

La voluntad como creadora de la persona responsable en el pensamiento de Hannah Arendt

Cantero, María de los Ángeles

La voluntad como creadora de la persona responsable en el pensamiento de Hannah Arendt

Enfoques, vol. XXXIII, núm. 2, 2021

Universidad Adventista del Plata, Argentina

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=25969601005>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

La voluntad como creadora de la persona responsable en el pensamiento de Hannah Arendt

The will as creator of the responsible person in hannah Arendt's Thinking

A vontade como criadora da pessoa responsável no pensamento de Hannah Arendt

María de los Ángeles Cantero

Universidad Católica de Santa Fe, Argentina

marangelescantero@gmail.com

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=25969601005>

Recepción: 22 Febrero 2021

Aprobación: 19 Julio 2021

RESUMEN:

Este artículo analiza la secuencia de argumentos expuestos por Arendt en la segunda parte de *La vida del espíritu* orientados a dar cuenta de que la voluntad es la facultad espiritual creadora de la persona susceptible de ser considerada responsable de sus actos y de su ser. En primer término, se examinan las ideas arendtianas acerca de las complejidades de la voluntad como una facultad atravesada por paradojas y controversias. Luego se explicitan los vínculos descubiertos por Arendt entre la voluntad y la responsabilidad. Finalmente, se indaga sobre el concepto de natalidad como alternativa de asunción de la paradójal responsabilidad.

PALABRAS CLAVE: Voluntad, Responsabilidad, Natalidad, Contingencia, Libertad.

ABSTRACT:

This article examines the sequence of arguments put forward by Arendt in the second part of *The Life of the Mind* aimed at making it known that the will is the creative spiritual faculty of the person who can be held responsible for his actions and his being. First, Arendtian ideas about the complexities of the will are examined as a faculty crossed by paradoxes and controversies. Then the links discovered by Arendt between will and responsibility are made explicit. Finally, the concept of natality as an alternative of assumption of the paradoxical responsibility is investigated.

KEYWORDS: Will, Responsibility, Natality, Contingency, Freedom.

RESUMO:

Este artigo analisa a sequência de argumentos apresentados por Arendt na segunda parte de *A Vida do Espírito* orientados a dar conta de que a vontade é a faculdade espiritual criadora da pessoa susceptível de ser considerada responsável dos seus atos e do seu ser. Em primeiro lugar são examinadas as ideias arendtianas a respeito das complexidades da vontade como uma faculdade atravessada por paradoxos e controvérsias. Logo são explicitadas as ligações descobertas por Arendt entre a vontade e a responsabilidade. Por fim indaga-se sobre o conceito de natalidade como alternativa de assunção da paradoxal responsabilidade.

PALAVRAS-CHAVE: Vontade, Responsabilidade, Natalidade, Contingência, Liberdade.

INTRODUCCIÓN

El lector encontrará en el presente texto un análisis de la indagación de Hannah Arendt sobre la facultad de voluntad expuesta en la segunda parte de *La vida del espíritu*. En él, se propone esclarecer la vinculación de la comprensión de voluntad con el significado de la responsabilidad y de la libertad en la última etapa del pensamiento arendtiano.

La relevancia de la temática abordada radica en el valor otorgado por Arendt a la voluntad como una facultad paradójica y contradictoria mediante la cual los seres humanos deciden su identidad y crean la persona que puede ser considerada responsable de sus actos y de su ser.

El hecho de que cuando los hombres actúan siempre podrían haber dejado de hacer lo que hicieron pone en evidencia la conexión de la voluntad con la libertad. No ocurre lo mismo con los deseos o los apetitos que

dependen y secundan necesidades corporales y procesos biológicos ni con el pensamiento que está sujeto al principio de no contradicción. La voluntad posee una libertad infinitamente mayor, en tanto que no está determinada por ninguno de los objetos a los que se dirige y sale por sí misma de esta indeterminación. Sin embargo, esta cualidad distintiva de la voluntad se encuentra en una situación de incertidumbre e imprevisibilidad, porque tiene que asumir la desproporción que existe entre la plenitud con que se identifica su fin último al que está dirigida como facultad del futuro y la insuperable limitación de sus decisiones y, sobre todo, hacer frente a la exigencia de hacerse cargo integralmente de su actuar y de su ser que se deriva del poder actuar libremente, es decir, con la responsabilidad que siempre está indisolublemente ligada a la voluntad libre.

La voluntad es, para Arendt, el órgano mental del futuro. La facultad de los proyectos está signada por la incertidumbre primordial y la contingencia. Nada hay más contingente que los actos voluntarios de los seres humanos, y por ello, esta facultad no fue reconocida ni valorada por quienes consideran mediocre la jerarquía ontológica de lo contingente y por aquellos que intentan escapar de esta menguada condición mediante la elevación hacia el reino de las certezas y la necesidad.

Sobre este asunto central, Arendt coincide con Duns Escoto, a quien aprecia como el único filósofo para quien la contingencia no tiene una connotación peyorativa ni presenta el carácter de privación, sino un modo positivo del Ser. Concuerda también con la predilección escotista de lo particular existente sobre lo universal, y en sintonía con Agustín ambos comprenden que el hombre fue creado como singular —mientras los animales fueron creados como especie— y que la voluntad es el órgano espiritual que actualiza esta singularidad. Por ende, es el principio de individuación por el que cada ser humano se distingue de los demás, es la *fuerza de la acción*, es decir, el origen en que se inician las acciones libres de los seres humanos. Esta característica constitutiva de la voluntad cimienta su inseparable nexo con la responsabilidad.

El cambio de énfasis del pensamiento arendtiano respecto del problema de la responsabilidad que se produjo a partir del juicio a Eichmann encuentra un punto clave de verificación en las conclusiones de la segunda parte de *La vida del espíritu* donde asevera que la voluntad afirma y garantiza el *sí mismo*, configurándolo como un *yo perdurable* que dirige sus acciones, que es fundante de su carácter y que es fuente de la identidad específica de la persona.

De esta manera, se confirma la afirmación del Poscriptum según la cual, por ser la facultad mediante la cual los seres humanos deciden quiénes van a ser, la voluntad crea la persona susceptible de alabanza y reprobación y que puede ser considerada responsable de sus actos, de su ser y de su carácter. La afirmación de la existencia de un yo duradero que dirige las acciones libres, de un sí mismo que posee un carácter y de una persona con identidad constituyen factores indispensables para arribar a una resolución del complejo problema de la agencia de la acción humana y de su consecuente e intransferible responsabilidad.

Aunque la cuestión de la agencia —*quién* ha de responder y justificar— mantenga su problematización y no esté exenta de paradojas y aporías, el estudio sobre la voluntad deja claro que, para Arendt, el sujeto de la acción en la historia son los hombres de carne y hueso y que se opone a toda forma de sustitución de estos por alguna entidad universal abstracta, cuyos distintos rostros (el “progreso como proyecto de la Humanidad”, la “mano invisible”, el “ardid de la naturaleza”, la “astucia de la razón”, el “materialismo dialéctico”, la “divina providencia”) coinciden en asignar a los seres humanos el rol de brazos ejecutores inconscientes de un designio o una fuerza superior que los rige y dirige. Para Arendt, si no se reconoce la contingencia de las acciones humanas, inevitablemente se concluye en la negación de la responsabilidad. Si existiera esta entidad universal que gobierne las conductas humanas haciendo que las acciones de los individuos concuerden con la necesidad de la razón y con el deber ser sin tener conciencia de estar siendo regidos, la libertad de comenzar algo nuevo e impredecible quedaría completamente abolida y no tendría ningún sentido la exigencia de responder por las acciones y sus consecuencias.

Es innegable el valor que posee la existencia de un yo duradero que dirige todos los actos particulares y de una voluntad que es fuente de la identidad personal para la asunción de la exigencia de responder por sus

acciones y palabras y de justificarlas ante sí mismo y ante los demás. Pero fiel a su estilo y método, Arendt hace emerger en este punto nuevos problemas relativos a la libertad, que están vinculados a los riesgos de la autorreferencialidad y autosuficiencia de la voluntad de los individuos, y al desamparo que supone optar por la incertidumbre de la aleatoriedad y la contingencia de las acciones libres de los hombres.

La única alternativa que permite, a juicio de Arendt, asumir las perplejidades inherentes a la voluntad libre es la idea agustiniana de la natalidad, según la cual el hombre fue creado por encima de todos los seres vivos para que pudiera haber novedad, para que exista un comienzo. Cada hombre es, en virtud de su nacimiento, un nuevo comienzo y ninguno de los demás seres es una individualidad que pueda denominarse “persona”.

Sin embargo, en las palabras finales de *La vida del espíritu*, la relación del concepto de natalidad con la libertad y la responsabilidad no cancela ni resuelve las perplejidades, sino que las torna más intensas, al concluir que la libertad no es un privilegio ontológico ni un don, sino la consecuencia no elegida derivada del hecho del nacimiento, que tampoco se elige.

En efecto, a ningún ser humano se le pregunta si quiere venir al mundo ni si desea ser libre, sino que está compelido a existir y a asumir la libertad que es inseparable de la arbitrariedad y también acarrea inexorablemente la responsabilidad, a la que califica como *espantosa*, para indicar que a ella le es inherente la asunción de lo que es impredecible e incognoscible en sus móviles, de lo que desborda al dominio su agente y tiene lugar en la pura contingencia.

Por otra parte, tanto la posibilidad de escapar a la responsabilidad como la adopción del fatalismo son opciones desechadas y fuertemente criticadas en la obra de Arendt por sus aciagas consecuencias para los seres humanos. Del mismo modo que la contingencia, la responsabilidad es, según Arendt, otro precio que los hombres tienen que pagar por el don de la libertad y, por ende, ambas constituyen exigencias no queridas, costosas e ineliminables, pero a las que vale la pena reconocer y asumir porque sin ellas la libertad es expulsada de la existencia.

APROXIMACIONES A LAS COMPLEJIDADES DEL YO VOLENTE

En el último apartado de la primera parte de *La vida del espíritu* dedicada al estudio del pensamiento, titulado “*Post Scriptum*”, Arendt explicita el nexo entre las tres actividades del espíritu, y anticipa algunos de los tópicos fundamentales acerca de la voluntad y el juicio. Entre ellos, se destaca, en primer lugar, la afirmación de que las decisiones de la voluntad no son derivaciones consecuentes de las especulaciones del intelecto que pudieran antecederlas, ni pueden deducirse de los mecanismos del deseo, sino que interrumpen todas las cadenas causales por tratarse de actos que emergen de la libre espontaneidad, por lo que, abordar la actividad de la voluntad implica al mismo tiempo considerar el problema de la libertad.

Al afirmar que la voluntad es una facultad que era desconocida en la antigua Grecia y que fue descubierta contemporáneamente con el hallazgo de la interioridad humana por parte de los primeros cristianos, Arendt indica que su análisis de las experiencias humanas tendrá un carácter histórico y enuncia que se trata de una facultad *paradójica y contradictoria*. Estas adjetivaciones acerca del objeto de estudio anuncian que la segunda parte de *La vida del espíritu* presenta exigencias de un abordaje metodológico que posibilite la comprensión de un asunto notoriamente complejo.

Acerca del nexo entre voluntad y responsabilidad, el mencionado “*Post Scriptum*” contiene una afirmación fundamental, que en este artículo será considerada como criterio de análisis del pensamiento y de las experiencias de los distintos autores. En la proposición aludida expresa Arendt:

... la volición es la capacidad interior mediante la que los hombres deciden “quiénes” van a ser, en qué forma quieren mostrarse en el mundo de las apariencias. La voluntad, que se ocupa de proyectos y no de objetos, es la que, en cierto sentido, crea la persona que es susceptible de ser alabada o reprobada y, en cualquier caso, que se tiene por responsable no ya de sus actos, sino de su “Ser” completo, de su *carácter*.¹

Esta caracterización de la voluntad no puede darse por sentada ni ser aceptada como una obviedad, sino que debe ser verificada en la experiencia y el pensamiento de los hombres en el curso de la historia, puesto que es la capacidad del espíritu que ha sido refutada y cuestionada con mayor persistencia por gran cantidad de filósofos.

La propia autora advierte que los fenómenos vinculados con la voluntad y por ende al problema de la libertad “están recubiertos por una capa extraordinaria de razonamientos controvertidos...”,² de modo que su abordaje exige la consideración crítica de las diferentes perspectivas, de las paradojas y de las oposiciones polares que entran en conflicto.

En primer lugar, Arendt no pasa por alto la posición de los filósofos que consideran que la voluntad es un concepto artificial que no corresponde a nada real, una mera ilusión de la conciencia, sino que la asume como una problemática que retoma en varias ocasiones y desde distintos ángulos y a la que da respuestas a lo largo del texto. Un primer adelanto de su postura frente a la desconfianza de los filósofos provocada por la inevitable conexión de la facultad de la voluntad con la libertad es la afirmación de que los hombres tienen conciencia de que, en todo acto libre, siempre *podrían haber dejado sin hacer lo que hicieron*. Y en coincidencia con Agustín de Hipona, sostiene que no ocurre lo mismo con los deseos o los apetitos, que dependen y secundan las necesidades corporales y de las exigencias de los procesos biológicos.

Además, mientras que el pensamiento, aun en su forma más libre, está necesariamente sujeto al principio de no contradicción, pues no puede apartarse de él sin negarse a sí mismo, la voluntad posee una libertad infinitamente mayor, en tanto que no está determinada por ninguno de los objetos a los que se dirige y sale por sí misma de esta indeterminación. Sin embargo, esta cualidad distintiva de la facultad de la voluntad no fue valorada positivamente, sino como una suerte de *maldición* por parte de muchos pensadores. Los motivos de esta interpretación derogativa de la voluntad en sus diferentes conjugaciones o expresiones históricas tienen relación con la situación existencial de incertidumbre e impredecibilidad en la que queda colocado el ser humano con respecto a su destino, con la desproporción entre la plenitud con que se identifica el fin último al que está dirigida como facultad del futuro y la insuperable limitación de sus decisiones siempre abismalmente alejadas de su meta, con el conflicto entre las experiencias del yo pensante y del yo volente, y, sobre todo, con la exigencia de hacerse cargo integralmente de su actuar y de su ser, que se deriva del poder actuar libremente, es decir, con la responsabilidad que siempre está indisolublemente ligada a la voluntad libre.

No cabe esperar que el estudio de Arendt presente una teoría completa de la voluntad, sino aproximaciones *sucesivas* que posibilitan una comprensión recursiva y siempre susceptible de nuevas lecturas. Y considerando que esta facultad fue “descubierta” con el surgimiento de la cristiandad, la indagación histórica es el camino elegido para develar la diversidad de facetas que conforman el fenómeno. Lo que se pone en juego en el análisis arendtiano de la historia de la voluntad es la condición de la facultad como fuente de la acción, como poder de inicio espontáneo de series de cosas o sucesos que no se explican como consecuencia ni emergen de sus antecedentes, como capacidad de convertir a cada ser humano en un nuevo inicio, como principio que define la identidad de los individuos, y cómo esta potencia de dar lugar a algo nuevo puede conjugarse con el mundo de las apariencias que es viejo por definición y disuelve la espontaneidad de los recién llegados en los hechos que al sucederse ya forman parte del pasado inmodificable.

Respecto de la comprensión de la voluntad, se pueden apreciar diferencias relevantes en los distintos momentos del pensamiento arendtiano que inciden en las variaciones de los énfasis conferidos al significado de la responsabilidad. En el texto “¿Qué es la libertad?”,³ por ejemplo, la voluntad es presentada como una facultad que reside en el reino del yo interior, que tiene una naturaleza solipsística, antipolítica, arbitraria e inestable, desafiante de la intersubjetividad, retirada del mundo de las apariencias, que por estas características es irrelevante y hasta perjudicial para la vida política. En *La vida del espíritu*, en cambio, Arendt asocia la voluntad con el poder de comenzar algo nuevo, mutando su anterior consideración como una facultad confrontativa de la praxis y la libertad política hacia una valoración positiva como órgano de la libre

espontaneidad que interrumpe la cadena de causas de los acontecimientos iniciando procesos inéditos que no derivan de lo preexistente.

La voluntad, órgano mental del futuro, de lo contingente e impredecible

Antes de ingresar en el estudio histórico propiamente dicho de la voluntad, Arendt presenta en el capítulo “Los filósofos y la voluntad”, de la segunda parte de *La vida del espíritu*, el conjunto de problemáticas que se plantean a quien procura comprender los asuntos relacionados con el yo volente. Entre estas cabe mencionar, en primer lugar que, en su relación con el tiempo, la voluntad es el *órgano mental del futuro*, en tanto que la memoria lo es del pasado. Dice Arendt:

En nuestro contexto, el problema principal con la Voluntad es que ésta no solo opera con cosas que están ausentes para nuestros sentidos y que necesitan hacerse presentes a través del poder que tiene el espíritu para re-presentar, sino también con cosas, visibles e invisibles, que nunca han existido.⁴

Por estar orientada hacia el futuro, la voluntad es, entonces, la facultad de los *proyectos*. Cuando el pasado se presenta al espíritu humano, siempre lo hace con los rasgos de la certeza, en cambio, el futuro se caracteriza por su *incertidumbre primordial*, porque los asuntos de la voluntad nunca fueron, todavía no son y hasta es probable que nunca existan. Esto significa que los asuntos que conciernen a la voluntad se encuentran en el ámbito de lo *contingente*, de aquello que puede ser o no ser. Los actos de la voluntad son aquellos que, por definición, podrían no haberse realizado o podrían haber sido de alguna otra forma. Por ello, nada hay que sea más contingente que los actos voluntarios de los seres humanos. Y ya desde Aristóteles, el reino de lo contingente es de baja condición ontológica. En la jerarquía del Ser, su rango es siempre inferior al de lo necesario, que se caracteriza por la certidumbre, la previsibilidad y la seguridad frente al riesgo de lo incierto y la zozobra de no tener certeza acerca de lo que sucederá que son características intrínsecas y siempre anejas de lo contingente.

De acuerdo con estos conceptos, no es sorprendente que los filósofos griegos no dispusieran de la noción de la facultad de la voluntad. Es coherente que quienes consideran que lo universal tiene prevalencia y supremacía sobre lo particular, los que afirman que el ser no ha sido engendrado ni puede ser destruido, sino que es uno y eterno, e identifican la temporalidad como un movimiento cíclico en el que, tanto los sucesos de la naturaleza como los hechos propios de los asuntos humanos se explican como un movimiento recurrente de lo que acaece infinitas veces a modo de eterno retorno, no posean en su horizonte mental el concepto de una facultad que sea órgano del futuro, que no se ocupe de objetos sino de proyectos, que inscriba sus actos en el reino de lo contingente y de lo particular, que suponga una noción rectilínea del tiempo, y, sobre todo, que sea capaz de producir o hacer que acontezca algo verdaderamente nuevo, algo que no se pueda explicar, como la simple actualización de una potencialidad antecedente.

El reconocimiento y la valoración de la voluntad humana como facultad espiritual autónoma tuvo lugar a partir de las profundas transformaciones que acontecieron con la expansión de la creencia judeocristiana de la creación y su ascensión en el ámbito de la filosofía, de la ruptura que ocasiona al concepto cíclico del tiempo y la noción de eterno retorno, de su concepción de los sucesos de la historia como únicos e irrepetibles, y de su comprensión de que la creatura humana, a semejanza de su creador, ha sido dotada de la potencia de comenzar.

Sin embargo, con la novedad introducida por el cristianismo respecto de la voluntad como una facultad espiritual autónoma y el reconocimiento de la libertad humana para decidir el curso de la propia existencia y hasta de la vida futura más allá de su muerte, emergen nuevas problemáticas y complejidades que en el devenir de la historia del pensamiento se presentan con diferentes sensibilidades y perspectivas de valoración.

Aunque desde los inicios de la modernidad la idea de *progreso* como fuerza que rige la historia —y según la cual, con el devenir del tiempo, la ley que gobierna los acontecimientos inexorable e indefinidamente

conducirá a la humanidad hacia formas cada vez más racionales y plenas— hizo despertar e incrementar el interés por el órgano espiritual del futuro, la influencia del pensamiento medieval mantuvo la vigencia del sentimiento de desconfianza y hasta de rechazo hacia la voluntad. En un pasaje de lo que denomina “consideraciones preliminares”, Arendt presenta de manera explícita el nexo entre estos sentimientos anejos al poder de la voluntad y la desbordante carga de responsabilidad que se deriva de su carácter de potencia absoluta sobre el propio destino humano:

Y la desconfianza hacia la facultad volitiva era tan fuerte, tan marcada la repugnancia a conceder a los seres humanos — privados de cualquier Providencia o guía divinas— un poder absoluto sobre sus propios destinos, cargándoles así con una tremenda responsabilidad por cosas cuya existencia misma dependería exclusivamente de ellos...⁵

Y a continuación, expresa que el *desconcierto* de la razón especulativa al enfrentarse con la cuestión de la libertad de la voluntad —a la que define como un poder de iniciar *espontáneamente* una serie de cosas o estados sucesivos y distingue del libre albedrío como facultad de elegir entre dos o más objetos dados— era de tal magnitud que recién en los finales de la modernidad se pueden encontrar pensamientos de filósofos que reconocen la primacía de la voluntad sobre la razón. No obstante, con el correr del tiempo, hacia fines del siglo xix y en el siglo xx, emergieron nuevamente las refutaciones, la hostilidad y el oscurecimiento de las nociones que tuvieran relación con la facultad espiritual de la voluntad.

Objeciones, obstáculos y perplejidades en torno a la voluntad

Entre las que Arendt llama “consideraciones preliminares” que tienen el propósito de “facilitar la aproximación a las complejidades del yo volente”, son relevantes las tres objeciones a la voluntad formuladas por la filosofía posmedieval.

La primera de ellas consiste en la incredulidad respecto de la existencia misma de la facultad, la sospecha de que solo se trata de una mera ilusión o una especie de engaño inherente a la estructura de la conciencia humana. Hobbes y Spinoza son sus principales exponentes.

La segunda objeción se relaciona con el nexo inevitable de la voluntad con la libertad, puesto que, como afirma Agustín de Hipona, la noción de una voluntad que no sea libre es una contradicción en los propios términos. En este caso, la dificultad estriba en que, al considerar que la piedra de toque de un acto libre es que los seres humanos saben que podrían haber dejado sin hacer lo que realmente hicieron, la voluntad parece caracterizarse por una libertad infinitamente mayor que la del pensamiento, y al presentarse de un modo tan eminente como aquello que hace al hombre semejante a Dios emerge el problema de la reconciliación entre la omnipotencia y la omnisciencia divinas y la libertad humana, y de un modo más general el apremio de explicar cómo coexisten y se relacionan la necesidad y la libertad.

La tercera objeción está focalizada en la mediocre jerarquía ontológica en la que algunos pensadores posicionan a los asuntos humanos por constituir un recinto que está completamente inmerso en la *maldición de la contingencia*. Tanto en la antigüedad como en la etapa de la filosofía cristiana existieron modos de escapar de esta menguada condición mediante la elevación y apartamiento del pensamiento hacia el reino de lo necesario y eterno, o la *vita contemplativa* que posibilitaba participar de una visión en la que todo lo que en este mundo parecía contingente y sin sentido adquiere su verdadero significado y se torna cristalino.⁶

Pero el proceso de descristianización del mundo moderno y la entronización de la idea de Progreso debilitaron los intentos de huida del pensamiento y hundieron todo lo humano en una forma de contingencia más despiadada y radical que en todas las épocas anteriores. Así las cosas, la situación existencial de los hombres en la última etapa de la edad moderna se caracterizó por la confusión ocasionada por la imprevisibilidad de las decisiones personales cuya fuente era una voluntad libre que no estaba guiada por la razón ni por el deseo. Y ante esta nueva versión del problema de la voluntad libre, Hegel propone su filosofía de la historia, según la cual una razón y un significado conducen la voluntad de los hombres y todos sus actos

contingentes, hacia un fin último que estos nunca habían pretendido. Para Arendt, la proposición de una filosofía en la que lo contingente queda subsumido y purificado en lo necesario es una pseudosolución al problema de la *maldición de la contingencia*.

Las tres objeciones analizadas están dirigidas prioritariamente a la voluntad como órgano del futuro con poder de iniciar algo nuevo, no a la libertad de elegir entre dos o más objetos o alternativas de comportamiento (libre albedrío). Es decir que las dificultades y reparos están centrados en el poder de la voluntad de comenzar algo realmente nuevo, de realizar actos que no pueden ser explicados como actualización de potencialidades ya existentes, como mera ejecución de lo preestablecido, como inevitable consecuencia de los antecedentes preexistentes, o como algo que estaba potencialmente contenido en lo precedente. En este sentido, el poder de iniciar algo nuevo como rasgo distintivo de la voluntad es lo que causa perplejidad y resulta desconcertante. En línea con las ideas de Bergson, Arendt afirma que la filosofía encontró muy diversas formas de asimilar la voluntad, el órgano de la libertad y el futuro al antiguo orden de las cosas, y que Bergson está en lo cierto cuando afirma que “la mayoría de los filósofos [...] no consiguen [...] representarse la novedad radical y la imprevisibilidad”.⁷

Uno de los modos de licuar la novedad impredecible que la voluntad libre puede introducir en la realidad es su asimilación con el libre albedrío que se limita a elegir entre dos o más opciones dadas y realizar una de ellas. Por otra parte, a este reduccionismo de la novedad radical de la voluntad libre se suma la dificultad de la altísima frecuencia con la que los comportamientos humanos se pliegan a las costumbres imperantes en la sociedad, de tal modo que, solo excepcionalmente los sujetos actúan libremente y rara vez desean ejercer su poder de iniciar algo impredeciblemente nuevo. La cultura de masas, a la que Arendt se refiere en varios de sus textos, crea un contexto de sutil y encubierta hostilidad para el reconocimiento y la valoración de la novedad como característica fundamental de la voluntad libre, mediante la gestación de una atmósfera en la que los seres humanos presumen que actúan libremente y deciden con criterios autónomos cuando en realidad aceptan de manera sumisa los modos de vida y de juicio de la cultura dominante.

Otro de los obstáculos con el que una estimación justa de la facultad de la voluntad debe lidiar es el *fatalismo*, que surge como una respuesta tranquilizadora a la incertidumbre que genera la tensión al futuro que le es inherente a la voluntad. El futuro es una región en la que no existen las certezas, por lo que la actividad de la voluntad como órgano del futuro coloca a los seres humanos en una incómoda situación que pretende superar mediante la afirmación de que *todo lo que es o será tenía que ser*, que caracteriza la posición fatalista, que según Arendt goza de una asombrosa aceptación popular debido a que “ninguna otra teoría puede calmar de modo tan eficaz cualquier deseo de actuar, cualquier impulso de elaborar un proyecto, en pocas palabras, cualquier forma del yo-quiero”.⁸

La experiencia del yo volente no fue apreciada ni enaltecida por los filósofos —salvo excepciones—, debido a que “ninguna volición se realiza jamás por sí misma y nunca encuentra su cumplimiento en el acto. [...] mira más allá, hacia su propio fin, cuando el querer-algo se habrá transformado en hacer-algo”.⁹ El proyecto de la voluntad presupone un yo-puedo que bajo ningún concepto está garantizado, de allí que la tonalidad dominante del yo volente sea la impaciencia, el desasosiego y la preocupación. Las excepciones a esta valoración predominantemente depreciada de la voluntad en la historia del pensamiento filosófico y teológico fueron Agustín de Hipona, Duns Escoto y Nietzsche porque entendieron a esta facultad de los proyectos como un tipo de poder capaz de alcanzar el deleite del yo volente que quiere y puede.

La valoración arendtiana de la capacidad humana de iniciar algo nuevo

El antagonismo entre el yo pensante y la voluntad por el modo con que cada una de estas actividades espirituales hace presente lo que está ausente, con que afectan los estados psíquicos de los seres humanos, y los humores o tonalidades que como predisposiciones dominantes y contrapuestas caracterizan a cada una

de ellas (la serenidad al pensamiento y la tensión a la voluntad) fue descripto y asumido por Hegel. En su filosofía de la historia, este filósofo intenta apaciguar el conflicto y reconciliar las especulaciones sobre el tiempo pertenecientes a la primacía del futuro sobre el pasado que caracteriza la perspectiva de la voluntad con el pensamiento y su perspectiva de un presente duradero. En opinión de Arendt, el intento de Hegel concluye en fracaso porque el propio sistema colisiona con esta preeminencia que su autor confiere al futuro.

En la estela de las argumentaciones de Koyré, afirma Arendt que el pensamiento filosófico hegeliano "... solo podría tener pretensiones de verdad objetiva a condición de que la historia hubiera llegado de hecho a su final, que la humanidad ya no tuviera futuro, que ya no ocurriera nada que pudiese aportar algo nuevo".¹⁰

Por otra parte, como se ha afirmado anteriormente, el descubrimiento de la voluntad como fuente de la acción exige la idea de un tiempo rectilíneo, a la que Hegel propone reconciliar con el concepto cíclico del tiempo en un movimiento espiralado de una entidad que existe antes y por encima de los individuos de la especie a la que llama *Espíritu del mundo* que "gobierna la pluralidad de las voluntades humanas y las dirige hacia una 'significación' nacida de la necesidad de la razón, esto es, psicológicamente, del deseo de vivir en un mundo que es tal como *debiera ser*". Este intento de solución al problema de la voluntad y a su reconciliación con el pensamiento puro es, en opinión de Arendt, muy ingenioso pero infructuoso porque se realiza a expensas de ambas facultades del espíritu.

La posición crítica adoptada por Arendt respecto de la filosofía hegeliana acerca de la voluntad tiene directa relación con su comprensión de la responsabilidad y la libertad, puesto que si existiera este Espíritu del mundo y rigiera las conductas humanas haciendo que las acciones de los individuos concuerden con la necesidad de la razón y el deber ser —todo ello sin que sus ejecutores tengan conciencia de que están siendo gobernados por una entidad espiritual abstracta—, la libertad humana de comenzar algo nuevo e impredecible quedaría completamente abolida y, en consecuencia, no tendría ningún sentido la exigencia de responder por las acciones y sus consecuencias. Aunque la solución hegeliana al problema de la voluntad sea una construcción especulativa muy ingeniosa, es solo una hipótesis que choca con el hecho incontestable de que cada ser humano tiene la experiencia real de que cada una de sus acciones podrían no haberse realizado, que podría haber realizado otras acciones en su lugar, o haberlas realizado de otro modo. Para Arendt, si no se reconoce la radical contingencia de las acciones humanas, inexorablemente se concluye en la negación de la responsabilidad.¹¹

La crítica arendtiana a las ideologías de dominación de los totalitarismos está estrechamente relacionada con esta teoría de sustitución y absorción de la capacidad de acción de los seres humanos por su coincidencia en la pretensión de explicar los acontecimientos de la historia bajo el supuesto de que los sistemas lógicos o las estructuras de "orden superior" contienen todas las respuestas y categorías que causan los sucesos del pasado, del presente y del futuro y que, por ende, no soportan lo imprevisto ni lo imprevisible que proceden de la posibilidad que tiene cada ser humano y cada nueva generación de iniciar algo nuevo.¹²

VOLUNTAD Y RESPONSABILIDAD

Historia de la voluntad

Al finalizar la segunda parte de *La vida del espíritu* y tras su análisis del pensamiento de los principales filósofos que a lo largo de la historia se ocuparon de la facultad de la voluntad, Arendt formula conclusiones que permiten focalizar la atención en el nexo entre esta facultad del espíritu y la responsabilidad.

En su historia de la voluntad —a la que califica como esquemática y fragmentaria—, se puede observar que Arendt selecciona algunos pensadores, formula valoraciones críticas y construye gradualmente sus propias posiciones a partir de la adopción de criterios de juicio que no da por sentados, sino que justifica argumentativamente en su recorrido analítico. Ellos son el reconocimiento de la voluntad como facultad

espiritual distinta del pensamiento, la primacía de la voluntad sobre el intelecto, la distinción entre voluntad como facultad de comenzar y el libre albedrío como capacidad de optar entre diferentes medios para alcanzar el fin, la voluntad como principio de individuación y como creadora de la persona susceptible de ser considerada responsable, la voluntad como fuente de la acción, la voluntad como órgano del futuro, el reconocimiento del carácter controvertido y paradójico de la voluntad, los conflictos de la voluntad consigo misma y del yo volente con el yo pensante y los caminos de su resolución.

Estos criterios de juicio afloran en los argumentos que expone la autora para justificar la omisión de algunos pensadores o las consideraciones acotadas de otros. En primer lugar, Arendt afirma que el pensamiento de Kant no le resulta provechoso para pensar el problema de la voluntad. En una carta a Heidegger de 1974 escribe al respecto: "... 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".¹³ Y la razón que expone para justificar este abandono es su convicción de que la voluntad kantiana "... no es una capacidad mental especial distinta del pensamiento, sino razón práctica" [...] es la delegada de la razón, es su órgano ejecutivo en todos los asuntos de la conducta".¹⁴ Se trata, entonces, de una facultad que se encuentra siempre subordinada a la razón, que queda reducida a ser la delegada de su mandato, y que en última instancia, no es más que mera razón enmascarada. Según esta interpretación, en el pensamiento kantiano la pura espontaneidad no es una característica de la voluntad, sino que solo existe en el pensamiento.

La omisión de los filósofos del idealismo alemán del itinerario histórico sobre la voluntad es también ocasión de verificación de los criterios mencionados. En este caso, Arendt toma distancia de las construcciones especulativas que postulan la existencia de un "pseudorreino de espíritus desencarnados" que opera a espaldas de los hombres, y por encima de ellos, conduciéndolos hacia el cumplimiento del proyecto de humanidad inmanente en el curso de la historia como progreso indefinido.

En el idealismo, el sujeto de la acción en la historia es la humanidad y no los hombres de carne y hueso, cuyo espíritu es subsumido en el Espíritu universal, y donde el mundo de las apariencias y del acontecer contingente son manifestaciones del despliegue de lo necesario. Es esta una concepción que se ubica en las antípodas de la idea de la voluntad como fuente de la acción, pues, aunque la cuestión de la agencia de la acción mantenga su problematicidad y complejidad a lo largo de la obra Hannah Arendt —y para algunos hasta posea un carácter aporético— siempre ha sido clara y firme en su oposición a toda forma de absorción de lo particular en lo universal y a la negación de la responsabilidad humana inseparablemente hermanada con la libertad.

La idea de que "toda la sucesión de hombres en el curso de la historia debe considerarse como un mismo hombre que pervive eternamente" no es, para Arendt, una realidad, sino un pensamiento "personificado" que fue adoptando diversos rostros —el "Progreso como proyecto de la Humanidad", la "mano invisible" de Adam Smith, el "ardid de la naturaleza" de Kant, la "astucia de la razón" de Hegel, el "materialismo dialéctico" de Marx, o la "Divina Providencia" de la teología cristiana— coincidentes en asignar a los seres humanos el rol de brazos ejecutores inconscientes de un designio o una fuerza superior que los rige y dirige; figuras que en otro pasaje de *La vida del Espíritu* describe como "... fuerzas todas ellas que guían de forma invisible los vaivenes de los asuntos humanos hacia un fin predeterminado...".¹⁵

Valoración de los pensamientos de Nietzsche y de Heidegger acerca de la voluntad

En cuanto al análisis del pensamiento de Nietzsche sobre la voluntad, son reveladoras las valoraciones que realiza Arendt en orden al esclarecimiento de su propio concepto de esta facultad. En una suerte de síntesis de las afirmaciones descriptivas de Nietzsche acerca de la voluntad, interpreta que el concepto de que esta facultad no puede querer hacia atrás es la versión nietzscheana del yo-quiero-y-no-puedo y que, esta impotencia de la voluntad deriva en su rechazo liberador y en la recuperación de la idea del eterno retorno.

El rechazo de lo volitivo libera al hombre de una responsabilidad que sería insoportable si nada de lo hecho pudiera deshacerse. En cualquier caso, probablemente la colisión de la Voluntad con el pasado hizo que Nietzsche experimentara con el eterno retorno.¹⁶

Subraya también que es inherente a la voluntad el ordenar algo y que el mismo yo volente que manda es quien obedece o resiste la orden. Junto a esta dualidad de la voluntad se da en el yo que manda un sentimiento de superioridad sobre el que obedece, que se materializa al imponer su poder sobre las resistencias y obstáculos. Generar poder es inherente a todo acto volitivo y, sin embargo, el sentimiento de fortaleza y superioridad entra en contradicción con la impotencia fáctica de la voluntad de no poder querer hacia atrás.

Por otra parte, la voluntad se caracteriza por su capacidad de superación que es posible gracias a la sobreabundancia y excedencia que le son inherentes. Pero esta capacidad de trascender y superarse a sí mismo, que es el rasgo distintivo del llamado “superhombre” y que lo impulsa a subvertir los valores del mundo, es solo un ejercicio mental porque los hombres deben aprender a vencer este ímpetu de cambio para transformarlo en una voluntad de “querer que suceda lo que de cualquier modo sucede” al modo de Epícteto.

Para Nietzsche, la construcción de un mundo que tenga sentido para el hombre requiere, paradójicamente, de la fuerza de voluntad para prescindir del sentido de las cosas, puesto que el desatino, la falta de propósito, la libertad de culpa y de responsabilidad son los rasgos del “eterno retorno” y del “inocente” devenir de lo real. Estos conceptos no resultan de especulaciones mentales, sino que derivan del hecho de que a los hombres nadie les ha preguntado si deseaban venir al mundo, de modo que queda eliminada la intención y el propósito de alguien a quien hacer responsable de la existencia humana y con ello también queda suprimida la misma causalidad y la estructura rectilínea del tiempo.

Para Arendt, la última palabra de Nietzsche acerca de la presente cuestión es un *repudio* de la voluntad y del yo volente. Esta figura del repudio se hace patente en la descripción del superhombre como quien ha vencido las falacias de creer que en la realidad hay causa y efecto, intención y metas, quien es suficientemente fuerte para resistir los dictados de la voluntad, para redimirla de todos sus vaivenes y, finalmente, para someterla a la aceptación sumisa del eterno retorno de lo que fue, es y será.

Confrontada la posición de Nietzsche de repudio de la voluntad y de bendición sumisa del eterno retorno con los criterios de juicio presentados al inicio de este apartado, se observa que Arendt no la asume como propia, aunque rescate el valor de algunos de sus componentes. Tampoco será la postura de Heidegger sobre la voluntad la que armonice con los mencionados criterios, en este caso, porque a la inherente destructividad de esta facultad que se expresa en el afán de someter el mundo entero a su dominio y gobierno, propone como alternativa “... ‘dejar ser’ y dejar ser en tanto actividad es un pensar que obedece a la llamada del Ser. El humor que impregna el dejar ser del pensamiento es el opuesto a la propositividad en el querer...”.¹⁷ A propósito del significado de la expresión “dejar ser”, afirma Prior Olmos:

La última palabra de Heidegger sobre la voluntad sería precisamente subrayar esta característica destructiva de la voluntad, “destructividad” que tiene su expresión en la obsesión de la voluntad por el futuro, el cual fuerza a los hombres al *olvido*, y destructividad que guarda relación en último término con todo lo que es.

La alternativa a semejante dominación es “dejarlo estar”, y dejarlo estar en tanto que actividad es pensar que obedece a la llamada del Ser, *Gelassenheit* es el modo que impregna el dejarlo estar del pensamiento, lo opuesto de la carga de propósito en la volición, calma que “nos prepara” para un “pensar que no es una volición”.¹⁸

En esta alternativa propuesta por Heidegger, el espíritu del hombre está sujeto a la *Historia* del ser conforme a la cual el yo pensante ha de *vencer a la voluntad* y actualizar el dejar ser. Las figuras del “sí mismo auténtico” y del “pensador”, distintivas de diferentes momentos del itinerario heideggeriano, se caracterizan por apartarse gradualmente del querer para pasar al dejar ser.¹⁹ En último término, la tensión entre pensamiento y voluntad que se presenta a lo largo de la historia se resuelve en el paso de la voluntad de poder como voluntad de querer hacia la serenidad del dejar ser (*Gelassenheit*) y el paradójico *querer no*

querer, un paso que es congruente con la idea expresada en la *Carta sobre el humanismo* de que pensar es el único hacer auténtico del hombre.²⁰

La voluntad, principio de individuación

El último apartado de las conclusiones de *La vida del espíritu* sobre la voluntad titulado “El abismo de la libertad y el *novus ordo seclorum*” es uno de los textos en que se puede verificar de manera explícita el cambio de énfasis del pensamiento arendtiano respecto del problema de la responsabilidad que se produjo a partir del juicio a Eichmann en Jerusalén y las agitadas controversias que suscitó su publicación.

En efecto, en esta suerte de síntesis del capítulo, asevera que la reflexividad de la voluntad afirma y garantiza el sí mismo, mientras que el pensamiento lo descuida al retirarse del mundo de las apariencias. Y no solo confirma el sí mismo, sino que lo configura como un yo perdurable que gobierna sus acciones, es fundante del carácter que no le es dado al nacer, y da identidad a la persona:

... la voluntad lo modela en un “yo duradero” que dirige todos los actos particulares de volición; crea el *carácter* del sí mismo y por ello ha sido interpretada a veces como *principium individuationis*, la fuente de la identidad específica de la persona.²¹

Esta contundente proposición sobre la individuación originada por la voluntad, formulada al final del estudio y del recorrido histórico-analítico de la segunda facultad del espíritu, puede ser considerada como una confirmación del fundamental enunciado del “*Poscriptum*” de la primera parte de *La vida del espíritu* citado al comienzo del presente apartado, en el que antes de comenzar su indagación sobre la voluntad, Arendt ya la presentaba como la facultad por la que los hombres deciden quiénes van a ser, que crea la persona susceptible de alabanza o reprobación y que puede ser considerada responsable de sus actos, de su ser y de su carácter.²² La afirmación de la existencia de un yo duradero que dirige todas las acciones libres, de un sí mismo que posee un carácter y de una persona con identidad constituyen factores indispensables para arribar a una resolución del complejo problema de la agencia de la acción humana y de su consecuente e intransferible responsabilidad, sin embargo, sin menoscabar el valor de esta individuación originada por la voluntad, Arendt sostiene que ella da lugar a *nuevos y serios* problemas relativos a la idea de libertad.

La enunciación de estos problemas se inicia con la espantosa idea de la libertad solipsista que deriva de la tendencia siempre presente en el individuo de afirmarse a sí mismo como distinto del indefinido “ellos” y de los otros individuos, y que consiste en un aislamiento respecto de todos los demás originado en la voluntad libre y respecto del cual cada uno es intransferiblemente responsable. A esta dificultad, le siguen las consecuencias de preferir la incertidumbre de la contingencia a la seguridad de la necesidad, dado que el ejercicio de la libertad supone optar por el riesgo del desamparo que siempre es posible al empeñar la existencia en un hipotético deber ser, en lugar de la confianza que otorga la convicción de que todo es como debería ser.

Y otro de los *serios* problemas derivados de la reflexividad de la voluntad es el de la autorreferencialidad, que no afecta al intelecto por estar orientado hacia su objeto intencional a pesar de las tensiones que atraviesan la actividad del pensamiento por su apartamiento del mundo de las apariencias y que fueron descriptos con anterioridad y que, sin embargo, puede trastocar la orientación inherente de la voluntad hacia objetos particulares y concretos de la realidad en un estar referida solo a sí misma, y por ende, tergiversar su capacidad de autodeterminación y de actuación espontánea en ilusoria autosuficiencia.

Conforme al estilo y el método de pensamiento de toda su obra, Arendt no busca eludir ni licuar los problemas y las oposiciones polares que presentan la voluntad y la libertad, sino que los indaga hasta sus raíces en procura de comprender lo que puede emerger de sus paradojas y contradicciones.²³ Este propósito se hace patente en su análisis de los prejuicios de algunos destacados científicos en contra de la libertad y de sus coincidencias con las especulaciones materialistas y con la metafísica idealista, cuyos denominadores comunes son, por una parte, el presupuesto de la idea de progreso y de su inseparable e indemostrable acompañante

que es la entidad denominada humanidad; y por otra, la supresión de la idea del propio yo con capacidad de iniciativa independiente y autónoma. Los autores de estas falacias tan difundidas aconsejan por todas partes que los seres humanos abjuren del “mito” de la libertad. He aquí las razones de esta proposición:

Los pensadores profesionales, filósofos o científicos, no están “satisfechos con la libertad” y su ineluctable aleatoriedad; se muestran poco dispuestos a pagar el precio de la contingencia a cambio del cuestionable don de la espontaneidad, de la capacidad de hacer lo que también podríamos haber dejado sin hacer.²⁴

Para Arendt, es inaceptable la creencia de que las penurias de la aleatoriedad y de la contingencia que siempre acompañan a la libertad y la espontaneidad resultan demasiado costosas para canjearlas por la pobre y dudosa prerrogativa que estas pueden portar consigo, porque está sustentada en especulaciones e ilusiones sobre el deber ser de la condición humana y del mundo y no en la realidad tal como es. Por ello, tras constatar la insatisfacción de los mentores de estas falacias con la libertad humana, ve la necesidad de apartarse de ellos y focalizar su atención en los hombres de acción conjeturando que, puesto que su actividad consiste en cambiar el mundo, deberían estimar la libertad como un valor que es preciso salvaguardar.

Y de la mano de estos hombres, la reflexión pasa de la libertad filosófica —que interesa solo a los individuos solitarios que viven apartados de la comunidad política— a la libertad política que concierne a los individuos que se convierten en ciudadanos y ven constreñido el espacio de acción de su libre voluntad por las leyes creadas por los hombres para preservar la comunidad política. Arendt recurre al *Espíritu de las leyes* de Montesquieu para precisar que la libertad política consiste en el “poder hacer lo que se debe querer y en no estar obligado a hacer lo que no se debe querer”,²⁵ siendo así una cualidad de yo-puedo y no del yo-quiero que cualifica a la libertad filosófica. Pero es preciso advertir que solo en la esfera de la pluralidad humana es posible la libertad política cuyos portadores son los ciudadanos integrados a comunidades en las que establecen relaciones mediante sus acciones y palabras, que a su vez están reguladas por leyes, costumbres y hábitos. En esta esfera de la pluralidad humana, el poder y la libertad son casi sinónimos y ello implica que la libertad política es siempre una libertad limitada.

De la observancia de los hombres de acción, entonces, cabe esperar una adecuada aproximación a la comprensión de la libertad humana. Estos hombres que en todas las épocas se caracterizaron por querer cambiar el mundo, por postular un nuevo orden del tiempo (*novus ordo seclorum*), por intentar el comienzo de algo sin precedentes, se enfrentaron al *abismo de la libertad*, porque el elemento de la arbitrariedad es inherente a un comienzo de esta índole. Recurrieron entonces a la ayuda de las leyendas de fundación de los pueblos judíos y romanos, el Pentateuco y la Eneida respectivamente. En ambos casos, existe un hiato abismal entre una primera etapa de *liberación* del estado de opresión inicial y una segunda de constitución de la *libertad* porque la consecución de la liberación quiebra la cadena causal —el *continuum* normal del tiempo— y deja sin ningún sostén a quienes tienen la misión de construir la libertad, de comenzar un nuevo orden de los tiempos. Así describe Arendt las perplejidades inherentes a cada nuevo comienzo que los hombres de acción están llamados a resolver:

Eran plenamente conscientes de la desconcertante espontaneidad del acto libre. Se daban cuenta de que un acto solo puede ser denominado “libre” si no es afectado ni causado por nada que lo preceda, y por tanto, en la medida en que de inmediato se convierte en una causa de lo que sigue, exige una justificación que, para ser satisfactoria, deberá mostrar el acto como la continuación de una serie precedente, esto es, deberá renegar de la experiencia misma de la libertad y de la novedad.²⁶

Con excepción de los judíos y los cristianos, que resuelven la perplejidad mediante la creencia en un Dios-Creador que crea el tiempo junto con el universo y permanece fuera del tiempo como “Aquel que es”, la fundación de Roma fue el ejemplo paradigmático que los hombres de acción secularizados siguieron para superar las perplejidades, porque esta fundación no fue un comienzo absoluto, sino el resurgimiento de Troya, es decir, el retorno, el renacimiento o el restablecimiento de algo precedente.

Y de este modo, para Arendt, resulta inquietante que quienes pretendían crear un nuevo orden de los tiempos y buscaban el paradigma de una nueva forma de gobierno lo hallaran en un lejano pasado. Se le presenta también como algo sorprendente el hecho de que en la época en que el progreso se convirtió en el concepto dominante para explicar el movimiento de la Historia, las utopías no estuvieran situadas en el futuro, sino en el restablecimiento de un antiguo estadio original, y se entendiera lo nuevo como una reafirmación mejorada de lo viejo, reviviendo así a una nueva versión del concepto cíclico del tiempo. Al final del recorrido en el que esperaba encontrar en los hombres de acción una comprensión de la libertad que pudiera dar cuenta de las perplejidades causadas por la reflexividad de las actividades del espíritu, especialmente por el repliegue del yo volente sobre sí mismo, Arendt muestra su decepción a través de la expresión “esperábamos más de lo que hemos alcanzado”.²⁷

CONSIDERACIONES FINALES

Sin embargo, su última palabra acerca del abismo de la libertad y de la pura espontaneidad no es la frustración del resultado insatisfactorio de sus pesquisas, sino la indicación de la idea agustiniana de natalidad como la única alternativa que permite asumir las perplejidades inherentes a la voluntad libre y a la misma condición humana tal como es, a partir del reconocimiento de que la capacidad de comenzar es un hecho que tiene su origen en el nacimiento de nuevos seres humanos. Constatar que los párrafos finales de *Los orígenes del totalitarismo* y de *La vida del espíritu* se refieran al concepto de natalidad es un indicador relevante de la mirada preeminente de Arendt acerca de la condición humana y de las expectativas de su existencia en el mundo, sobre todo si se tiene en cuenta que en el primero de estos textos su investigación sobre los acontecimientos de los totalitarismos del siglo xx culmina con consideraciones relativas al nacimiento de los seres humanos como capacidad de comenzar, y en el segundo, que las últimas palabras escritas antes de su muerte estén relacionadas con la natalidad.

Con todo, en el cierre del estudio sobre la voluntad, Arendt relaciona el concepto de natalidad con la libertad y la responsabilidad de un modo que permite observar con claridad que las perplejidades relacionadas con estos asuntos no han quedado canceladas y menos aún resueltas, sino que han devenido más intensas. Así dice la conocida frase:

Soy plenamente consciente de que este razonamiento, incluso en la versión agustiniana, es hasta cierto punto opaco y que parece no decirnos más que *estamos condenados* a ser libres por el hecho de haber nacido, sin importar si nos gusta la libertad o si abominamos de su arbitrariedad, si nos “complace” o si preferimos escapar a su espantosa responsabilidad adoptando alguna suerte de fatalismo.²⁸

Según estas palabras, la libertad no es un privilegio ontológico ni un don, sino la consecuencia no elegida derivada del hecho del nacimiento, que tampoco se elige, pues a ningún ser humano se le pregunta si quiere venir al mundo ni si desea ser libre, sino que está compelido a existir y a asumir la libertad que es inseparable de la arbitrariedad y también acarrea inexorablemente la responsabilidad, que aquí es calificada como *espantosa*.

El sentido de esta expresión radica en el carácter paradójico de la responsabilidad, que deriva del hecho de que los seres humanos no son los autores de sus acciones, que no pueden predecir ni controlar lo que suceda a partir de ellas y que, pese a ello, son los únicos responsables de que se lleven a cabo o que no sean realizadas, ya que lo que cada hombre hace podría haberlo dejado sin hacer. La indeseable calificación no tiene un significado derogativo o abolicionista de la responsabilidad, sino que indica, una vez más, que a ella le es inherente la asunción de lo que es impredecible e incognoscible en sus móviles, de lo que desborda al dominio su agente y tiene lugar en la pura contingencia. Acerca del significado de la expresión aludida y del carácter ineliminable de la responsabilidad escribe Fuentes Ubilla:

Lo que hace espantosa entonces a la responsabilidad de esa libertad es el saberse incapaz de dar cuenta de esa potencia de la libertad que queda expresada en la irreversibilidad de la acción, y en la espontaneidad pura desde la que se engendra; en

la incapacidad de su agente de fundarla como fundaría la causa al efecto, en la imposibilidad de dominarla como harían una consciencia capaz de hacer cumplir sus dictados, y finalmente en la posibilidad de predecirla, como haría una voluntad, probablemente en este caso eterna. Nada de eso existe tras la acción, ni causalidad ni deliberación o decisión auténticas. Solo está el dato que la acción es “mía”, intransferible, que tiene su principio desde mí. Y particularmente que me determina y me acaece, que la padezco, y que me padezco en ella.²⁹

Por otra parte, tanto la posibilidad de escapar a la responsabilidad como la adopción del fatalismo, mencionadas al final de la cita en cuestión, son opciones desechadas y fuertemente criticadas en la obra de Arendt por sus aciagas consecuencias para los seres humanos, como se ha demostrado a lo largo de este trabajo. Del mismo modo que la contingencia, la responsabilidad es otro precio que los hombres tienen que pagar por el don de la libertad y, por ende, ambas constituyen exigencias no queridas, costosas e ineliminables, pero a las que vale la pena reconocer y asumir porque sin ellas la libertad es expulsada de la existencia.

A modo de cierre, parece oportuno recuperar las dos figuras de la historia del pensamiento a las que Arendt valora por sobre las demás y en las que encuentra su mayor sintonía y estima.

En primer lugar, el escocés Duns Escoto, no solo porque ser el único de todos los filósofos y teólogos examinados que “estaba dispuesto a pagar el precio de la contingencia por el don de la libertad”,³⁰ sino porque solo en su pensamiento se pueden verificar la plena asunción de los criterios de juicio con los que Arendt realiza los análisis y valoraciones a lo largo de su historia de la voluntad descriptos en el inicio del presente apartado: el reconocimiento de la voluntad como facultad espiritual distinta del pensamiento, la primacía de la voluntad sobre el intelecto, la distinción entre voluntad como facultad de comenzar y el libre albedrío como capacidad de optar entre diferentes medios para alcanzar el fin, la voluntad como principio de individuación y como creadora de la persona susceptible de ser considerada responsable, la voluntad como fuente de la acción, la voluntad como órgano del futuro, el reconocimiento del carácter controvertido y paradójico de la voluntad, los conflictos de la voluntad consigo misma y del yo volente con el yo pensante y los caminos de su resolución.

Y, en segundo lugar, Agustín de Hipona, por ser el filósofo romano con quien Arendt coincide en puntos decisivos y definitorios como son la transformación de la voluntad en amor y, especialmente, el concepto de natalidad como única alternativa de asunción expectante de las perplejidades y fragilidades de la condición humana.

REFERENCIAS

- Hannah Arendt, *La vida del espíritu* (Buenos Aires: Paidós, 2002), 234.
 Hannah Arendt, *La vida del espíritu* (Buenos Aires: Paidós, 2002), 239.
 Cf. Hannah Arendt, “¿Qué es la libertad?”. En *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política* (Barcelona: Península, 1996).
 Arendt, *La vida del espíritu*, 246.
 Arendt, *La vida del espíritu*, 253.
 Cf. Simona Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis* (Madrid: Cátedra, 1996).
 Arendt, *La vida del espíritu*, 266.
 Arendt, *La vida del espíritu*, 270.
 Arendt, *La vida del espíritu*, 271.
 Arendt, *La vida del espíritu*, 266.
 Cf. Ángel Prior Olmos, *Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2009), 60-64.
 Cf. Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* (Madrid: Taurus, 1999), 555-556.
 Hannah Arendt y Martín Heidegger, *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados* (Barcelona: Herder, 2000), 230-231.
 Arendt, *La vida del espíritu*, 381.

Arendt, *La vida del espíritu*, 386.

Arendt, *La vida del espíritu*, 386.

Arendt, *La vida del espíritu*, 411-412.

Prior Olmos, *Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt*, 77.

Cf. Arendt, *La vida del espíritu*, 420-422.

Al respecto, Prior Olmos, siguiendo la hermenéutica de J. Taminiaux, sostiene que Arendt aprueba la coincidencia de pensamiento y agradecimiento, pero no la fusión de actuación y pensamiento (cf. Prior Olmos, *Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt*, 80).

Arendt, *La vida del espíritu*, 429.

Arendt, *La vida del espíritu*, 234.

Cf. Hannah Arendt, *El concepto del amor en San Agustín* (Madrid: Encuentro, 2001), 20.

Arendt, *La vida del espíritu*, 432.

Arendt, *La vida del espíritu*, 433.

Arendt, *La vida del espíritu*, 444.

Arendt, *La vida del espíritu*, 449.

Arendt, *La vida del espíritu*, 450-451.

Juan José Fuentes Ubilla, "Paradojas de la responsabilidad en Arendt", en Congreso Internacional "La filosofía de Agnes Heller y su diálogo con Hannah Arendt" (Universidad de Murcia, 2009).

Arendt, *La vida del espíritu*, 429.

ENLACE ALTERNATIVO

<https://publicaciones.uap.edu.ar/index.php/revistaenfoques/article/view/1014> (pdf)