tradicional(*Q*, p. 253)»; esto a tal punto que para Arendt, en su obra «Querer», será indesmentible que en cada momento y, *a fortiori*, «cada uno de nosotros tiene el conocimiento inmediato de su libre espontaneidad». (Cfr., Bergson, 1889).

Según lo anterior, conjugar ese carácter irreductible de una voluntad que posee un ineluctable arraigo en la actualización de todo evento humano y que, consecuentemente, conlleva la proposición de una libertad que ya no puede ser concebida como obediente al espacio doméstico de ninguna

3 «...la noción de una *voluntad* que no sea libre es una fundamental contradicción en los términos: ‘Si tengo que querer necesariamente, ¿por qué necesito hablar en absoluto de querer?... Nuestra voluntad... porque está en nuestro poder es *libre*» (Cfr., Agustín, *De libero arbitrio*).

interioridad, —con el hecho que ella sea sin embargo es «cierto patrimonio del yo (Mind)»—, parece ser la cuestión capital aquí. Tal problematicidad queda confirmada por el hecho que la voluntad ha sido la única capacidad humana sometida denodadamente a toda clase de escepticismo y refutaciones por parte de la filosofía (Cfr. *Q*, p. 252).

Y es que todas las filosofías de la voluntad desplegadas en la tradición, y en cierta medida también la kantiana, no han conseguido independizar un modo específico de pensar la esfera de la voluntad, quedando ésta siempre remitida, implicada o reducida a los esquemas del yo pensante. Así, si la voluntad de algún modo puede ser el ámbito que interroga la mundanidad del hombre y su dirección al espacio abierto de lo intersubjetivo, de la praxis, es necesario «sospechar» frente a la sospecha de denuncias sobre ella que «pueden deberse a un conflicto de base entre las experiencias del yo pensante y el yo volente (*ibidem*)» y esto porque estas objeciones «hasta ahora están construidas invariablemente en términos de la noción moderna de consciencia. (*Q*, p. 276).»

En todas estas refutaciones, la voluntad es concebida como mera «ilusión trascendental», y seguidamente, como una mera hipótesis especial donde, hipostasiada, la espontaneidad del espíritu se decanta en una cierta facultad de lo práctico en medio de la cual *sólo* ocurren ‘procesos y operaciones’. La voluntad no sería sino una cierta ‘duplicación’ de la razón y así un fantasmático ‘efecto de superficie’ que se produciría a partir del conflictivo reacomodo de las actividades mentales en el ámbito de la acción. Ahora bien, para Arendt la facultad de la voluntad será indesmentible aquí, porque se trata siempre del mismo «yo» (*Mind*) que piensa y quiere, y que, palmariamente, ha de necesitar cada vez de facultades autónomas para diversificar sus intencionalidades.

Esta subversión teórica que oblitera y anquilosa la voluntad, se ordena a la imposibilidad del sujeto pensante de hacer justicia, en su especificidad, a sus otros modos de entrada y posición en el mundo, las otras actividades espirituales. Al menos en este sentido, Arendt reclamará la evidencia de la voluntad como un dato —¿a priori?— de la conciencia, y según ello declarará, sin más cuestionamientos y ya desde el principio de «Querer», que es necesario «asumir la evidencia interna de una voluntad en el yo, como testimonio suficiente de la realidad del fenómeno (*Q*, p. 253);» certeza que basa su aparente apodicticidad, paradójicamente, en la heterogeneidad y problematicidad última de la constitución subjetiva.

Sin embargo, y tal como antes se ha esclarecido, esta evidencia no obsta para defender la necesaria determinación histórica de tal fenómeno y de su estatuto posible. Así, se intentará establecer, desde tal análisis, la singular articulación en medio de la cual ella, la voluntad, habría emergido. Todo ello en vistas de esclarecer qué tipo de mundo (y qué «idea de mundo») hace que este concepto, indispensable a toda teoría política, haya perdido por completo su validez y legitimidad prácticas, su ejercicio.

Tal vacío de sentido, se agudiza *máxime* «...frente al desafío de las cuestiones ‘morales’ y políticas de nuestro tiempo [...] (CP, p. 38)»; cuestiones en las que se prueba paradigmáticamente la insuficiencia de nuestra comprensión. No sólo el progresivo divorcio entre lo real y nuestras categorías, sino también la certeza del fracaso definitivo de la comprensión son, consecuentemente, exigencia indesmentible de replantear tal tarea. Con todo, y en esta precisa escena, si hay algo que ha quedado reducido *ad absurdum* en la época del totalitarismo es la idea de una voluntad libre y su aquiescencia y adecuación al pensamiento.

Es pertinente aquí una aclaración crucial de Arendt: «Es muy fácil hablar de falacias metafísicas, pero cada una de estas ‘falacias’ tiene su auténtica raíz en alguna experiencia [...]. Mientras las estamos arrojando por la ventana como dogmas, tendríamos que saber de dónde proceden (ASA, p. 142).» Esta idea es ahora idónea en la medida que la condena contemporánea de la idea de voluntad,

especialmente enfática en las filosofías de Nietzsche y Heidegger, encubre el problema último de la voluntad, a saber, el problema *ético* que articula todo debate práctico: la ligazón necesaria entre voluntad libre y responsabilidad o, como lo expresa Arendt, la evidencia insoslayable de que somos «...libres y *por tanto* responsables (QL, p. 155 C. n.)»

De este modo, la desconfianza frente a la voluntad, aparece más bien como un problema de perspectiva y opción filosóficas. En esa dirección, Arendt defenderá que «lo que hizo que los filósofos desconfiaran de esa facultad (la voluntad) fue *la conexión que inevitablemente mantendría con la libertad...* La piedra de toque de un acto libre es siempre nuestro aperecibimiento de que podríamos haber dejado sin hacer lo que realmente hicimos –algo que no ocurre en absoluto con el simple deseo o los apetitos... (Q, p. 253. C. n.)». Luego, la acción libre no es *efecto* del «querer» y el «querer» no es tampoco *causa* de la voluntad.

El peligro y la opacidad radicales entrañados en aceptar la «filosofía de la contingencia» que involucra la idea de una espontaneidad fundacional y su ingénita novedad emergidas de la acción, habrían derivado en las constantes condenas de la voluntad que atraviesan la historia de la filosofía y que poseen, a juicio de Arendt, al menos tres rasgos distintivos: se trata de objeciones que (a) se dirigen «contra la *existencia* de tal facultad, (b) contra la *noción de libertad* implícita en ella, y (c) contra la *contingencia* allegada a la libre voluntad, es decir, a un acto que, por definición, *puede dejarse sin hacer* (Q, p. 281 C. n.)» Arendt aclara que generalmente se tratará o de «...teorías que intentan negar absolutamente la experiencia de la libertad ‘dentro de nosotros mismos’, o de debilitar la libertad reconciliándola con la necesidad por mediación de especulaciones. (Q, p. 286-287. C. n.)» Llamamos la atención sobre esto último pues creemos, tal como ya hemos señalado, que la propia Arendt, necesitará, empero, poner también en cuestión lo que aquí denomina «la experiencia de la libertad *dentro de nosotros mismos.*»

Si existe libertad ligada a la voluntad, ésta se ha de erigir únicamente desde aquel espacio de indeterminación que constituye la vida humana en tanto trascendente a la mera actividad biológica y social, esto es, desde la apertura de aquel espacio *interhumano* donde la libertad se realiza como una experiencia dada de suyo ya entre los otros hombres, sin mediación de una interioridad desde la que se «*e-yecta*» un cierto habitar libre. Al contrario, parece ser que cuando el hombre se consigue libre *entre los hombres* y por lo mismo adquiere sobre ello un cierto saber, «*intro-yecta*» tal experiencia a la experiencia que tiene de sí mismo *fuera* de los asuntos humanos.

Es ésta la perspectiva que parece mediar en la descripción histórica de la idea de libertad aparejada a la voluntad, que desarrolla Arendt; reconstrucción fenomenológica presidida por el esfuerzo de «trazar la evolución histórica de la idea de libertad: Cómo ha cambiado desde que era una palabra que indicaba un ‘status’ político... y un hecho físico..., hasta llegar a ser una palabra que indica una disposición *interior* en virtud de la cual un hombre podría *sentirse* libre aun cuando realmente era esclavo, o estaba incapacitado para mover sus miembros (Q, p. 254).»

En último término, lo que se ha de buscar en la voluntad no es sino «una facultad mental que pudiera corresponderse con la libertad» y, por cierto, que implique una libertad no sólo subjetiva, en tanto mera consciencia de actos, sino también objetiva, aunque su posible objetividad no pueda ser demostrada sino en su *realización*, dicho kantianamente, y ello quizá en el mismo tenor de aquello que Wittgenstein argumenta al decir que «si la voluntad no existiera, tampoco existiría... el sentido de la ética». Según lo anterior, ‘querer’ –libre arbitrio– y voluntad libre no son lo mismo. O en otros términos, y ahora parafraseando a Kant, parece ser que la libertad, en tanto razón libre, que *quiere* y *legisla*, que ‘quiere lo que debe’, y la libertad ejecutiva que *realiza* la máxima –según el imperativo, en el caso de Kant–, no son sintéticamente compositibles. La acción libre es siempre una

excepción en el tránsito que va desde los condicionamientos sociales, el determinismo biológico o aun teórico –la esfera de la necesidad– hasta el ámbito de lo meramente pragmático.

Entonces, si es cierto que los actos humanos son en general excepcionales, esa zona de libre espontaneidad, circunscrita a la posibilidad excepcional de lo nuevo, siempre ocurre como algo antinatural: «milagroso» diría Arendt, *noumenal*, diría, tal vez, Kant. El reino de la libertad es ciertamente un reino fuera de la legalidad causal de lo fenoménico y aun fuera de toda legalidad pensable; en ese preciso sentido es un ‘segundo mundo’, éste y no otro es el estricto «platonismo» de lo práctico.

En la medida en que la voluntad pueda ser entendida como una facultad modificadora de lo real, se podrá entender, también, que la voluntad no remite tampoco al *apeiron* del decisionismo, sino más bien, al modo último en que se realiza la habitación del hombre en y fuera del mundo, esto es, en la peculiar autonomía no de lo inmanente sino de lo *interhumano*. El voluntarismo se ha empeñado en afirmar la identidad entre querer y ser libre, pero la facticidad última de la acción en que toda voluntad se encarna, si bien defiende el derecho de la intimidad de la experiencia como fondo intransferible de la acción, defiende con mayor fuerza el espacio de manifestación que ofrece el irreductible horizonte de lo intersubjetivo, sin el cual su propia configuración sería imposible.

Pero, ¿por qué la inmanencia se vuelve estéril para el esclarecimiento último de la noción de voluntad libre? El fracaso de la inmanencia supone revocar la idea de una libertad interior como fondo último de la voluntad porque «tal sentimiento íntimo [la libertad interior] se mantiene sin manifestaciones externas y en consecuencia es políticamente irrelevante por definición (QL, p. 158)». El surgimiento de la libertad interior, ligado siempre a la voluntad, sería así, un fenómeno tardío, propiciado tanto por el nacimiento del cristianismo como por la exacerbación de ciertos rasgos del helenismo que terminan por resumir su sabiduría como la consecución de una experiencia de apartamiento definitivo del mundo. Así el surgimiento de la idea de libertad interior no es sino experiencia derivada de un fenómeno de decadencia política, plasmado en la configuración de un movimiento del espíritu humano en el que «se niega la libertad para encontrar refugio en una interioridad a la que nadie más tiene acceso (QL, p. 158).»

Luego, si esta condena de la voluntad no obedece, finalmente, sino a su intrínseca relación con la libertad, la que, malentendida en su origen y horizonte político fue reconducida al espacio inescrutable de lo íntimo, hemos de preguntar esta vez más agudamente: ¿por qué la voluntad tradicionalmente entendida no permite pensar aquello que, más allá de todo substancialismo, haya de irreductible en la interioridad, volviendo así un irresoluble paralogismo la idea de voluntad libre?

Lo que entra en crisis no es aquí sino la idea de la interioridad como autonomía de un ‘sí mismo’, esto es, la afirmación de un espacio mental que pueda definir el carácter trascendente del ser espiritual. No se trata de otra cosa sino de la dificultad de pensar «una subjetividad sin interioridad», más acá de «ese sí mismo (que) es una apariencia entre las apariencias (Q, p. 321)» Se trata, del problema del «Quién» como modo irreductible a la consciencia.

Para Arendt, la interioridad no deja de ser nunca una «interioridad siempre equívoca que sólo podría ser escrutada por (un) Dios, quien tampoco aparece jamás inequívocamente. (Cfr. Q, páginas finales)» Así, si la idea de dios permanece en la equivocidad de una idea regulativa de la cual no hay experiencia, dicho kantianamente, la idea de interioridad no parece subsistir tampoco mucho más allá. Así Arendt declara: «el fenómeno de la libertad de ningún modo se muestra en el reino del pensamiento; además, ni la libertad ni su opuesto se experimentan en el diálogo interno del yo (QL, p. 157).»

Kant es, a juicio de Arendt, el único filósofo para quien es clara esta antinomia y que por tanto se encaminaría a aislar la verdadera sustancia de lo libre; así subraya: «debemos a Kant (...) (la) perspicaz aseveración de que la libertad no es más asequible al sentido íntimo, y dentro del campo de la experiencia interior, de lo que lo es a los sentidos que nos permiten conocer y comprender el mundo (QL, p. 156)» Esto porque la libertad no está en el mundo al modo de un objeto, dado como una realidad independiente de lo humano, que se humanizaría en el ejercicio vital, ni tampoco constituye un mero rasgo subjetivo que permanezca por ello especulativo. Si la libertad debe tener alguna positividad será en el nivel práctico, dimensión que no puede darse en el mundo de los objetos ni en la soledad del psiquismo.

Con todo, aun cuando «...la voluntad se ocupa de cuestiones ausentes, (...que) no existen todavía (...) trata siempre con lo particular y se encuentra (...) cerca del mundo de los fenómenos(Q, p. 243)» Este «descenso» de la voluntad en la mundanidad exige el carácter de cada volición en tanto proyecto, en tanto fundación de una novedad, de una *acción* nueva, y con ello pone en crisis, simultáneamente, tanto la comprensión substancialista de la interioridad humana, interioridad que no puede darse nunca como definitiva, y, al mismo tiempo, la idea de que la libertad ocurre originariamente en la soledad de la consciencia. Ulteriormente, la voluntad, como proyecto, rebasa la consciencia porque «por contraste con el objeto de pensamiento, el proyecto está por esencia ligado al mundo de los fenómenos en el que se efectuará. De ahí una inmediata consecuencia: hacia la incertidumbre y la contingencia –y entonces hacia la libertad– es hacia donde nos orienta la voluntad. *Y si se va hasta el final con la idea de libertad se debe admitir que la voluntad es también un poder, aquel de comenzar algo nuevo.* (Leibovici, 2000, p. 278. Cursiva nuestra).»

Por otra parte, que la voluntad pueda ser la facultad de «lo que todavía no es», es prueba de que el tiempo de la consciencia no es el único tiempo y que es en el tiempo, en tanto intersubjetivo, aquél en el que pueden convivir libertad y espontaneidad; la peculiaridad de este tiempo *sui generis* es sugerida por Arendt al describir lo político como la *mise en scène* de la vida humana en tanto comunidad. Para Arendt sólo en tanto seres políticos, públicos, nosotros, “los actores y testigos, los mismos vivos, [nos hacemos] conscientes de un intervalo de tiempo que está determinado (...) por cosas que todavía no son. En la historia estos intervalos han mostrado en más de una ocasión que pueden contener el momento de la verdad (BPF, 1961, p. 82)». Sin embargo, es ignorando esta cualidad última, que «la tradición filosófica (...) distorsionó (...) la idea misma de libertad tal como se da en la experiencia humana, transportándola de su terreno original (...) la política (...) a un espacio interior, la voluntad(QL, p. 157)»

4. Voluntad y libre arbitrio

Para Arendt es necesario advertir el ámbito nuevo que se abre cuando entendemos que «las decisiones que toma la voluntad no se dejan nunca deducir de los mecanismos del deseo o de las deliberaciones del entendimiento que la suelen preceder (Q, p. 244)» e incorporar en el esfuerzo por pensar la praxis y la filosofía de la contingencia que supone, ésta su condición *sui generis*.

Así, la ignorancia de este margen de aleatoriedad que reviste la acción humana, será, para Arendt, el mayor defecto del planteo kantiano, en la medida que «la insistencia kantiana respecto de los deberes para con uno mismo, su insistencia en que (...) la ley moral debe valer para los hombres, pero también para todos los seres racionales del universo, reduce la condición de la pluralidad al mínimo. La idea que preside tras las tres cuestiones es el *interés propio*, no el interés del mundo (CFPK, p. 45c.n.).» En este sentido es que la voluntad no puede ser ya asunto del yo.

La voluntad sería así de suyo «esta facultad paradójica y contradictoria» que, autónoma del pensamiento y el juicio, posee sus propios objetos y su propio *modus operandi*. Pero hay en ella un infranqueable desfase: el desfase entre la anticipación de su objeto y el acceso imposible a éste. Este fracaso original de la voluntad, su impotencia de base, no era un dato para los griegos, pues para ellos la voluntad era fundamentalmente no un ‘yo quiero’ sino un ‘yo puedo’, la ausencia de restricción, de coacción al propio acto y sólo así una coincidencia entre el quiero y el puedo. De este modo, la voluntad conseguirá aparecer como problema autónomo, y aun como problema propiamente tal, sólo con el surgimiento del cristianismo y su concepción inaugural del mundo interno.

Habiéndose superado el conflicto acerca de la impotencia frente al mundo y su rescate por esta suerte de introyección, la impotencia fundacional de la voluntad se ha trasladado, en su huida del mundo, a una suerte de ‘fuero interno’ en donde ella misma es simultáneamente dominante y dominada, lugar donde esta tensión del espíritu contra sí mismo es la tensión que hace posible aquello que podríamos llamar la «invaginación»⁴ de una voluntad.

De acuerdo a lo anterior, lo importante de enfatizar aquí es probablemente el hecho de que «lo que la Antigüedad desconocía no era que existe un posible sé-pero-no-quiero, sino que quiero y puedo no son la misma cosa: *non hoc est velle, quod posse*. (Agustín) (*QL*, p. 171)» Arendt explica esto, hipotéticamente, a partir de la modificación que introduce en la acción la preeminencia del querer, diciendo: «es como si el quiero paralizara de inmediato al puedo, como si en el instante en el que los hombres *quisieron* la libertad, hubieran perdido su capacidad de *ser* libres (*QL*, p. 174).» Comienza aquí la pugna entre libertad y voluntad.

Ahora bien, si la voluntad y su correlativa interioridad son experiencias derivadas es, sobre todo, porque «tanto el concepto filosófico de libertad de la Baja Antigüedad como la idea cristiana y moderna de libre albedrío carecen de base en la experiencia política (*QL*, p. 169)» Pues si lo libre podía ser en principio la experiencia del goce de poder del *primus inter pares* y su ausencia significaba el sometimiento, es claro que necesariamente una vez que en el espacio público la libertad no pudo seguir siendo el mayor bien, ésta haya devenido en mero atributo del fuero interno, en la medida que «históricamente, los hombres descubrieron la voluntad cuando experimentaron su impotencia y *no* su poder (*QL*, p. 173)»

Lo que está aquí de por medio es la transformación de la libertad en *liberum arbitrium* que, como ya se ha señalado, a juicio de Arendt, obedece al desplazamiento de la idea política de libertad al ámbito moral. Y con esto volvemos a Kant, del cual Arendt afirma que es el último filósofo en donde el libre arbitrio mantendría su función de puente entre razón y sensibilidad. Con todo, para Arendt aquí «el *liberum arbitrium* no es ni espontáneo ni autónomo; hallamos los últimos vestigios de un árbitro entre la razón y el deseo sobreviviendo todavía en Kant, cuya ‘voluntad buena’ se halla a sí misma en un extraño predicado: o es ‘buena sin calificaciones’, en cuyo caso disfruta de plena autonomía, pero no tiene elección, o recibe su ley –el imperativo categórico– de la ‘razón práctica’, que le dice a la voluntad lo que tiene que hacer... (*Q*, pp. 319-320).»

Al mismo tiempo, aquello que la voluntad haya de tener en vistas para su acción, el *principio* de la acción, tampoco puede ser hallado en la propia voluntad. Ya sea la virtud, la felicidad, la racionalidad plena o el bien, estas *ideas* se encuentran *más allá* del ámbito de la voluntad y pertenecen a la razón y a su búsqueda de sentido, sin poder, en rigor, constituir nunca algo más que un mero postulado; Arendt recuerda que el propio Kant ya lo había admitido, pues «en la *Crítica*

4 Entendemos aquí por «invaginación», en principio, el tornarse lo exterior interioridad. (Cfr. Derrida, *Parages*, ed. Galilée, 1986).

de la Razón pura puede leerse que ‘la razón se ve obligada a suponer’ una vida futura en la que ‘moralidad y felicidad’ estén convenientemente vinculadas; en caso contrario se deberán considerar ‘los principios morales como vanas quimeras [*leere Hirngespinnste* B839]’ (CFPK, p. 53).»

La libertad de la voluntad, para Arendt y frente a Kant, sólo puede ser concebida como la espontaneidad de la acción inscrita en la condición humana, pero no así como la autonomía de su supuesto ser legislativo: si el hombre pudiese legislar definitivamente su propia acción, ya sea inmediata o coactivamente, su acción no podría exceder los límites de su propia immanencia, pero porque su acción se realiza *en* el mundo que lo contiene y *entre* otros hombres, ninguna deliberación, ni ningún *libre arbitrio*, serían suficientes para asegurar la moralidad de la acción humana. De ahí que la razón práctica kantiana permanezca –pese a sí– siempre heterónoma y esto no por su constitución interna, sino por su transitividad al mundo y a los otros hombres.

Aun más; si la política es la noción que describe la vida humana en tanto acción de manifestación de lo propio hombre, «la libertad como elemento relacionado con la política no es un fenómeno de la voluntad. No nos enfrentamos con el *liberum arbitrium*, una libertad de elección que juzga y decide entre dos cosas dadas, una buena y una mala, y cuya elección está predeterminada por un motivo... (QL, p. 163).» Arendt circunscribe justamente esta subversión de la libertad en *libre arbitrio*, acotando así su problematicidad filosófica, cuando reconoce que «la libertad se convirtió en uno de los problemas principales de la filosofía cuando se tuvo de ella la experiencia de algo que ocurría en la relación de uno mismo y su propio yo, y fuera de la interrelación de los hombres (QL, p. 170)», esto es, cuando el libre albedrío y la voluntad se convirtieron en sinónimos. De este modo, Arendt es enfática al señalar que, sobre todo, «los filósofos mostraron por primera vez su interés en el problema de la libertad cuando la libertad (...) se había convertido en *libre albedrío* (...) como tal se aplicó al campo político, y así se convirtió en un problema político (QL, p. 175).»

Frente a tal distorsión Arendt comenta: «a causa de la impotencia de la voluntad, de su incapacidad de generar poder genuino, de su constante derrota en la lucha con el yo, en la que la fuerza del ‘quiero’ se autoagotaba, el ansia de poder se convertía de inmediato en fuerza de opresión. Aquí sólo puedo aludir a *las consecuencias fatales que para la teoría política tuvo la ecuación de libertad y capacidad humana de la voluntad; ella fue una de las causas por las que aún hoy casi automáticamente identificamos el poder con la opresión* o, al menos, con el dominio ejercido sobre los demás (QL, p. 175, C. n.)» Según lo anterior, sería posible pensar que la condena esgrimida por Nietzsche a aquél carácter primordialmente ‘resentido’ de la voluntad, debiese quizá restringirse sólo al ámbito del libre arbitrio. En esa dirección se vuelve comprensible el fondo del conflictivo rescate arendtiano de la voluntad según el cual –en palabras de Leibovici.– «el esfuerzo de Arendt consistirá entonces en preguntarse si se puede concebir un retorno al mundo de los fenómenos a partir de la voluntad que escape a los derivados del resentimiento pues su origen ha sido descubierto en la impotencia del deseo y en la agitación y frustración que ello conlleva (Leibovici, 2000, p. 280. trad. n.)»

Parece esto indicar que tanto la evidencia de la frustración del querer y su resentimiento concomitante obedecen *a radice* a la determinación del querer como libre arbitrio, y con ello aludirían quizá sólo a una cierta comprensión de la voluntad libre, aquélla configurada en vistas de fines y motivaciones. Sin embargo, todo ello bien podría ser reducido a una mera «mecánica del deseo» donde la libertad –de la voluntad– no puede aparecer: Inscribir así una cierta necesidad en los procesos deliberativos de la voluntad y, sobre todo, afirmar la posibilidad de la adecuación plena de la voluntad al imperativo que de ella pueda emanar; es esta necesidad (lógico-ontológica) la que

queda desmentida por una fenomenología radical de la acción y por su identificación del arraigo de la voluntad en la espontaneidad, tal como aquí proponemos.

La libertad de la voluntad puede aparecer ya no subsidiaria de la necesidad, cuando descubrimos que «por el solo hecho de devenir, la realidad proyecta su sombra en un pasado infinitamente lejano; la realidad *parece haber preexistido* así, bajo la forma de su posibilidad, a su propia realización (Bergson, 1889, *Cursiva n.* Cfr. *Q*).» Desde esta perspectiva, que es la del yo volente, no *es* la libertad sino la necesidad la que se configura como una fantasía de la consciencia (Cfr. *Q*, p. 284). Según esto último, el yo volente no se subordina ni se identifica al yo pensante. Tal como Arendt explica «parece que la voluntad posee una libertad infinitamente mayor que la del pensamiento (*Q*, p. 253),» que jamás puede adecuarse. Sin embargo, esta necesidad persiste todavía en Kant en la medida que concibe a la libertad como libertad *de* la voluntad y a la voluntad como voluntad *de* la razón. Pero para Arendt la libertad necesariamente está más allá del principio de no-contradicción y con ello más allá de los límites de la razón práctica.

5. Libertad *de* la Voluntad, voluntad *de* la Razón

«La Voluntad de Kant es delegada por la razón para que sea su órgano ejecutivo en todos los asuntos de la conducta (*Q*, p. 419).» De acuerdo a lo anterior, esta voluntad llega a convertirse en mera delegada de la razón por no poder poseer para sí, pese a su aparente apodicticidad, ni la espontaneidad que engendra la acción, ni la deliberación que está siempre *supuesta* para su realización.

Ya hemos visto que la deliberación habla a primera vista sólo de *libre arbitrio*. En el caso de Kant, se trata del hacerse la razón pura, práctica, sin contemplar que la susceptibilidad misma de la acción impide de suyo que ella pueda ser resuelta en los meros límites de la interioridad. Así, jamás elijo ni la maldad o la bondad, la inadecuación o la adecuación de mi acción, en rigor, ni siquiera puedo predecir ni menos elegir el destino ulterior de ella. El límite de toda voluntad respecto de sí misma es sobre todo su facticidad, primaria a su indeterminado darse.

Sin embargo en Kant, si bien hay un reconocimiento expreso de los límites connaturales a la posibilidad de la acción moral, existe la convicción de que siempre su conflicto podrá ser llevado más allá de la voluntad, esto es, ante el Tribunal de la razón. De forma tal que, «la Voluntad en Kant es, de hecho, razón práctica casi en el sentido del *nous praktikós* de Aristóteles; (pues) toma *su poder para obligar* de la compulsión ejercida sobre el espíritu (...) por el razonamiento lógico... (*Q*, p. 320)» Ahora bien, una verdad a tal punto compulsiva, como la del imperativo categórico, sólo podría venir dada por una revelación o por una razón consumada. Finalmente, cabe decir que el posible error de Kant estriba, sobre todo, en su pretensión de pensar que la moral puede ser un problema soluble desde lo universal.

Es justamente contra este fondo implícito que Arendt alza su reproche, pues la consideración de la acción (moral) como problema intersubjetivo universal queda resuelta precipitadamente tras apelar no a una comunidad humana sino a una meramente regulativa y sólo hipotéticamente universalizable, aquella de los seres inteligibles en general. Así, la moral no es asunto de los hombres en el mundo, sino del fuero interno humano o, aun más, de un reino contrafáctico, plausible sólo –digamos ironizando– en el «mejor de los mundos posibles», donde hay que recordar que, como es sabido, las mónadas que lo constituyen «no tienen ni puertas ni ventanas», y, según esto, menos aún, la necesidad de una moral.

Ahora bien, más allá de toda crítica, Arendt conviene en que es necesario hacer justicia a Kant y advertir que es en la *Crítica del juicio* donde la comunidad humana concreta es puesta en

juego, y que ella podría bien constituir el fundamento político-ético de una nueva consideración del problema de la intersubjetividad. Es quizá en este sentido que Arendt estaba convencida que el «impasse» natural a la voluntad puede ser iluminado por una apelación a la facultad de Juicio (Cfr. Postscriptum a «P»).

Es la contingencia de la moral, por el hecho estar supeditada al escenario último de la comunidad humana concreta, aquello que impide circunscribir las condiciones de posibilidad de toda acción moral. Más aún, toda acción en tanto posible es ya moral y la moral pertenece por entero al mundo de lo *meramente* posible. Si en el pensamiento la necesidad logra ordenar la compulsión de la razón por ir más allá de sí misma, a partir del principio de no-contradicción, ello ya no es posible en la praxis, pues la voluntad está desde siempre «más acá» de este principio; así, Arendt subraya el hecho insólito de que contra la evidencia *ad hoc* de toda la filosofía de la necesidad, «la voluntad posee una libertad infinitamente mayor que la del pensamiento, (Q, p. 253),» a lo que se hace necesario añadir, con todo, que la libertad de la voluntad no puede ser equivalente a la sola ausencia de necesidad.

La exigencia kantiana de encontrar, analógicamente, una legalidad en el reino de lo moral, reino de lo suprasensible, en vistas a la legalidad siempre hallable en lo fenoménico, implicaría entonces un simple deseo de la razón según el cual la potencia del sujeto que «prescribe» sus leyes a la naturaleza podría también ser efectiva con respecto a sí mismo; así, el sujeto moral de Kant sería autónomo sólo en cuanto legisla sobre sí mismo y *puede* hacerlo, siendo por ello sujeto y legislador. Pero tal atribución es desmentida inexorablemente por el carácter trascendente de la acción humana.

A juicio de Arendt, la necesidad kantiana de legislar el hombre sobre sí mismo se sustenta en la no naturalidad de la adecuación a la ley, «si el hombre dispusiese únicamente de su voluntad natural, a lo más que llegaría es a ser un *bonum animal*, una especie de bruto ilustrado, y su misma racionalidad le ayudaría a escoger los medios apropiados para el logro de los fines dados por la naturaleza humana (Q, p. 400).» Este *bonum animal* podría incluso poseer libre arbitrio, pero si no cuenta con una razón que le eleve al plano moral no podría siquiera plantearse la moralidad o amoralidad de su acción; de este modo, la moralidad es prioritariamente asunto de la razón y de una razón *constituyente*; es en ese preciso sentido que «la cuestión [moral] del bien y del mal no será resuelta ni por el gusto ni por el juicio, sino por la razón (CFPK, p. 28).»

Contrariamente a esto, aquello que Arendt ha querido poner de relieve es la idea de que la pregunta por la moral es una pregunta que, como tal, conlleva un juicio y que este juicio no puede ser sino un juicio particular; así como la acción moral es siempre contingente y con ello particular, la máxima que lo sostiene permanece particular pese a su posible relación con una ley universal. De esta forma el imperativo único más que la respuesta a la pregunta por la moral significa su radical puesta en cuestión.

El problema del así llamado «formalismo» moral kantiano, más allá de la aparente transformación de la deliberación moral en una «casuística» normada, radica en el hecho de estar fundada la consciencia moral en un principio inmanente a la propia razón especulativa. Esta suerte de «*metá-basis allō génos*», desde lo teórico hacia lo ético, es evidenciada por Arendt al defender que «(el principio de no-contradicción)..., con Kant, cuya doctrina moral se basa por completo en dicho principio, se reconvirtió en un elemento de la ética, puesto que la ética kantiana se funda en un *proceso* de pensamiento (CFPK, p. 75).»

De este modo, a juicio de Kant, la praxis no podría ser jamás un reino independiente de la legalidad de la razón teórica, pues su ideal de universalidad estaría basado en una única razón,

«transpersonal», que no necesita ‘hablar’ para ser válida. Tal como dice Emmanuel Lévinas: «la razón hace posible la sociedad humana, pero una sociedad cuyos miembros no fuesen más que razones se desvanecería como sociedad. ¿De qué podría hablar un ser íntegramente razonable a otro ser íntegramente razonable? Razón no tiene plural (Cfr. Lévinas, E., *Totalité et infini*, 1961)» Podemos preguntar: ¿Y no es acaso éste el *Geisterreich*...? ... Pues es en el reino de los fines donde son posibles sin coacción los juicios morales. Estos «... juicios morales, a decir de Kant, son necesarios, están dictados por la razón práctica. Pueden ser comunicados, pero esta comunicación es secundaria, incluso si no pudieran comunicarse, seguirían siendo válidos (CFPK, p. 129)». Es ésta la *pureza* de la Razón *pura* práctica.

Ahora bien, esta atemporalidad y neutralidad de los juicios morales entra en flagrante contradicción con la dignidad de los sujetos –ellos sí temporales e históricos– que comunitariamente los propugnan: en palabras de Arendt, «el hombre como ser moral es un fin en sí, mas el género humano está sujeto al progreso, el cual, de una manera u otra, entra en contradicción con el hombre como criatura moral y racional, como un fin en sí (CFPK, p. 63)». Pero esta contradicción parece remontarse, según Arendt, a otra mayor, a saber, la contradicción entre el sujeto *moral*, siempre individuo, y el sujeto *histórico*, la humanidad: ambos se escinden en Kant, protagonizando uno su filosofía moral y el otro su filosofía de la historia. Para conciliar esto, tendríamos quizá que defender lo indefendible de una naturaleza humana sustancial ó, disyuntivamente, aceptar el progreso –y por tanto el error– en lo ético y así admitir la imposibilidad de una dignidad humana *a priori*.

En último término, la filosofía moral kantiana, y, con ella, las ideas kantianas de voluntad y libertad, están transidas por una cierta noción de la voluntad como poder soberano y de la moral como ciencia, pero, para Arendt, no podemos sino errar cuando «consideramos que la sede del poder es la facultad de la volición tal como la conoce y experimenta el hombre en su relación consigo mismo. Y por esta «fuerza de voluntad» no sólo hemos desvirtuado nuestro razonamiento y nuestras facultades cognoscitivas sino también otras facultades más ‘prácticas’ (QL, p. 172)» Tales facultades no son sino el juicio y la acción (como espontaneidad) también contaminados de un modo nunca del todo explicitado por la perversión de la experiencia de la libertad, y la desnaturalización de la voluntad devenida libre arbitrio. Ya hemos visto cómo el libre arbitrio corresponde a una esclerotización de la libertad política degenerada en libertad interior y cómo ésta ha redundado ulteriormente en una suplantación de lo político por una cierta comprensión siempre estrecha de –lo social y– lo ético.

El «puedo» de la libertad es así una facultad del espíritu que no depende del querer, ni menos del conocer, sino que está cifrada en la contingencia de la libertad, si «Kant afirmó en repetidas ocasiones que todo ‘Tú harás’ que no venga de fuera, sino que surja en el espíritu mismo implica un ‘Tú puedes’ (Q, p. 320)», Arendt diría que el ‘puedes’ de la acción está cimentado más bien en la inexistencia de un ‘autor’ de ésta, determinable y definitivo, y, con todo, en la inalienabilidad del carácter único e intransferible que ella ostenta: si bien no soy autor de mi acción puesto que no puedo controlar ni predecir lo que a partir de ella suceda, soy el único *responsable de su ser o no ser*. Jamás ordeno la ejecución de mi acción sino que posibilitándola me posibilito y esto en un ámbito exterior al yo, que quiere o no quiere, y que es posterior e indiferente de ella; tal independencia es evidente más aún cuando reparamos en que «el quiero nunca se puede librar del yo; siempre permanece unido a él y, sin duda, bajo su dominio (QL, p. 175).» Sin embargo, frente a esta necesidad del querer «el poder que se enfrenta a (l)as circunstancias (...), que libera, por así decirlo, el querer y el saber de su servidumbre ante la necesidad es el ‘puedo’. Sólo cuando el quiero y el puedo coinciden se concreta la libertad (QL, p. 172).» Mas, es precisamente esa libertad «sin ley», de la que parece disfrutar la voluntad, la que hizo que *incluso* Kant hablara en ocasiones de

la libertad como algo que quizá no sea más que ‘un mero ente del pensamiento, un fantasma del cerebro’ (Q, p. 279. C. n.; Cfr. CrPu, B 751).»

Todo esto permite explicar por qué, para Arendt, siempre «ha de resultar extraño que la facultad de la volición, cuya actividad esencial consiste en dictar y mandar, tenga que ser el refugio de la libertad (QL, p. 157)» y, sobre todo, por qué, en Arendt, paradójicamente, resulte imprescindible más que un examen de la libertad de la *Crítica de la Razón Práctica* una retoma de la libertad trascendental de la *Crítica de la Razón Pura*. Así el problema no es tanto el de una libertad finita sino el problema de una libertad que si bien es finita es principio de infinitud. Kant no puede concebir una absoluta espontaneidad en el seno de la voluntad porque una espontaneidad tal no podría ser pensada más que fuera de los límites de la razón práctica. Con todo, Arendt definirá, cada vez, esta libertad que supone la condición humana, y de donde ésta obtiene su especificidad y dignidad, en términos rigurosamente kantianos, esto es, como «la libertad de dar existencia a algo que no existía antes, algo que no estaba dado, ni siquiera como objeto de conocimiento o imaginación, y que, por tanto, en sentido estricto, no se podía conocer (QL, p. 163. C. n.).»

Referencias bibliográficas

Obras de Hannah Arendt

- Arendt Hannah, *La Vida del Espíritu*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984. Volumen I: (P) Pensar; Volumen II: (Q) Querer; Volumen III: Juzgar (J), versión española de *The Life of mind*, New York et Londres, Harcourt Brace Jovanovich, (1 ° edición 1978).
- (CFPK) *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, 2003, versión española de *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982. Cfr. Juger, *Sur la philosophie politique de Kant*, Ed. Seuil, 1993.
 - *Entre pasado y futuro: ocho ensayos sobre la reflexión política*, traducción de Ana Poljak, Barcelona, Ediciones Península, 1996; Ensayos: (QA) «¿Qué es la autoridad?»; (QL) «¿Qué es la libertad?» traducción de *Between Past and Future*, Viking, 1961. Cfr. *La Crise de la Culture*, Gallimard, 1972.
 - *De la historia a la acción*, selección de ensayos, traducción de Fina Birulés, 1° edición, Ediciones Paidós Ibérica, S.A., Barcelona, 1995. Ensayos citados: (CP) «Comprensión y política» (1953); «El pensar y las reflexiones morales» (1971); (HI) «Historia e inmortalidad» (1957); (BPF) «La Brecha entre pasado y futuro» (1961) y (ASA) Debate «Arendt sobre Arendt (1979).»
- Arendt-Heidegger, (AH) *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*, traducción de Adan Koyacsics, Barcelona, Herder, 2000.

Estudios

- Beiner, R.(1993), «Hannah Arendt y la facultad de juzgar», postfacio a Juger, *Sur la philosophie politique* de Kant. Cfr. Postfacio a CFK
- Brudny, M.(1980), «The Life of the Mind», en *Esprit*, pp. 90-116.
- Tassin, E., *La phénoménologie de l'action et la question du monde. Essai sur la philosophie de H. Arendt*, Paris, 1996.
- Leibovici, M., *Hannah Arendt, la passion de comprendre*, Broché, 2000.