

La inflexión de la voluntad: Kant – Arendt¹

The inflection of will: Kant-Arendt

Dr. (c) Mario Sobarzo

Resumen:

En el presente artículo, a partir de la tematización del problema de la voluntad y sus implicancias en la determinación del juicio moral, se sitúa a Kant como un autor privilegiado para pensar la política. Esto, pues según Hannah Arendt, Kant fue el único entre los grandes pensadores que no tuvo inclinación a obnubilarse teórica ni prácticamente con la tiranía. El título de esta ponencia y su epígrafe hacen alusión al problema de la voluntad y su manifestación en la temporalidad humana: el aquí y ahora latino "*hic et nunc*". A partir de esta temática se despliega una triple inflexión de la voluntad que termina en el rechazo kantiano de la política entendida como ejercicio de la prudencia, reemplazándola por un imperativo de la voluntad autodeterminada racionalmente. Este concepto llegaría a ser central en las futuras corrientes filosófico-políticas que sustentan su accionar en la deliberación y la racionalidad comunicativa.

Palabras clave: Filosofía política – voluntad – autoritarismo – imperativos kantianos – juicio.

Abstract:

This article, from its transformation into a subject matter, the problem of will and its consequences in the determination of moral judgment sets Kant as a privileged author in politics thinking. This is due to, according Hannah Arendt, Kant was the only one among the great thinkers that had no intention to feel dazzle, neither theoretically nor practically, with tyranny. The title of this paper and its epigraph refer to the problem of will and its expression in human temporality: the latin here and now "*hic et nunc*". From this subject is figured out a triple inflection of will that ends at Kantian rejection to politics, understood as the exercise of prudence; replacing it by a rational self-determined will imperative. This concept would be essential in future philosophic-politic trends that sustain their action in the deliberation and communicative rationality.

Key words: Politic philosophy – will – authoritarianism – Kantian imperatives – judgment

¹ Este artículo fue presentado en el *Coloquio Conmemorativo de los 200 años de la muerte de Manuel Kant*, que organizó Goethe Institut el año 2004.

A veces Falkman se rebelaba, luchando por conservar su propia personalidad, pero al fin lo dominaron del todo, vigilándolo y moldeándolo los pensamientos y el habla. Entendió oscuramente que todo el proceso educativo estaba calculado para ayudarlo a entrar en el extraño mundo crepuscular de la más temprana infancia. Ese proceso eliminaba deliberadamente toda huella de sofisticación, destruyendo, con las repeticiones constantes y los ejercicios cansadores, todos los conocimientos del habla y de las matemáticas, sustituyéndolos por una serie de versos y cantos sin sentido, preparando así un mundo de infantilismo total.

J. G. Ballard. Tiempo de Pasaje

Fascismo y Política

En 1934 (y justo el día antes de la llegada de Hitler al poder) Emmanuel Levinas publicó un pequeño artículo que llamó **Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo**². En dicho texto abordaba una problemática que sería motivo de desvelo para el pensamiento político hasta el día de hoy: qué supuestos filosóficos se encuentran detrás de una praxis que no se contenta sólo con atacar lo occidental (entendido ello como despliegue de las ideas de libertad), sino a la humanidad misma.

El tono de la reflexión de Levinas tendrá mucho que ver con el análisis desarrollado después por Arendt a propósito de este mismo problema. Lo banal del mal, lo normal de él, está en esa eliminación sistemática de la diferencia, de la encarnación temporal de la humanidad. Frente a esto la política aparece como lo que rechaza su universalización por medio de la transformación en mero concepto, y que se realiza en la carencia de pensamiento, sin detenerse a reflexionar sobre el horror de eso.

Lo más terrible del mal que se despliega en las acciones fascistas es que son realizadas por seres humanos comunes y corrientes, no enfermos ni criminales, sino seres normales. Más aun, que se escudan, como Eichmann, en una mala lectura del imperativo kantiano.

² Levinas, E y Abensour, M. **Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo y El Mal Elemental**. FCE. Argentina, 2002.

El fascismo es la eliminación de la política, en la medida que ella es la afirmación más clara de un mundo de seres plurales, contingentes y con voz, que no sólo sirve para expresar sus sensaciones, sino también sus pensamientos.

Es en este contexto que Arendt sitúa a Kant como autor privilegiado para pensar la política. No ya la política de los actores, sino la de aquel que habiendo terminado el tiempo de la acción se retira y reflexiona sobre lo sucedido. Pero no lo toma como referente sólo por sus conceptualizaciones sobre la posibilidad de generar juicios sobre la acción ya acontecida o aún por acontecer, sino además, porque en su decir, sólo Kant entre todos los grandes pensadores fue el único que no tuvo inclinación a obnubilarse teórica ni prácticamente con la tiranía³. Esta especie de valor agregado del pensamiento kantiano es posible derivarlo de la propia filosofía kantiana, tal como es interpretada por Arendt.

Existe así este primer elemento para vincular a Kant y Arendt, pero no es el único. La misma Arendt expone el 2º elemento en sus **Conferencias sobre la Filosofía Política de Kant**, al señalar por qué parece tan urgente, al mismo tiempo que injustificado, detenerse en algo en lo que (al parecer) el propio Kant no se habría detenido más que para dedicarle obras de muchísima menor importancia que sus Críticas: esto es la filosofía política como asunto específico de las problemáticas humanas.

Frente a este problema, Arendt responde:

Si llevo razón al pensar que existe en Kant una filosofía política, incluso cuando, a diferencia de otros filósofos, no llegó a escribirla, parece evidente entonces que deberíamos ser capaces de encontrarla, en la medida de lo posible, en

³ La cita está tomada libremente de **Martín Heidegger, Octogenario**, publicado originariamente en Revista de Occidente, Madrid, nº 84, págs. 255 – 271 y reproducido en http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/hannah_arendt1.htm

el conjunto de su obra y no sólo en unos pocos ensayos habitualmente agrupados bajo esa etiqueta.⁴

Puestas así las cosas no resulta sorprendente que Arendt haya visto una perspectiva política en Kant, pero sí resulta sorprendente que esa perspectiva sea filosófica, y que además sea una fórmula radical para enfrentar al fascismo: única fórmula de autoritarismo que parece no envejecer.

El título de esta ponencia y su epígrafe hacen alusión al problema de la voluntad y su manifestación en la temporalidad. La inflexión es triple en este sentido: nombra lo que la misma Arendt señala en **La Vida del Espíritu**, a saber que la voluntad ha tenido dos experiencias de transformación interna, la 1ª su propio descubrimiento como realidad filosófica *per se* en la modernidad, y la 2ª su desconfianza como realidad atingente para pensar lo sucesivo de una vida concebida como limitada temporalmente. De estas dos primeras objeciones o problemáticas es que Arendt extrae un motivo para valorarla como problemática política: si es la modernidad la que ha descubierto a la voluntad como realidad existencial del sujeto fáctico es porque ella ha desplazado el ámbito de la separación entre filosofía y política de la concepción de la superioridad del observador sobre el participante, que se encontraba en su origen en Pitágoras, pero que compartieron casi todos los filósofos importantes. Pero, además, porque es la modernidad la que heredó del pensamiento cristiano (y su sistematización medieval) la valoración de lo humano como semejanza con la divinidad, gracias a su capacidad de separarse de lo necesario, como capacidad de iniciarse siempre nuevamente, siempre contingentemente.

Ahora bien, esto no explica esa 2ª inflexión que Arendt señala: la constante desconfianza que genera en la filosofía, y el pensamiento contemporáneo, la voluntad. Una especie de compulsión de repetición a negarle importancia mundana y teórica. Esta 2ª inflexión es tanto más

⁴ Arendt, H. **Conferencias Sobre la Filosofía Política de Kant**. Ed. Paidós. España, 2003. Pág. 63.

rica que la anterior, en la medida que nos pone en camino directo con lo que es el problema que aquí nos interesa analizar. Si la realidad de la voluntad es motivo de sospecha constante, se debe a que “desde la perspectiva de los filósofos que hablaron en nombre del yo pensante, la maldición de la *contingencia* ha sido siempre lo que condenó al reino de los asuntos meramente humanos a una posición más bien mediocre en la jerarquía ontológica”⁵. Es el miedo a la libertad que dicha contingencia entrega a los actos humanos, su indeterminación causal y de origen, lo que molesta al pensamiento. Ahí donde la necesidad del pensamiento puede decir “sea”, la indeterminación de la voluntad puede señalar “quiero porque quiero”, parafraseando a Agustín.

La 3ª inflexión surge de un problema pragmático con el que nos enfrentamos cuando pensamos lo expresado por Arendt. En Kant, en su filosofía moral, que él intenta reconciliar con la problemática del Estado, la voluntad sólo puede funcionar en la medida que la entendamos como una realidad buena, esto es, desde su determinación mediante el imperativo categórico, lo cual a su vez la torna autónoma respecto de las determinaciones de la realidad contingente. Puestas así las cosas, la imagen de una filosofía política desde el juicio deliberativo, y hermanada con la capacidad de elegir libremente, propia del actor que se retira, y (en ese retirarse de la acción) juzga lo bello, no parece justificable desde Kant. He aquí por qué se torna una 3ª inflexión del problema: este texto piensa en los silencios que surgen del cruce de dos autores, en primer lugar, el silencio de Kant, señalado por Arendt e intencionado por ella hacia la existencia de una filosofía política en el medio de su filosofía, en 2º, el silencio de Arendt en la incompletud de su obra **La Vida del Espíritu**, su falta de conclusión, reconstruible sólo desde un seminario sobre Kant, a quien tomó como referencia de lo único interesante que se ha dicho sobre el juicio en filosofía, y en último lugar, del silencio que implica pensar, de la *solitud* (*solitude*)⁶ del pensamiento. Si algo puede extraerse de pensar sobre

⁵ Arendt, H. **La Vida del Espíritu**. Ed Paidós. España, 2002. Pág 261.

⁶ La diferencia entre solitud y soledad, se refiere a que el pensar se ejer-

estos silencios aparentes sólo puede serlo debido a que la apariencia misma es la forma de vida en el mundo común que sólo se desvanece en el acto profesional del pensar, del retirarse del mundo, según la misma Arendt señala.

Sin embargo, queda aún un último punto que señalar antes de enfrentarnos de lleno al problema que aquí intentamos pensar: ¿de qué modo esto podría servir para abrir caminos en torno al tópico voluntad-fascismo?, más aún cuando el propio fascismo se pensó como voluntad autónoma, como voluntad no determinada, o como fundamento del mundo en tanto abismo que se sostiene en su autoafirmación (la excepción soberana). Todo parece indicar que lejos de ayudarnos a abrir el problema, el seguir por el camino de la voluntad sólo lo oscurece. Sin embargo la solución se encuentra en la elección que hace Arendt por Kant. Si la política es posible desde Kant es porque el mundo está poblado de hombres, o en palabras de él mismo:

Sólo dentro del coto cerrado que es la asociación civil, esas mismas inclinaciones producen el mejor resultado; como ocurre con los árboles del bosque que, al tratar de quitarse unos a otros aire y sol, se fuerzan a buscarlos, por encima de sí mismos y de este modo crecen erguidos; mientras que aquellos otros que se dan en libertad y aislamiento, extienden sus ramas caprichosamente, y sus troncos enanos se encorvan y se retuercen. Toda la cultura y todo el arte, ornatos del hombre, y el más bello orden social, son frutos de la insociabilidad que, ella misma, se ve en necesidad de someterse a disciplina y, de esta suerte, de desarrollar por completo, mediante un arte forzado, los gérmenes de la Naturaleza.⁷

ce en soledad, en hacerse compañía a uno mismo. La soledad, en cambio, aparece cuando me falto a mí mismo, cuando soy incapaz de separar el dos en uno: cuando soy uno y sin compañía de mí. Extraído libremente de **Conferencias...** pág. 112.

⁷ Kant, E. Ideas de una **Historia Universal en Sentido Cosmopolita en Filosofía de la Historia**. FCE. México, 2000. Págs. 49 – 50.

Es la Naturaleza quien hace germinar la cultura y su posibilidad de juicios a ella, y esto debido a la pluralidad de la misma condición humana que lleva a la oposición entre los hombres. El antagonismo surge de la libertad que se enfrenta en la existencia del orden civil, y que lejos de ser pura experiencia de autoafirmación sin referencias nada más que a sí misma, es experiencia de conflicto, de desacuerdo, que mejora dicha Naturaleza.

Lo que torna interesante y útil a Kant, tal como es situado por Arendt, para oponerse al fascismo, es que la voluntad, lejos de nihilizarse en el conflicto, es en él donde adquiere su horizonte y significación, pero no para quedarse en él mismo, sino para desde él ser capaz de encontrar a los otros, en el acto de juzgar imparcialmente, esto es de reconocerle validez a los otros *en mí*.

Llegados a este punto lo que intentaremos determinar son tres cosas. En primer lugar, ¿qué implica esta libertad moderna mirada como opuesta o diferenciada de la concepción de necesidad (*Anánkê*) griega? Y ¿en qué aporta a un debate sobre la realidad del fascismo en nuestra actualidad? En 2º lugar, ¿es válida la interpretación que realiza Arendt sobre Kant como autor que no admite, e incluso rechaza, lecturas tiránicas en su filosofía? Y derivado de esto, ¿qué implica que Kant haya rechazado el lugar de la política como ejercicio de la prudencia, esto es, como lugar de determinación contingente de lo mejor posible de realizar, en un mundo donde existe el mal?

La Insoportable Vanidad del Pasado

En el modo de concebir las relaciones entre futuro y presente en la tragedia griega, se expresa una problemática difícil de entender para nosotros que vivimos en un mundo marcado por la experiencia de la voluntad, esto es:

la persona vista en su aspecto de agente, el yo considerado como fuente de actos de los que no es solamente responsable ante otros, sino con los que se siente a sí mismo

interiormente comprometido. A la unicidad de la persona moderna, a su exigencia de originalidad, responde el sentimiento de realizarse en lo que se hace, de expresarse en obras que manifiestan su ser auténtico.⁸

Es en el olvido de nuestra propia autopercepción donde radica nuestra incapacidad para entender nuestro origen y nuestro destino contingente. Tres son los aspectos que caracterizarían la experiencia de la voluntad en la concepción trágica según Vernant. En primer lugar, la *proáíresis* aristotélica que sería el punto más cercano a nuestro moderno concepto. Este sentido, lejos de significar elección acerca de los fines a seguir, es más bien determinación de esos fines, de los medios a realizar para alcanzarlos. Esto sucede por medio de la capacidad para determinar la práctica, que a su vez se fija en hábitos y que determinan los modos de vida que forman el carácter. Tanto el niño (carente de *proáíresis*, esto es, incapaz de deliberación por cálculo y reflexión, y de anticipación temporal) como el adulto que puede poseerla, no son libres de determinar los fines: ellos vienen de un deseo o de una deliberación desarrollada por la razón, con independencia a lo que el actor pueda querer.

En 2º lugar, que el concepto de *hekón* (premeditación) por oposición al de *ákon* (impredictado, en el sentido de no conocidas sus consecuencias, no haberlas pre-visto) sólo significa que el autor de un delito sabe de antemano, conoce, ha premeditado el delito, esto en el sentido de *pronoia*, es decir, que el criminal ha hecho un análisis de las consecuencias de sus actos, pero no por ello ha determinado él el acto a realizar. La realidad de un acto horroroso como el de Agamenón al sacrificar a Ifigenia para que los vientos los acompañen en su expedición a Troya, sigue siendo igualmente necesario, esto es no determinado por él. Él sólo sabe lo que dicho acto conlleva. Lo sabe, pero no puede hacer nada para impedir que suceda.

⁸ Vernant, J.P. **Esbozos de la Voluntad en la Tragedia Griega en Mito y Tragedia en la Grecia Antigua**, obra de coautoría con Pierre Vidal-Naquet. Ed. Paidós. España, 2002. Pág. 46.

Lo cual nos lleva a este tercer aspecto de la voluntad en la tragedia. Si en ella no existe voluntad en el sentido de unidad entre quien realiza la acción y la acción misma. Si, a su vez, no hay unidad entre la determinación de la acción y el sujeto que la realiza: ¿en qué sentido la culpabilidad puede ser motivo de determinación del actor que realiza la acción? ¿No sería más bien una víctima que un culpable? Esta respuesta tiene una importancia fundamental para nuestro problema. La concepción trágica vista desde lo expuesto por Vernant asignaría culpabilidad en la medida que es una conjunción de dos formas de concebir al crimen: una arcaica en que él existe externa e independientemente a su causa (*aitía*) y que debe alejar al culpable, en la medida que él como autor del crimen contamina con su existencia y su *hýbris* todo lo que está cerca, y una surgida en el contexto de la legalización de la *pólis*, que requeriría definir la mácula por la intención, la premeditación y conocimiento de su realidad.

Puesto así el problema lo que surge detrás de esta concepción se sitúa en la temporalidad y su relación con el obrar:

Obrar, para los griegos de la edad clásica, no es tanto organizar y dominar el tiempo como excluirse de él, superarlo. Arrastrada en el flujo de la vida humana, la acción se revela, sin la ayuda de los dioses, ilusoria, vana e impotente. Le falta poseer esa fuerza de realización, esa eficacia cuyo privilegio tiene únicamente la divinidad (...) El héroe, incluso cuando se decide electivamente, hace casi siempre lo contrario de lo que cree realizar.⁹

Gracias a la disociación entre la temporalidad y el agente, entre el poder y el agente, y entre el conocimiento futuro y sus determinaciones pasadas, en la tragedia griega, es posible volver a entender el valor que tiene esta idea para nuestra concepción actual de la libertad, y el lugar que ello puede implicar para la política que Arendt deriva de Kant.

⁹ **Idem.** Pág. 76.

Si nos detenemos en Kant podremos contrastar lo que significa esto para nuestra problemática.

Poseer esta facultad interesa más que cualquier otra, porque es la condición de toda posible acción y de los fines a que el hombre endereza el empleo de sus fuerzas. Todo deseo encierra una previsión (dudosa o cierta) de lo que por medio de estas fuerzas es posible. El volver la vista a lo pasado (recordar) se hace tan sólo con el designio de hacer previsible lo futuro: miramos en torno nuestro en la situación presente para resolver algo o apercebirnos a algo.¹⁰

La previsión como atributo fundamental del sujeto en un mundo fenoménico está determinada por su relación al tiempo, por su atribución de actos contingentes que suceden en él, y por él, debido a que el sujeto encuentra su realización gracias a la memoria que le permite situarse a sí mismo como gestor de las acciones que considera para su realización como ser humano. Esto no significa que el sujeto pueda todavía determinarse como voluntad pura, como voluntad que desea sus actos porque él mismo los ha determinado mediante la razón, sino, sólo determina que dichos actos suceden porque él los considera buenos. Es el horizonte de la prudencia en que nos detendremos en la tercera parte de nuestra exposición. En este momento nos interesa introducir la antinomia que se sigue de la concepción moderna y la trágica para valorar la significación que tiene para nosotros el problema de la libertad.

Si comparamos ambas concepciones lo primero a lo que nos enfrentamos es al hiato infinito a que nos ha lanzado la diferenciación entre ambos conceptos: mientras la voluntad trágica es sólo la carencia de la contingencia expresada en el deseo y por él, la voluntad moderna es la pura significación que se vuelve necesaria en lo contingente. Es más, que se vuelve contingente *aun* en la falta de deseo. Lo que

¹⁰ Kant, M. **Antropología en Sentido Pragmático**. Revista de Occidente. España, 1935. Pág. 76.

Kant señala en su **Antropología** es que los conocimientos previos nos permiten manejar la experiencia, nos permiten repetir lo que sucedió antes. Al ordenar el sistema de estas relaciones es que llegamos a cadenas lógicas. Ellas se encargan de ordenar la realidad y transformarla en coherente, en mesurada para el hombre. Sobre el ámbito de una existencia que admite determinación es posible comenzar a sentirnos soberanos, pero ¿de qué?

La soberanía humana en la invención cristiana se debe a que es un acto que nos hace semejantes a Dios. La natalidad que Arendt rastrea en Agustín existe debido a que en cada generación los seres humanos que nacen reactualizan esa capacidad de comenzar que es gratuita, pero terrible, por otra parte. Gratuita porque manifiesta, como ninguna otra condición humana, el no estar sometida a las necesidades pre-existentes en la condiciones bajo las cuales se da el nacimiento, pero terrible, pues condena a los actos que se derivan de esto a una falta de necesidad que los pone en peligro¹¹, que los obliga a jugarse en la existencia diaria, y que se desgastan por influjo de esa misma acción. Es por ello que es necesaria esta segunda vía de lo político: no la del actor en medio de la contingencia, sino la del actor que se retira y enjuicia los actos en los que ha participado.

Pero, ¿es válido derivar estas percepciones sobre la eficacia práctica de la acción y su contracción en la libertad manifiesta en el proceso de autorreflexión, que Arendt deriva de Kant?

El Giro Kantiano en Política

En lo que hemos desarrollado hasta ahora hemos intentado delimitar un ámbito de movilidad para entender la acción política sustentada en la capacidad de decidir de los humanos. En lo que sigue se intentará determinar si esa perspectiva es posible ubicarla en Kant, y de ser

¹¹ Lo que señala la expresión *nunc stans*, el estar ahora es esa condición siempre contingente del acto voluntario.

así, por qué dicha opción no se transformó en la perspectiva de un cálculo estratégico que permitiera determinar las mejores opciones en la realidad pragmática (es decir, con vista a un análisis teórico de los hechos), en vez de una apelación a la norma práctica (esto es determinada por el imperativo categórico).

Cuando Arendt intenta justificar que la política kantiana no se encontraría en textos bastante menores que hablan sobre el tema de modo explícito, sino en la 3ª Crítica, está exponiendo un supuesto de base que puede servir de clave hermenéutica para volver a pensar la política.

En la visión de Arendt, la política, tal como fue desarrollada en la Grecia clásica, tenía que ver con la doble valencia del ser humano: ser singular, pero a la vez sentirse parte de una comunidad libremente determinada por medio de las grandes acciones y los grandes discursos. Esta relación era imposible sin propiedad, sin sentirse parte de algo, esto porque ese algo me hace ser lo que soy. Ahora bien, esta acción no tiene, al volverse al tiempo, la misma capacidad de superarlo que tienen la labor (repetición infinita de la esfera de la vida) o el trabajo (trascendencia mediante los objetos hechos). Su capacidad de superar la mortalidad inherente a la vida humana se encuentra en la previsión, que da origen a las promesas (y que se sustenta en su capacidad de cumplirlas) y en el perdón (capacidad de remediar las faltas pasadas). Ambos actos se encuentren atravesados por la oscuridad interna y externa:

La no-predicción que, al menos parcialmente, disipa el acto de prometer es de doble naturaleza: surge simultáneamente de la "oscuridad del corazón humano", o sea de la básica desconfianza de los hombres que nunca pueden garantizar hoy quiénes serán mañana, y de la imposibilidad de pronosticar las consecuencias de un acto en una comunidad de iguales en la que todo el mundo tiene la misma capacidad para actuar. La inhabilidad del hombre para confiar en sí mismo (que es la misma cosa) es el precio que los seres humanos pagan por la libertad; y la imposibilidad de

seguir siendo dueños únicos de lo que hacen, de conocer sus consecuencias y confiar en el futuro es el precio que les exige la pluralidad y la realidad, por el júbilo de habitar junto con otros un mundo cuya realidad está garantizada para cada uno por la presencia de todos.¹²

Si comparamos lo expuesto por Arendt y lo planteado por Kant en **Sobre el Tópico: Esto puede ser Correcto en Teoría, pero no vale en la Práctica**, notaremos nuevamente las similitudes en los procesos por los que se establece la acción común así como antes se estableció en la constitución y el establecimiento de la voluntad moderna y su fundamento para la política. Dice Kant:

Entre todos los contratos por los que una multitud de hombres se une en una sociedad (*pactum sociale*), el contrato que establece entre ellos una constitución civil (*pactum unionis civilis*) es de índole tan peculiar, que, aunque respecto a la *ejecución* tenga mucho en común con los demás (que asimismo están orientados a procurar un fin cualquiera), se diferencia de todos ellos esencialmente en el principio de su institución (*constitutionis civilis*). La unión de muchos con vistas a un fin común (que todos tienen) se halla en todo contrato social (...) El estado civil, por tanto, considerado meramente como estado jurídico, se funda en los siguientes principios a priori:

1. La libertad de cada miembro de la sociedad en cuanto *hombre*.
2. Su *igualdad* con los demás, en cuanto *súbdito*.
3. La *independencia* de cada miembro de una república, en cuanto *ciudadano*.¹³

¹² Arendt, H. **La Condición humana**. Ed. Paidós. España, 2002. Pág. 263.

¹³ Kant, I. **Sobre el Tópico: Esto puede ser Correcto en Teoría, pero no vale en la Práctica**; en **En Defensa de la Ilustración**. Ed. Alba. España, 1999. Págs. 258 – 260.

Si comparamos ambas citas podemos notar las similitudes de los planteamientos de Arendt y Kant, y podremos entender por qué para ella la concepción política kantiana requiere de la multiplicidad y del acto de la promesa que funda la coexistencia mediante el derecho que coacciona en caso de que el sujeto libre esté determinado a actuar mal.

La opción política está orientada a la acción, pero esto no quiere decir que su único ámbito de posibilidad para el sujeto (que ha surgido del nacimiento de la voluntad y la libertad política) sea la acción. Cuando Arendt señala a Kant como el filósofo que ha permitido situar al juicio como acto para poner en perspectiva lo realizado, está dando un paso que está autorizado por la filosofía de Kant misma, al menos en sus planteamientos marco. Lo que diferencia las lecturas más ortodoxas de la filosofía kantiana de la que realiza Arendt está en su valoración de la universalidad necesaria de lo práctico que se encuentra contenido en la voluntad, tal como es presentada por Kant en sus textos sobre ética (o moral).

Todo el mundo ha de confesar que una ley, para valer moralmente, esto es, como fundamento de una obligación, tiene que llevar consigo una necesidad absoluta; que el mandato siguiente: no debes mentir, no tiene su validez limitada a los hombres, como si otros seres racionales pudieran desentenderse de él, y asimismo las demás leyes propiamente morales; que, por lo tanto, el fundamento de la obligación no debe buscarse en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del universo en que el hombre está puesto, sino a priori exclusivamente en conceptos de la razón pura, y que cualquier otro precepto que se funde en principios de la mera experiencia, incluso un precepto que, siendo universal en cierto respecto, se asiente en fundamentos empíricos, aunque no fuese más que en una mínima parte, acaso tan sólo por un motivo de determinación, podrá llamarse una regla práctica, pero nunca una ley moral.¹⁴

¹⁴ Kant, M. **Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres**. Editorial Espasa Calpe. España, 1983. Págs. 18 y 19.

Lo expuesto por Kant explicita la razón por lo que la ética en política no puede valer para fundamentar la política como pluralidad. Mientras en lo práctico expuesto como imperativo de la acción, la única alternativa es someterse a los postulados de una razón autónoma de toda determinación por los otros, en política esto no es así: 1º sólo es posible una ética universal y toda perspectiva que pretenda ser alternativa a dicha ética será imposible por estar atravesada por elementos empíricos que la anulan como ética; 2º para Kant es posible fundamentar una decisión ética en sentido absoluto y basta sólo con el uso de la razón liberada de los elementos empíricos para reconocer el principio como verdadero; 3º existe una universalidad que puede estar determinada cultural o socialmente, pero que sometida a la crítica aparece en su carácter de particularidad que se ha universalizado, pero que no es propiamente universal, pues no está libre de lo empírico. Esta sólo puede determinar lo que Kant llama los imperativos de la habilidad (los que se orientan a un fin posible) o los de la prudencia (los que se orientan al logro de la felicidad en los seres humanos, que no es sólo posible, sino real, demostrable a partir de la naturaleza humana), pero no los de la moralidad, que se basan en la pura libertad del sujeto, que determina su voluntad en base a su pura razón.

Los imperativos categóricos son distintos de los hipotéticos en:

que, sin poner como condición ningún propósito a obtener por medio de cierta conducta, manda esa conducta inmediatamente. (...) No se refiere a la materia de la acción y a lo que de ésta ha de suceder, sino a la forma y al principio de donde ella sucede, y lo esencialmente bueno de la acción consiste en el ánimo que a ella se lleva, sea el éxito el que fuere. (...) Pues sólo la ley lleva consigo el concepto de una necesidad incondicionada y objetiva, y, por tanto, universalmente válida, y los mandatos son leyes a las cuales hay que obedecer, esto es, dar cumplimiento aun en contra de la inclinación.¹⁵

¹⁵ **Idem.** Pág 64 y 65.

Puestas así las cosas, no es extraño que Arendt haga la elección para fundar la política en la 3ª Crítica y en la capacidad de juicio deliberativo, pues en él se mantiene la pretensión de generalidad (reemplazo de la noción de universalidad por parte de Arendt para señalar la singularidad de la existencia humana sobre la tierra), la capacidad de juzgar considerando a los demás y la consideración de la temporalidad, que como hemos visto es el sustrato sobre el que se construye el mundo común.

Queda por determinar este tercer vínculo (el de la diferente valoración de la prudencia) entre ambos pensadores para entrar en la problemática del fascismo.

Ocultar la Voluntad

Si queremos entender el rechazo de Kant a la prudencia como forma de determinación de la política debemos partir desde el filósofo español del Siglo XVII, Baltasar Gracián. Es en él en quien Kant está pensando cuando considera que la mera determinación de la felicidad como fin humano es insuficiente para constituir y sostener la política y la moral. Esto debido a que lo habría conocido por medio de la transcripción que hizo Thomasius de su filosofía, llamándola pragmatología.

Gracián toma una postura cínica y pesimista de la relación entre voluntad y prudencia. Para él:

Las pasiones son los portillos del ánimo. El saber más práctico consiste en disimular. El que juega a juego descubierto tiene riesgo de perder. Que compita la reserva del cauteloso con la observación del advertido. A la mirada de lince, un interior de tinta de calamar. Es mejor que no se sepa la inclinación, para evitar ser conocido tanto en la oposición como en la lisonja.¹⁶

¹⁶ Gracián, B. **El Arte de la Prudencia**. En <http://www.geocities.com/Tokyo/Harbor/8292/prudencia.htm>.

Una postura como esta sólo podía ser mirada con sospecha por Kant, pues en ella toda la acción en medio de los otros y con los otros, sólo podía conducir al reconocimiento de la voluntad como heteronomía de ella. Más aún, una heteronomía que condenaba al mal, entendido él como la acción que lleva no a negar la racionalidad de la determinación, sino a creer que ellos no son aplicables a un sujeto en particular.

Puedo querer la mentira, pero “de ninguna manera [puedo querer] una ley universal de mentir, pues, según una ley semejante no habría propiamente promesa alguna”. O más aún: puedo desear robar pero no quiero que el robo se convierta en una ley universal, porque con tal ley ya no habría propiedad. El hombre malvado, es según Kant, aquel que hace una excepción consigo mismo; el hombre malvado *no* es quien desea el mal pues esto, según Kant es algo imposible. En consecuencia, la “estirpe de demonios” no se refiere a algo demoníaco en el sentido usual del término, sino que los demonios son aquellos que “están secretamente inclinados a exceptuarse” a sí mismos. Lo que importa aquí es el “*secretamente*”: no podrían hacerlo en público porque entonces atentarían contra el interés común, serían enemigos de la comunidad; incluso si ésta fuera una estirpe de demonios; y en política, en tanto que se distingue de la moral, todo depende de la “conducta *pública*”.¹⁷

Es aquí donde queda más que clara la inflexión que realiza Arendt para introducir la concepción de política como acto relacionado con la capacidad de juzgar teniendo en cuenta a los otros. Si la política sólo fuera un corolario de la ética sería sencilla de determinar, aunque implicaría reconocer su fracaso a la hora de las acciones pragmáticas. La equidad en las normas o leyes nace como corrección de la justicia legal (pues) toda ley es universal y (...) hay casos en los que no es posible tratar las cosas rectamente de un modo universal”¹⁸, como

¹⁷ Arendt, H. **Conferencias...** Págs. 40-41.

¹⁸ Aristóteles. **Ética Nicomaquea**. Ed. Gredos. España, 2000. Pág. 157.

señala Aristóteles al pensar en la necesidad a nivel del Estado y su relación con lo singular de la vida humana.

Arendt logra saltar ese abismo que ha puesto Kant al dividir la moral y dejarla como ámbito práctico (esto es, determinado sólo en relación a sí mismo como legislador autónomo) al hacer aparecer y explicar que lo único en que dicho mal puede sostenerse para negar los imperativos que él mismo conoce, es actuando egoístamente y haciéndolo secretamente. Con esto Arendt logra saltar el escollo que significa una moral que no considera la determinación del tiempo presente, del estar situado aquí y ahora (*hic et nunc stans*), resolviéndola en una apelación a la necesidad de aparecer ante otros.

Este aparecer ante otros tiene su reverso en el juicio deliberativo que se realiza para ordenar el gusto en relación a lo sensible.

La diferencia con lo que citamos de la **Antropología** es que

la memoria, la facultad de representarse lo *pasado*” se analiza al mismo tiempo que la “facultad de prever”, que hace presente el *futuro*. “Ambas se fundan en la asociación” –a saber, relacionan el ‘ya no es’ y el ‘todavía no es’ con el presente; y si bien no son ellas mismas ‘percepciones’, ‘sirven al enlace de las percepciones en el tiempo’–. La imaginación no necesita ser guiada por esta asociación temporal; puede, a voluntad, hacer presente lo que quiere (...) es la misma facultad, la imaginación, la que aporta los ‘esquemas’ al conocimiento y los *ejemplos* al juicio.¹⁹

Es decir, Arendt le reconoce a la imaginación el aporte de fundamentar el sentido común que juzga, la verdadera posibilidad de una política kantiana. Esto pues:

El *sensus communis* es el sentido propiamente humano porque la comunicación, es decir el discurso, depende de él. Para manifestar nuestras necesidades (...) no necesitaríamos palabras; bastarían los gestos. La expresión no es

¹⁹ Arendt, H. **Conferencias...** Págs. 144 y 146.

comunicación. Por ello “el único síntoma [general] de la locura es la pérdida del sentido común (...).²⁰

El vuelco final de la filosofía kantiana en una filosofía política está dado, no por sus opúsculos menores sobre la historia, sino por su revalorización de las historias, de lo que hace aparecer y reivindicar su existencia a los sujetos que viven en comunidad con otros.

El pensar no es meramente un acto carente de significación y alcance político (hoy más que nunca), no porque la realidad presente no tenga acción, sino porque aparte de quedar subsumida bajo la labor que gobierna todos los ámbitos de la vida en mera disposición para el consumo, también ha disuelto la vieja distinción entre actor como sujeto político por excelencia y espectador (entendido al modo pitagórico), para dar paso a que

En estos momentos, el pensar deje de ser marginal en las cuestiones políticas. Cuando todo el mundo se deja llevar irreflexivamente por lo que todos los demás hacen o creen, aquellos que piensan son arrancados de su escondite porque su rechazo a participar llama la atención, y por ello, se convierte en una especie de acción. El elemento de purgación contenido en el pensamiento, la mayéutica socrática, que saca a la luz las implicaciones de las opiniones no examinadas y por lo tanto las destruye, es implícitamente político.²¹

Esta reflexión recuerda otra de Adorno en contextos similares, cuando enfrentado a la polémica con los grupos de estudiantes revolucionarios alemanes y su primacía por la acción violenta, señala que

en un mundo en que hasta las ideas se han convertido en mercancía y provocan *sale's resistance*, leyendo esos volúmenes a nadie podía ocurrírsele que se le estaba vendiendo algo, que se lo estaba engatusando.²²

²⁰ Ídem. Pág. 130.

²¹ Arendt, H. **El Pensar y las Reflexiones Morales en De la Historia a la Acción**. Ed Paidós. España, 1999. Pág. 136.

²² Adorno, Th. **Notas Marginales sobre Teoría y Praxis en Consignas**. Ed.

La histórica dicotomía entre pensamiento y acción se ha disuelto en un mundo marcado por la falta de pensamiento, por la eliminación sistemática de la singularidad, por la carencia de inmortalidad, pero a la vez con una eternidad que es sólo “la eterna repetición de una bota aplastando un rostro humano”. Si la libertad humana aún vale de algo es en su lucha contra la pérdida definitiva de lo humano, sea esto el pensamiento o la acción.

Acaso Jehová no ha quedado demasiado lejos de la cuestión

El cuento **Tiempo de Pasaje** de Ballard presenta un mundo en que las personas inician su vida cuando son recuperadas del cementerio y de ahí van volviendo hacia el nacimiento. Así las cosas, las causas de sus sensaciones y los motivos que las mueven a actuar se invierten: 1° sienten la tristeza de la pérdida y luego recuperan a la esposa que había muerto anteriormente, 1° disfrutan de los logros y sólo después hacen algo para conseguirlo (pues, ya los tienen).

A primera vista, la situación se asemeja a la nuestra, en el sentido que anticipamos lo que vamos a realizar, que para movernos a actuar nos proponemos fines que nos mueven a la acción. Sin embargo, la semejanza se vuelve más inquietante cuando somos conscientes de que la etapa final de la vida es la vuelta a la infancia, a la pérdida de libertad y diferenciación de ella, al olvido del discurso y su mera transformación en letanías que preparan para el fin más horroroso posible: no la sabiduría de los años, sino la idiotez y dependencia de los recién nacidos.

El fascismo es la pérdida de este discurso común, el momento en que la libertad queda de tal modo nihilizada, que el imperativo categórico puede terminar convertido en la burda impostación de Eichmann diciendo que había actuado del modo en que lo hizo porque era el

Amorrotu. Argentina, 1993. Pág 180.

modo en que se debía hacer atendiendo a la pura norma de la razón que sancionaba obedecer a la autoridad.

El pensamiento es lo que completa la acción política, no porque él mismo tenga en sí un estatuto político, sino porque la realidad histórica ha quedado convertida en una eterna repetición de una natalidad que lejos de instalar lo nuevo (lo que abre perspectivas), sólo repite unas vidas carentes de historia, pues ellas mismas carecen de memoria de los acontecimientos individuales y específicos.

La política está en peligro y sólo el pensamiento puede ayudar a su supervivencia, en la medida que

La idea de una validez intersubjetiva sigue vinculada a la del acuerdo racional. Esta idea de un acuerdo racional, sin embargo, ya no se refiere a un punto ajeno a la historia o situado en el fin de la historia. La razón discursiva solamente existe en tanto que razón "situada" (...), y esto forma parte de su fuerza de unión y reconciliación así como de su fuerza disruptiva y subversiva (...) [y] una noción del "gusto moral" [kantiano se encuentra] en el funcionamiento de la razón práctica. La filosofía moral de Kant se puede resumir en la siguiente afirmación: "Tenemos que ser *capaces de desear* que una máxima de nuestra acción se convierta en una ley universal; este es el canon de todo juicio moral de una acción".²³

Dicho de otro modo, la opción del pensamiento, en la medida que se traduce en un juicio que incita a los demás a la intersubjetividad, que apela a su libertad y su capacidad discursiva y de aparecer ante los demás, es un acto voluntario de recuperación del sentido en estos tiempos de oscuridad.

²³ Wellmer, A. **Hannah Arendt sobre el juicio: La doctrina no escrita de la razón.** En Birulés, F. (compiladora). **Hannah Arendt. El Orgullo de Pensar.** GEDISA. España, 2000. Pág 276.

Kant pensado por Arendt es el filósofo que permite la reconciliación del actor y del espectador, en que “la máxima del actor y la máxima –la “pauta”– a partir de la cual el espectador juzga el espectáculo del mundo se convierten en una”²⁴.

²⁴ Arendt, H. **Conferencias...** Pág. 138.