

De la voluntad al espacio público: articulaciones husserlianas de un tema arendtiano

Víctor Casallo

Sumilla: La fenomenología de la voluntad de H. Arendt en *La vida del espíritu* delinea sus caracteres esenciales y la limitación de la reflexión filosófica al escindir la libertad política de la libertad filosófica, cuestionando su sentido y posibilidad. Argumentaremos que las reflexiones arendtianas sobre la configuración temporal de la conciencia volente pueden articularse con la fenomenología trascendental husserliana de los actos libres que configuran al yo personal y su mundo (intersubjetivo) correlativo. Esta articulación fortalece y enriquece la denuncia arendtiana del dominio injustificado del modelo del pensar sobre las otras facultades del espíritu, a través de la afirmación husserliana de la orientación práctica de la razón teórica. Desde esta perspectiva, que integra los momentos activos y pasivos en la conciencia temporal originaria y la espontaneidad egológica, la agencia constituye y es posibilitada por un espacio público orientado en su descentramiento por el telos infinito de una comunidad crecientemente inclusiva.

En *La vida del espíritu*, Arendt comienza delineando una fenomenología de la facultad del pensar que aclara su relación con el mundo de apariencias y despeja las falacias metafísicas que han distorsionado esa relación. Esas distorsiones se extienden también a las otras facultades del espíritu. El reposo melancólico del pensar en el *nunc stans* de sus objetos des-sensibilizados contrasta con la orientación de la voluntad al mundo enfocado en aquello singular que no le es actualmente disponible y que, por tanto, yace en el futuro, es decir, se da en forma de proyecto¹. La tranquilidad del pensar contrasta con la inquietud, atención y cuidado como tonalidad anímica de la voluntad². Esa inquietud, afirma Arendt, resulta insoportable para los pensadores profesionales que han buscado subsumir la libertad del querer en la necesidad de alguna forma de razón especulativa o negarla absolutamente.

Al querer algo, la voluntad individualiza al agente por la mediación del mundo de apariencias. No se autoproduce, como idealiza la modernidad, sino que su acción libre inicia un nuevo curso en el mundo que lo inserta en el tejido de un espacio público en el que se encuentra actuando con otros y se forma como persona. La sección dedicada a la voluntad (*Willing*) en *La vida del espíritu* apunta a aclarar esta articulación, avanzando al propósito central de la obra: enderezar las distorsiones metafísicas que impiden al pensar realizarse como posible condición para

¹ Arendt, Hannah, *The Life of the Mind – Thinking* (en adelante LM-T). New York: Hartcourt, p. 14.

² LM-T, pp. 38-39

juzgar el bien y el mal en las acciones que constituyen el espacio en el que aparecemos como humanos.

Por su parte, la fenomenología de Husserl comprende su investigación trascendental sobre las condiciones de toda forma y sentido de la acción humana, desde el telos de la autorresponsabilidad absoluta³. Este ideal práctico se funda en la orientación teleológica de la razón misma que opera desde las síntesis pasivas de la conciencia más elemental hasta la complejidad del esfuerzo egológico de llevar una vida auténtica en la comunidad humana. Como en Arendt, la reflexión sobre la voluntad es central para comprender el pensar teórico y, sobre todo, su articulación con una acción responsable que vuelve al mundo social luego de examinar y hacer suya críticamente la actitud natural.

Las siguientes reflexiones siguen esa aspiración, destacando algunos puntos en los que la fenomenología trascendental puede profundizar y fortalecer los argumentos arendtianos en torno a la voluntad –especialmente, en su orientación temporal y la relación entre razón teórica y razón práctica - articulándolos con su preocupación central por la persona, la acción y su aparición en el espacio público.

§1. Voluntad, libertad y fragilidad

Arendt destaca al final de la sección sobre la voluntad en *La vida del espíritu* que la reflexión sobre la libertad filosófica (de la voluntad) ha sesgado la comprensión de la libertad política (de la acción compartida en el mundo)⁴. Esta afirmación está sostenida por una reconstrucción previa de la historia de la facultad del querer, según está presupuesta en las obras de pensadores centrales en la tradición occidental. Comienza constatando que la facultad del querer se constituyó históricamente con el “descubrimiento” cristiano de la vida interior de la conciencia⁵. Pablo y Agustín exploran dramáticamente en esa interioridad un rasgo esencial de la voluntad en la tradición occidental: su división interna. Si el pensar descubre su ser dos-en-uno en el diálogo interno sobre sus objetos, el querer se encuentra dividido a sí mismo: todo querer presupone inmediatamente un no querer. Como se puede no hacer el mal que uno quiere y hacer el mal que no se quiere, la voluntad escindida presupone el problema de (no) poder al realizarse como acción.

El problema de la libertad aparece cuando el espacio de deliberación *-proairesis-* -abierto entre los deseos y la razón, se resitúa en la interioridad personal donde el conflicto antiguo entre *phronesis* e incontinencia se reconfigura en el cristianismo como un enfrentamiento de la voluntad

³ Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, XXXX, §73.

⁴ Arendt, Hannah, *The Life of the Mind – Willing* (en adelante LM-W). New York: Hartcourt XXXX, pp. 198-199.

⁵ LM-W, p. 5.

consigo misma⁶. Ahora puedo decir con Agustín que, efectivamente, soy un problema para mí mismo: puedo referir la fragilidad de la acción -la contingencia del lograr y ahora también del poder - a la escisión de la voluntad que hace posible la libertad. El pensamiento cristiano intentó comprender cómo la gracia divina puede redimir la voluntad -sin anularla, porque entonces no se salvaría la libertad humana - pero el pensamiento moderno, juzga Arendt, encontrará insoportable esa fragilidad en el centro de la facultad cuya orientación al futuro debería sostener la noción de progreso.

Los pensadores profesionales han cuestionado la facultad del querer como la falsa experiencia de una realidad ilusoria: la ignorancia de las causas que nos mueven, las cuales confundiríamos ingenuamente con nosotros mismos. Aunque Arendt parece argumentar *ad hominem* cuando apela a cierta tendencia quietista en los filósofos que se dejan tentar por el pensar hacia la tierra firme de la necesidad⁷, alejándose de la imprevisible apertura de la libertad, su argumento es más esclarecedor cuando discute la causalidad en relación a la vida del espíritu. El escándalo de la libertad de la voluntad, aclara citando a Kant, es habérselas con “el poder de iniciar espontáneamente un serie de sucesos o estados”⁸. Ese poder, a pesar de su enigmática sustracción a las cadenas causales, no se compara, sin embargo, con la garantía divina que el pensamiento moderno aspiraba a reemplazar con un fundamento racional inexpugnable.

Pareciera que, por el contrario, la insistencia en el progreso y en la capacidad de transformación humana ponen al futuro y la voluntad en el centro de la autocomprensión moderna. Para Arendt se trata de otra forma de falacia metafísica. Al discutir la afirmación hegeliana de la voluntad en su orientación al futuro como verdad del presente, muestra cómo ese futuro es concebido como la potencialidad de un pasado que se muestra en toda su verdad al momento de completarse⁹. El pensamiento puede hacer suyo el futuro bajo ese aspecto que, finalmente, reemplaza la expectación de lo incierto por una memoria aún por realizarse, pero ya concebida especulativamente. Arendt conviene en que el pasado se nos da bajo la forma de necesidad que culmina en el presente; sin embargo, la voluntad interpretada como rememoración anticipada extrapola esta configuración con la pretensión de reconciliar en la tranquilidad del pensamiento el sentido de las acciones pasadas y futuras, que solo se hace real a través del tamiz especulativo. Esta transposición ha tomado diferentes formas en la historia - la providencia divina en el cristianismo medieval, la mano invisible en Adam Smith, la astucia de la naturaleza en Kant y las leyes de la

⁶ “Let us retain the following. First: The split within the Will is a conflict, and not a dialogue, and it is independent of the content that is willed. A bad will is no less split than a good one and viceversa”. LM-W, p. 95.

⁷ LM-W, p. 33.

⁸ LM-W, p. 20.

⁹ LM-W, p. 41.

historia en Marx - que, en términos generales reinterpretan la orientación al futuro de la voluntad en términos de una libertad que se revela como necesidad en un horizonte especulativo mayor¹⁰.

Arendt advierte sin sorpresa que la oposición a esa falacia ha llevado, en Nietzsche y Heidegger, a un rechazo análogo a la voluntad como facultad del espíritu. Al desenmascarar como voluntad de poder ese querer el futuro como un pasado anticipado en forma de la dominación del mundo y la historia, parece que toda voluntad está signada por ese poder destructor y, por tanto, solo tendría sentido “querer no querer”¹¹. Arendt señala en ambos pensadores algunas inconsistencias en el empleo de la noción de voluntad de poder que, significativamente, suprimen su carácter de exceso y profusión de vida; y los devuelve, finalmente, al experimento mental del “eterno retorno de lo mismo”. No es una consideración teórica cualquiera sino una prueba: frente a la pérdida de toda justificación del mundo de las apariencias, el espíritu libre es capaz de querer esa realidad, de ser una voluntad afirmativa sin ninguna razón externa que garantice su apuesta. La formulación temporal de la prueba -eterno retorno- explicita la añoranza del mundo presocrático de la temporalidad cíclica.

Frente a esta tentación última, Arendt confiesa no sufrir tanta nostalgia como para dar la espalda a la vida en el presente¹². En esa misma inserción temporal donde nos encontramos siempre temporalizando el mundo en forma de ser, Husserl desarrolla un análisis trascendental de la voluntad que se realiza en la acción libre orientada al futuro constituyendo un mundo personal sobre un horizonte racional de responsabilidad que no excluye la limitación, fragilidad y error. Esta contextualización permite cierta sistematización de las reflexiones arendtianas de manera que les permite discutir y articular consistentemente otros temas relevantes que hubiese podido desarrollar.

§2. Persona, acción y responsabilidad

El sentido más específico de la voluntad está, para Husserl en nuestra experiencia del *fiat* - *Es werde*, el “hágase” o, más bien, “hágolo”- que se realiza a través de la acción en su orientación al futuro¹³. Esta no se da en forma de ideal sino como lo realizable: no solo viene a ser sino que se realiza creativamente. No es un mero asentimiento sino un “hacer” que irrumpe en la red causal del mundo de apariencias, constituyendo un nuevo inicio. Como acción, no solo está signada por los condicionamientos del mundo compartido intersubjetivamente sino posibilitado por ellos. Esa irrupción no es una intencionalidad vacía dirigida al futuro sino que se realiza en cada acto presente

¹⁰ LM-W, p. 153.

¹¹ LM-W, pp. 172-187.

¹² LM-W, p. 158.

¹³ Husserliana (Hua) XXVIII, 107 (citado en Hart, James G., *The Person and the Common Life. Studies in a Husserlian Social Ethics*, Dordrecht:: Kluwer Academic Publishers, 1992, p. 86).

como articulación de sentido con el precedente que permite llenarse en el acto siguiente, avanzando creativamente hasta completarse¹⁴.

El sujeto personal aparece como tal ante los demás y ante sí mismo a través de estas acciones. Hablamos de una persona - y no solo de una unidad física o psicofísica presente en el espacio intersubjetivo - cuando esas acciones constituyen un carácter; que aperecimos en forma de un sistema de expectativas respecto a lo que el o la agente harían - o no - habitualmente frente una situación determinada. Esta cualidad de persona - *Persönlichkeit, personhood* - presupone una referencia a acciones pasadas a través de las acciones orientadas a cada momento al futuro¹⁵. Ese horizonte temporal en el que nos reconocemos y somos reconocidos hace posible preguntarse por el horizonte mayor de la propia vida y, con ello, por la orientación de esta como totalidad¹⁶. En adelante, vamos a seguir la reconstrucción de James T. Hart en su texto *The Person and the Common Life*, sobre la relación entre los conceptos de persona, toma de posición y acción egológica.

Este distanciamiento para volver sobre sí mismo es, afirma Husserl, una gracia, motivada por el cuestionamiento de los demás o por los avatares de toda existencia humana. Constituyen la reducción ética cuyo paradigma es la vida autoexaminada de Sócrates¹⁷. Vivir con sentido con vista a la totalidad no se reduce a la mera consistencia con las acciones pasadas. No solo repetimos tercamente sino que respondemos en nuestras acciones a situaciones donde el mundo - los eventos, los demás, o nosotros mismos - planteamos un cuestionamiento que moviliza el sistema de hábitos que llamamos nuestro carácter. Esa sedimentación de acciones previas no solo permite nuevas acciones sino la aparición misma del mundo delineado según relevancias motivacionales¹⁸. No configura qué nos aparece sino (1) qué se destaca frente a lo demás que queda como fondo y (2) cómo nos dejamos motivar por este mundo así delineado. Así el mundo se nos da como anticipable y, siimultáneamente, imprevisible. Arendt no podría menos que suscribir esta descripción. Podemos preguntarnos por la fidelidad a nuestro ser persona y esforzarnos en ella, pero es una búsqueda que no excluye la pregunta, la duda, el error o, como veremos, el mal. El hombre o mujer de carácter, fiel a sí mismos, responden a este desafío constante de ser persona buscando ser “más persona”: un autodescentramiento donde esforzarse por la fidelidad coincide con la búsqueda de evidencias en la experiencia, esto es, la orientación por la verdad¹⁹.

Hay acciones, que entre todas las que realizamos cotidianamente, realizan el *fiat* dirigiéndose intencionalmente a nuestro ser persona e, implícitamente, al mundo que nos aparece

¹⁴ Hart, *op. cit.*, pp. 99ss.

¹⁵ Hart, *op. cit.*, pp. 74-75.

¹⁶ Hua VI, 485ss; A V 22, 3ss (citado en Hart, *op. cit.*, p. 28)

¹⁷ Har, *op. cit.*, pp. 30-31.

¹⁸ Hart, *op. cit.*, p. 54.

¹⁹ Hua XXV, 56; Hua XXVII, 34-36 (citado en Hart, *op. cit.*, p. 67). A V 22, 3-10 (citado en Hart, *op. cit.*, p. 108).

como esa persona específica. En estas acciones emprendidas por nuestra espontaneidad egológica iniciamos propiamente algo, en lo que estamos involucrados y que nos involucra. No necesariamente tematizan al yo como persona, pero lo implican por su correlación con el mundo²⁰.

La reducción trascendental se orienta por la pregunta acerca de la vida del espíritu que constituye ese yo y ese mundo. A través de esa investigación y no solo por sus resultados, el fenomenólogo puede aclarar y ayudar a aclarar al agente, ese fin que persigue en su vida y lo que comprende. La toma de posición frente a la propia vida, que permite explicitar los valores que orientan las acciones particulares, es puesta entre paréntesis para investigar cómo es posible. Claramente esta puesta entre paréntesis de la voluntad no la desaparece sino que la tematiza y, de hecho, presupone la voluntad de investigación del fenomenólogo como guía. En su momento, la reflexión volverá al mundo experimentado en una suerte de nueva actitud natural²¹. Por ahora, la reducción suspende no solo el mundo sino que remonta el estar volcado de la conciencia a este para encontrar cómo es posible en absoluto esa correlación.

Desde esta mirada, el resonar presente de las acciones sedimentadas que mencionábamos antes, explicita una validez transtemporal de las tomas de posición pasadas implicadas en cada acción, que se sedimentan y actualizan a través de la conciencia²². Asimismo, lo presente recontextualiza lo pasado sedimentado. Operan entonces, simultáneamente la espontaneidad egológica y la pasividad sintética. La aclaración fenomenológica de esta integración pasivo-activa permite a Husserl explicitar cómo la razón orienta los diferentes estratos de la actividad humana en forma de autorresponsabilidad.

La integración de esta pasividad y actividad se da cotidianamente ya en nuestra percepción, incluso cuando no estamos enfocados en ella²³. Hay una forma de atención de la conciencia en este percibir que no supone la tematización de lo percibido, como al caminar por la calle y esquivar un obstáculo o reconocer una señal como tal. La continuidad de este percibir permite la confirmación o modalización de lo que se va percibiendo de acuerdo a los nuevos apareceres. Esta forma de atención permite entonces corregir anticipaciones que no se confirman, sin que deba dedicarse explícitamente a revisar las creencias que esperaban lo no confirmado; por ejemplo, cuando el bus que llega no es el que yo creí reconocer como el que me lleva a casa. Si las discrepancias son más intensas, puedo reorientar mi curso de acción y asumir el problema, sea para descartarlo o buscar una respuesta satisfactoria. Lo que Husserl destaca aquí es cómo esta tematización activa tiene

²⁰ Hua XIV, 370 (citado en Hart, *op. cit.*, p. 63).

²¹“ Pues me recuerdo por mis estudios fenomenológicos de que yo, el antes ingenuo, no era distinto del yo trascendental, sólo era éste en el modo de encubrimiento; ahora sé que a mí, al yo otra vez sencillamente apercebido como hombre, pertenece inseparablemente en contra-lado constituyente que por primera vez realiza mi plena concreción; sé acerca de toda esa dimensión de funciones trascendentales que van hasta el infinito y están entre sí entretreídas. (...) Todo nuevo descubrimiento trascendental, al volver a la actitud natural, enriquece, pues, la vida anímica mía y (apercepción sin más) de cualquier otro”, *Crisis*, §58. También Hua XIII, 205ss.

²² Hua XIV, 370; Hua XV, 353 (citado en Hart, *op. cit.*, p. 100).

²³ Husserl, E., *Erfahrung und Urteil*, §71 (citado en Hart, *op. cit.*, p. 57),

como condición previa una pasividad dóxica orientada por una forma de protoracionalidad. Este logos elemental tiene un impulso propio dirigido a lo que aparece y lo que se espera que aparezca, validando o modalizando su continuidad. Esta espontaneidad en la pasividad opera en la forma más elemental de la conciencia temporal como una voluntad incipiente que se dirige a través de lo que le aparece a las expectativas, posibilitadas en continuidad con las retenciones²⁴. Así, la conciencia está irresistiblemente orientada a constituir ser, a desplegar una red doxástica sobre la que nos puede aparecer un mundo²⁵. Aquí no hay duda, sino acaso la condición para cualquier dudar. Lo dado a la conciencia como flujo hilético se constituye en un sentido determinado, de forma que lo activo y lo pasivo se entremezclan constituyendo nuestra experiencia determinada del mundo. El sentido originario de responsabilidad -responder a- se da en esa actividad egológica que presupone una síntesis pasiva a partir de la cual actúa²⁶. En el tomar posición de la reducción ética en el contexto más fundamental de la reducción trascendental opera esa misma responsabilidad enriquecida por la vida del yo personal en forma de un logos orientado a un telos que recoge esa vida como totalidad. Ese telos no es, entonces, exterior a la acción o a la actividad de la conciencia sino que parte de esta como una intención orientada a completarse. Está presupuesta en todo agente, en cuanto no puede no asumir tomas de posición en su vida cotidiana; pero solo se hace explícita en quien se pregunta por la posibilidad de estabilidad personal, de una identidad entendida como crecimiento en su vida. En este último caso la fenomenología puede ayudar en un esclarecimiento mayor; en el primer caso general, puede acaso colaborar suscitando la pregunta a partir de las propias exigencias y complejidades de la experiencia de ser humanos.

Ese impulso de la conciencia en sus niveles más originarios constituye una suerte de voluntad general presente en toda la vida del yo²⁷. Las tomas de posición y, en particular, las acciones personales centradas por la espontaneidad egológica son los momentos de concentración de esa voluntad general que fortalecen o debilitan la continuidad que se constituye como yo personal. Esa concentración se da sobre la posibilidad del horizonte total de la vida y, por eso, se realiza como un autodescentramiento que, para tomarse en cuenta a sí mismo, se abre a todas las evidencias posibles que esclarecen su acción.

Como sabemos, la autoconstitución del yo como unidad psicofísica y, más aún, como unidad personal presupone la mediación intersubjetiva de los otros como personas²⁸. Esa mediación comunicativa -que no desarrollamos por razones de espacio - permite la consolidación del yo

²⁴ Hua XV, 593 (citado en Hart, *op. cit.*, p. 81).

²⁵ K III 1 VII, 4 (citado en Hart, *op. cit.*, p. 60).

²⁶ Hua X, 358 (citado en Hart, *op. cit.*, p. 59).

²⁷ A VI 34, 53, 59-60; E III 2, 34 (citado en Hart, *op. cit.*, p. 81).

²⁸ Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro 2 Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución / Tr. de Antonio Ziri6n Q* (en adelante, *Id2*). México : Universidad Nacional Aut6noma de M6xico. Instituto de Investigaciones filos6ficas, 1997, §50.

personal como un sujeto moral. En este sentido, la mediación intersubjetiva constituye el horizonte creciente del autodescentramiento del yo en la aventura de ser persona²⁹. La subjetividad trascendental no es, entonces, un yo que salta al mundo para ejecutar sus resoluciones y realizar sus valores; más bien, se constituye como persona en ese mundo de acciones compartidas donde su actuar abre la posibilidad de la reflexión y puede dar consistencia a sus valores³⁰. Se trata de una búsqueda sobre un horizonte idealmente creciente, pero que también puede estrecharse debilitando la voluntad a través de acciones que menguan ese autodescentramiento en la mediación del mundo³¹. La autocrítica y la enmienda fortalecen al yo, pero la inconstancia, desidia y la desesperanza pueden ahogar a la persona. Es posible, en nuestra vida, tanto la certeza creciente como el sinsentido paralizante.

Como señalamos, en la conciencia originaria del flujo hilético hay una evidencia apodíctica. Esta en todo caso, es la condición de posibilidad de cualquier duda sobre los objetos de la conciencia. Husserl aclara -a través de largos años de investigación - que apodicticidad no implica plena adecuación; más aún, no debe entenderse solo teóricamente, sino en un sentido ético-cognoscitivo, el de la responsabilidad³². Toda certeza de la que partimos como personas -comenzando por la percepción - está abierta a una mayor precisión y universalidad³³. Lo mismo ocurre con el conocimiento personal del otro y, en particular, de uno mismo. En ese sentido, para Husserl, ser bueno(a) es, en realidad, ir haciéndose bueno(a)³⁴. A la vez, la misma mediación intersubjetiva - nuestro medio sociocultural y las personas cuyas habitualidades imitamos como modelos - así como nuestros estratos pasivos más profundos - orgánicos, psicológicos, etc. que nunca podemos objetivar plenamente - pueden ayudarnos a fortalecer o debilitar nuestro carácter³⁵. Optar por el mal, desde la perspectiva de Husserl, es abandonarse a la desesperanza de que no es posible ese horizonte mayor ni ese telos que habita desde ya en nuestro interior³⁶. La mirada fenomenológica, en su opinión, puede hacer patente esa confianza trascendental que opera desde los niveles más elementales de la vida de la conciencia. El corazón (la voluntad) puede disponer de razones de esperanza.

§3. Razón y praxis

²⁹ Hua XIV, 418 (citado en Hart, *op. cit.*, p. 71).

³⁰ Hua XV, 586 (citado en Hart, *op. cit.*, p. 144).

³¹ Hua XXVII, 38 (citado en Hart, *op. cit.*, p. 116).

³² Husserl, Edmund, *Introducción a la filosofía – Curso 1922/1923*, citado por Rizo-Patrón, Rosemary, *La responsabilidad como fundamento teórico-práctico de la filosofía*.

³³ Hua XXVII, 38 (citado en Hart, *op. cit.*, p. 138).

³⁴ E III 1, 4 (citado en Hart, *op. cit.*, p. 118).

³⁵ Hua XXV, 103 (citado en Hart, *op. cit.*, p. 151).

³⁶ Hua XVI, 287-291; Hua XI, 432 (citado en Hart, *op. cit.*, p. 123).

Para Husserl, la razón teórica es una función de la razón práctica³⁷; de hecho, la dignidad de la razón teórica es “solo hacer posible la razón práctica”³⁸. La voluntad, como centro de la vida práctica, es ciega respecto a sus fines y a su propia ceguera. La razón sirve a la voluntad aclarándole su sentido y se realiza a sí misma como voluntad de verdad en forma de una vida auténtica.

“Pero el [intelecto como] sirviente realiza en sí mismo funciones de la voluntad que en sí mismas están dirigidas a formaciones cognitivas y que son los medios necesarios en todas partes para dirigir a la voluntad y mostrarle las verdaderas metas y medios. Querer saber está presupuesto para todo otro querer si este último ha de tener la forma más alta de valor”³⁹.

Como señalamos, aunque el carácter del yo personal se realiza y expresa en sus acciones, no se da como un objeto más a la reflexión. El autoconocimiento requiere aproximaciones progresivas, en las que ayuda la variación imaginativa al situarnos, por ejemplo, en situaciones y mundos ficticios identificándonos con ciertos personajes⁴⁰. Esa búsqueda no es solo una investigación teórica sino un compromiso personal, para no caer en la racionalización que huye de uno mismo. La actitud natural, cuando cae en el objetivismo que ignora este compromiso o lo niega - sea a nivel personal o social - reduce la razón a un horizonte tan estrecho que despoja de sentido a la acción en su amplitud y profundidad intersubjetiva, histórica y concreta.

Ese es el tipo de pensamiento -en filosofía, historia o ciencia - que enfrenta Hannah Arendt y al que quiere oponer un pensar abierto a la cuestión del sentido, liberado de la urgencia utilitarista de los procesos de conocimiento⁴¹. En esa misma medida converge con la concepción husserliana de la razón y, sobre todo, con su articulación con la voluntad cuyo lugar propio es la acción, que exige como condición la libertad política.

La revisión histórica de la experiencia de la voluntad realizada por Arendt concluye con la decepción frente a cómo han dado cuenta de ella los hombres de acción, quienes deberían saber más del asunto que los pensadores profesionales, en momentos de creatividad revolucionaria⁴². Conscientes de que la libertad consiste en algo más que la liberación del sometimiento, buscaron cubrir el hiato entre ambos en forma del reto de emprender algo nuevo. En ese esfuerzo volvieron a los relatos de fundación –en particular, la fundación de Roma como refundación de Troya - que se revelan, finalmente como una renovación de un pasado mítico. En ese sentido, la voluntad realizada como libertad política a través de la acción no alcanza a dar cuenta de sí misma frente a esa tarea de fundación. La reflexión, sin embargo, no ha sido inútil: nos ha hecho avanzar al ámbito de la acción

³⁷ Hua VIII, 201 (citado en Rizo-Patrón, Rosemary, *El retorno del sujeto. La situación del filósofo principiante*.

³⁸ Hua VII, 25, 94.

³⁹ Hua VIII, 201 (citado en Hart, *op. cit.*, p. 20).

⁴⁰ M III 3 VII, 32 (citado en Hart, *op. cit.*, p. 75).

⁴¹ LM-T, pp. 53-65.

⁴² LM-W, pp. 214-217.

y, en el discurso de Arendt, hasta el umbral de la facultad del juzgar⁴³. En este contexto hay, con todo, una indicación sobre la forma y orientación de esa voluntad que acerca a Arendt nuevamente a Husserl.

En su discusión de Agustín, Arendt recuerda que la voluntad es redimida de su escisión por el paso a la acción que se encuentra con la gracia. No puede ser una acción cualquiera animada por el deseo que cesa en el consumo de un bien mundano. Solo la acción transfigurada en amor puede descansar en la gracia, el correspondiente amor incondicional en que el corazón humano puede encontrar reposo a su inquietud⁴⁴. Siglos después, Duns Scoto, en polémica con el tomismo intelectualista -que Arendt expone a partir de Santo Tomás- insistirá en la contingencia de esa voluntad e incluso en la contingencia de Dios -en el sentido de no estar sometida a ninguna necesidad - para salvar la libertad del sujeto singular. Este encuentra la beatitud no en la contemplación intelectual sino en el amor como realización de la voluntad: una acción que se realiza como paz y encuentro personal entre criatura y creador⁴⁵. Más allá del marco confesional desde el que estos pensadores cristianos dan cuenta de su experiencia, Arendt se interesa por esa *praxis* que encuentra su sentido en sí misma sin encerrarse, sino más bien configurándose como encuentro.

La fenomenología trascendental husserliana, por su parte, hablará del telos de la vida auténtica como una comunidad intersubjetiva de amor⁴⁶, cuya unidad como voluntad no se da como unanimidad o coincidencia exterior, sino como un reconocimiento comunicativo que se descentra en el otro, pero mantiene un espacio que salva la diferencia entre uno y otro⁴⁷. Es el espacio entre los agentes que constituye el espacio público donde pueden aparecer, en la versión de Arendt.

§3. Conclusión

La fenomenología trascendental permite profundizar en esa voluntad encarnada en acción que hemos esbozado y constatar el impulso de la razón que hace espacio a la esperanza. En la actitud de oración fenomenológica, como la llama James Hart⁴⁸, se aprecia y celebra esa esperanza trascendental que nos devuelve al mundo con una percepción renovada del espíritu que lo anima.

Desde esa perspectiva, dirá Husserl que la mirada fenomenológica se aproxima a la mirada estética y Arendt tomará como modelo del juicio político al juicio estético. Esa mirada admirada y apasionadamente comprometida que comparten sobre el mundo movió sus reflexiones y acciones.

⁴³ LM-W, p. 217.

⁴⁴ LM-W, p. 95.

⁴⁵ LM-W, pp. 142-146.

⁴⁶ MS, E III 4 (citado en Hart, *op. cit.*, p. 17).

⁴⁷ Hart, *op. cit.*, p. 44.

⁴⁸ Hart, *op. cit.*, p. 122.

Desde este punto de vista, conviene a ambos el título original que Arendt pensó para *La condición humana*: *Por amor al mundo*. Un amor que se realiza como una voluntad lúcida a través de un pensar que, sin ser ciego frente a su fragilidad, puede admirarse y apostar por una vida más plena.