
SECCIÓN ABIERTA

TEMPORALIDAD Y POLÍTICA EN EL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT

TEMPORALITY AND POLITICS IN HANNAH ARENDT'S THOUGHT

RICARDO ALIAGA MARTÍNEZ

(Doctorando) UNED. Facultad de Derecho.
Departamento de Filosofía jurídica

Resumen: Este artículo pretende analizar si es posible una comprensión política de la temporalidad a la luz de las principales categorías arendtianas. Para ello, primero se realiza una lectura hermenéutica de algunos de los principales textos arentianos; segundo, se muestra cómo en Arendt la fenomenología de la temporalidad deviene en una política de la memoria; y, por último, se señala que la necesidad de comprender en Arendt responde al intento de rescatar la memoria del olvido, a recuperar el pasado, a repensar desde el presente un proyecto político de futuro fundamentado en una analítica ontológico-existencial del ser humano. El tiempo en la teoría política de Arendt se constituye en virtud de evocar la brecha temporal que media entre pasado y futuro. Así, la comprensión política de la temporalidad sólo es posible desde el presente, donde se encuentran pasado y futuro.

Palabras clave: temporalidad, política, totalitarismo, tradición, comprensión, labor, trabajo, acción, pensamiento, voluntad y juicio.

Abstract: This article aims to verify if it is possible a political comprehension of temporality on the basis of Arendt's categories. For this purpose, first, a hermeneutic reading of some of the main Arendt's texts will be undertaken; secondly, we will seek to demonstrate that, in Arendt, the phenomenology of the temporality results

in a politics of memory; third, we will ascertain that Arendt's need to understand replies to recover the oblivion memory, to retrieve the past, to reconsider a political project for the future from the present, which is based on a ontological-existential method of the individual. Time in Arendt's political theory is set up under the time lag between past and future. Thus, political comprehension of temporality is only possible from the present, where past and future are included.

Keywords: temporality, politics, totalitarianism, tradition, comprehension, work, job, action, thinking, willing, judging.

Recepción original: 15/10/2015

Aceptación original: 30/10/2015

Sumario: I. La estructura política de la temporalidad en *El concepto de amor en San Agustín*. II. Totalitarismo y comprensión en *Los orígenes del totalitarismo*. III. Labor, trabajo y acción en *Vita activa*. IV. Pensamiento, voluntad y juicio en *La vida del espíritu*. V. Conclusión.

I. LA ESTRUCTURA POLÍTICA DE LA TEMPORALIDAD EN *EL CONCEPTO DE AMOR EN SAN AGUSTÍN*

En la tesis doctoral de Hannah Arendt, *El concepto de amor en San Agustín*, dirigida por K. Jaspers, la autora se distancia de la especulación metafísica y trata de responder a una pregunta trascendental en la historia de la humanidad: ¿qué es el amor? Una pregunta en cuyo análisis ontológico-existencial se evidencia su gran «*amor mundi*». En su *Diario filosófico*, Arendt se preguntará: «¿por qué es tan difícil amar el mundo?». En su tesis doctoral, vislumbrará algunos elementos claves que serán una constante en su pensamiento político. Además, en esta investigación en que trata de abordarse el concepto del amor ya se pone de manifiesto la dimensión política de la categoría del tiempo, se palpa ya la tensión entre presente, pasado y futuro. Al mismo tiempo, y en mi opinión, sin ser consciente de ello, Arendt elabora, a partir de la categoría de la natalidad como principio ontológico-existencial de la acción, toda una antropología política desde la que será posible pensar su propuesta teórica.

En *El concepto de amor en San Agustín*, encontramos las primeras referencias arendtianas a un sentido político de la temporalidad. Así, al hablar del amor como anhelo señala que cuando el hombre anhela un bien que le hará feliz, tras la posesión de éste tiene lugar un sentimiento de temor a perder este bien. A continuación, señala que

«mientras el hombre desea cosas temporales, se encuentra constantemente bajo esta amenaza, y nuestro temor de perder se corresponde permanentemente con nuestro deseo de tener»¹. La temporalidad remite pues a un mundo humano, –un mundo político en el sentido arendtiano del término–, un mundo que vive atrapado bajo las categorías gramaticales de pasado, presente y futuro. En ese sentido Arendt sostendrá que «ligados constantemente por el anhelo y por el temor a un futuro que es incierto, privamos a cada momento presente de su serenidad, de su intrínseca relevancia, que somos incapaces de disfrutar. Y así el futuro destruye el presente»². En San Agustín, el bien que se busca es la vida y el mal la muerte. «La vida feliz es la vida que no podemos perder. La vida en la Tierra es muerte viviente»³. Tras esta afirmación se esconde el conflicto entre el filósofo y el tiempo de la *polis*, entre *vita activa* y *vita contemplativa*, entre eternidad, «la vida que no podemos perder», y mortalidad «la vida en la Tierra» que es muerte viviente. Como podemos apreciar esta distinción entre *vita activa* y *vita contemplativa* está mediada por categorías temporales, vida y muerte, natalidad y mortalidad, una distinción clave en el pensamiento político arendtiano para la comprensión de las condiciones bajo las cuales es posible la existencia humana (vida, pluralidad y mundaneidad).

En este sentido, y en relación con las distintas actividades fundamentales de la *Vita activa*, Arendt escribe: «Estas tres actividades y sus correspondientes condiciones están íntimamente relacionadas con la condición más general de la existencia humana: nacimiento, muerte, natalidad y mortalidad.»⁴. El tiempo requiere siempre de un espacio de aparición. En ese sentido la política de la memoria convoca al presente el «ya no». De este modo el tiempo presente se convierte en criterio y medida de la comprensión política entre el pasado y el futuro. Y esto es por lo que «el tiempo sólo existe en virtud de la evocación del pasado y del futuro, evocación que convoca a ambos al presente de la rememoración y la expectativa. De este modo el único tiempo válido es el presente, el Ahora. [...] Ahora es lo que mide el tiempo retrospectiva y prospectivamente, porque el Ahora no es en rigor tiempo, sino que está fuera del tiempo. En el Ahora se encuentran pasado y futuro»⁵. Insistiendo en la idea de que estas tres catego-

¹ ARENDT, Hannah. *El concepto de amor en San Agustín*, Encuentro, Madrid, 2011, pág. 26.

² *Op. cit.*, pág. 26

³ *Op. cit.*, pág. 27

⁴ ARENDT, Hannah. *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, pág. 22

⁵ ARENDT, Hannah. *El concepto de amor en San Agustín*, Encuentro, Madrid, 2011, pág. 31

rías temporales en lo que refiere a la condición humana pueden entenderse como diferentes modos de presente podemos leer en *El concepto de amor en San Agustín* que: «Hay tres tiempos; un tiempo presente acerca de las cosas pasadas, un tiempo presente acerca de las cosas presentes; un tiempo presente acerca de las cosas futuras» y es que el futuro existe sólo como expectativa y el pasado sólo como memoria, y ambas, expectativa y memoria, tienen lugar en el presente. De ahí que vivir en la expectativa hasta el extremo del olvido sea todavía una forma de vivir en el presente.»⁶. Recuperar la memoria de «los pozos del olvido» desde el presente de la experiencia vivida será una obsesión en la construcción de una futura propuesta política. El poder de la política de la memoria consistirá en hacer presente lo que está ausente. En ese sentido señala Arendt que «la función de la memoria es «presentar» (hacer presente) el pasado, y privar al pasado del carácter de algo definitivamente ido. La memoria deshace el pasado. El triunfo de la memoria consiste en que, presentando el pasado y privándolo en cierto modo del carácter de algo definitivamente ido, transforma el pasado en una posibilidad de futuro»⁷. Frente a la política del olvido, del tiempo vacío, Arendt opone la política de la memoria, del tiempo pleno. El tiempo de la polis, de la política, implica aceptar la temporalidad, la finitud del «ser-en-el-mundo-con-otros.». Porque de eso trata la política de «estar juntos». La experiencia de la temporalidad situada entre las fuerzas del pasado y del futuro se convierte así en una experiencia política. El tiempo de la acción, el tiempo de la polis, es un tiempo discontinuo, un tiempo que se fractura y se diversifica, un tiempo de múltiples comienzos y ningún final como bien subrayará la propia Arendt. Esto es pues, por lo que la condición política de la existencia humana ha de ser pensada desde la experiencia de la temporalidad como elemento configurador de una ontología política.

Así, en *El concepto de amor en San Agustín*, Arendt escribe: «El examen de la existencia humana en la perspectiva de la duración ha mostrado cómo la temporalidad es su rasgo dominante: «consumiendo tiempo, siendo consumido por él» (*devorans tempora, devoratus temporibus*). Para san Agustín, ser y tiempo se oponen. Con vistas a ser, el hombre ha de trascender su existencia humana, que es temporalidad: «trasciende el tiempo, para que tú puedas ser»⁸. La vida de la

⁶ ARENDT, Hannah. *El concepto de amor en San Agustín*, Encuentro, Madrid, 2011, pág. 47

⁷ *Ibidem*, pág. 74

⁸ *Ibidem*, pág. 49

polis se caracteriza por las notas de artificialidad, duración, permanencia, intersubjetividad⁹.

En Arendt, la natalidad es una categoría ontológico-política de la acción. Por el hecho de nacer, nos incorporamos al mundo, entramos a formar parte de él, pero ese inicio, ese nuevo comienzo, es también una categoría político-temporal de primer orden, pues como la misma autora nos recuerda «el hecho definitorio del hombre como ser consciente, como ser que recuerda, es el nacimiento o la «natalidad», o sea, el hecho de que hemos entrado al mundo por el nacimiento»¹⁰. La idea acción como inicio, como comienzo de algo nuevo es crucial en Arendt. En *El concepto de amor en San Agustín*, Arendt, apoyándose en San Agustín, señala la importancia de esta categoría al distinguirla de la de «principio». San Agustín distinguirá entre comienzo del mundo y comienzo del tiempo. Al hablar del comienzo del mundo utiliza la categoría de principio; para distinguirla de la de *initium* para referirse al hombre. «*In principio* hace referencia a la creación del Universo: «En el principio creó Dios los cielos y la Tierra» (Gn 1,1). En cambio, *initium* hace referencia a que comenzaron a existir «almas»: no ya criaturas vivientes, sino seres humanos»¹¹. El comienzo del hombre tiene lugar en el acto de la creación. «Para que hubiese tal comienzo, fue creado el hombre antes del cual nadie había». La idea que conviene remarcar es que el hombre es una criatura creada no sólo en el tiempo, sino también en el mundo por parte de un ser creador que está fuera del tiempo y del espacio. El hombre al ser creado inicia una historia pero también debe tener un fin. En ese sentido, en *Vita activa*, Arendt sostendrá que las actividades, labor trabajo y acción están relacionadas con las condiciones de la existencia humana, que son la natalidad y la mortalidad.

Por consiguiente, la vida de la *polis* transcurre entre el nacimiento y la muerte, idea en la que insiste al tratar del concepto de «acción». Con la idea de *initium*, como inicio, tiene lugar un «primer nacimiento» mediante el cual el hombre entra a formar parte del mundo. Con la palabra y la acción se produce un «segundo nacimiento», mediante el cual el hombre entra a forma parte del mundo político. Por tanto, tanto la natalidad como la mortalidad del hombre forman parte de la temporalidad del mundo.

⁹ BIRULÉS, Fina. *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Herder, Barcelona, 2007

¹⁰ ARENDT, Hannah. *El concepto de amor en San Agustín*, Encuentro, Madrid, 2011, pág. 78

¹¹ *Ibidem*, pág. 81

II. TOTALITARISMO Y COMPRENSIÓN EN *LOS ORÍGENES DEL TOTALITARISMO*

La necesidad de comprender el horror del fenómeno totalitario lleva a Arendt a preguntarse: «¿Qué ha sucedido? ¿Por qué sucedió? ¿Cómo ha podido suceder?»¹². La respuesta a estos grandes interrogantes de raigambre kantiana se encuentra en la necesidad de comprender en Arendt, que concibe la comprensión como una categoría político-temporal, como una forma de ser y de estar políticamente en el mundo. La temporalidad, en tanto que categoría analítica-existencial de ser-en-el-mundo, como el mismo Heidegger sostendrá, es una condición de posibilidad del comprender. En el prólogo a la primera edición inglesa de *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt expone qué entiende por «comprender»: «Comprender no significa negar lo que nos indigna, deducir todavía lo que no ha existido a partir de lo que ya ha existido o explicar fenómenos mediante analogías y generalizaciones, de modo tal que el choque con la realidad y el shock de la experiencia dejan de hacerse notar. Comprender quiere decir, más bien, investigar y soportar de manera consciente la carga que nuestro siglo ha puesto sobre nuestros hombros: y hacerlo de una forma que no sea ni negar su existencia ni derrumbarse bajo su peso. Dicho brevemente: mirar la realidad cara a cara y hacerle frente de forma desprejuiciada y atenta sea cual sea su apariencia»¹³. La realidad es pensada como una categoría ontológica, algo que debe ser interpretado. Al colocarse frente a ella, ésta deviene también una categoría temporal fragmentada en pasado, presente y futuro. En este sentido, Arendt aludiendo a la parábola de Kafka titulada «Él», nos sitúa en una brecha temporal entre el pasado y el futuro¹⁴.

La relación entre temporalidad y comprensión política es también una constante. En ese sentido podemos ver cómo en «*Comprensión y política*», Arendt expone las tesis fundamentales del análisis del problema de la comprensión de los fenómenos políticos. Nos detendremos aquí en señalar aquellas tesis que tienen relevancia desde el punto de vista temporal. Para Arendt, y esta es la primera tesis que va a defender, comprender es una actividad sin fin, que se halla en cons-

¹² ARENDT, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, Planeta-Agostini, Barcelona, pág. 402.

¹³ «Preface to the First Edition» (1950), en *Los orígenes del totalitarismo*, n.º 099; en alemán n.º 308, pág. 12.

¹⁴ ARENDT, Hannah. *Entre el pasado y el futuro*, A. Poljak (trad.), Península, Barcelona, 1996.

tante cambio y transformación, que nos permite conocer la realidad y reconciliarnos con ella¹⁵.

Arendt distinguirá entre la reconciliación inherente a la comprensión y el perdón. «Perdonar (...) es una acción singular y culmina en un acto singular. Comprender no tiene fin y no puede por tanto producir resultados definitivos»¹⁶. Así, el acto de comprender no acaba en un solo acto, sino que por el contrario nos acompaña durante toda la vida; comprender y existir son las dos cara de una misma moneda. El acto de comprender se sitúa entre el nacimiento (natalidad) y la muerte (mortalidad).

«La comprensión –dice Arendt– comienza con el nacimiento y acaba con la muerte»¹⁷. La comprensión busca encontrar el sentido. «El resultado del comprender es el significado, que nosotros engendramos en el proceso mismo de vivir en tanto en cuanto tratamos de reconciliarnos con lo que hacemos y sufrimos»¹⁸. No se cansará en insistir en la idea de que la radical novedad del fenómeno totalitario nos ha dejado sin categorías que permitan la comprensión: «El acontecimiento mismo, el fenómeno que intentamos –y tenemos que intentar– comprender nos ha privado de nuestras herramientas tradicionales de comprensión»¹⁹.

Para Arendt, la experiencia totalitaria ha roto el hilo de la tradición, ha provocado la incapacidad de comprender desde las categorías de la tradición del pensamiento político. Afirmará: «La dominación totalitaria (...) ha roto la continuidad de la historia occidental. La ruptura de nuestra tradición es ahora un hecho consumado»²⁰. En definitiva, la ruptura y pérdida de la tradición que ha producido el fenómeno totalitario nos ha traído no sólo una crisis metodológica; sino también epistemológica y moral.

Por último, la comprensión en Arendt nos remite a la estructura circular de pregunta-respuesta en un proceso de comprensión hermenéutica de estructura circular, de diálogo Yo-Tú. La pregunta arendtiana se origina en el presente y desde la experiencia vivida, el terror del fenómeno totalitario, dentro de unas coordenadas espacio-tempo-

¹⁵ ARENDT, Hannah. «Comprensión y política», en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Caparrós Editores, Madrid, 2005, pág. 371.

¹⁶ ARENDT, Hannah. «Comprensión y política», en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Caparrós Editores, Madrid, 2005, pág. 371.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*, pág. 373.

¹⁹ *Ibidem*, pág. 374.

²⁰ ARENDT, Hannah. «La tradición y la época moderna», en *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996, págs. 32-33.

rales, Alemania 1930-1954. Arendt, como interprete, asume la carga de su tiempo e intenta comprender con y desde el hilo de la tradición que ha quedado roto, que nos ha desprovisto de categorías desde las cuales entender y comprender. En este sentido, Arendt apunta otra de sus tesis sobre el acto de comprender: «La verdadera comprensión no se cansa del interminable diálogo y de «los círculos viciosos»²¹.

La verdadera comprensión no se cansa de la estructura dialógica circular pregunta-respuesta, del diálogo yo-tu. Arendt confiará en la facultad de la imaginación para poder orientar el proceso de la comprensión, al sostener que «solo la imaginación nos permite ver las cosas en la perspectiva adecuada; nos hace suficientemente fuertes para poner a cierta distancia temporal lo que se halla demasiado próximo, de modo que podamos verlo y comprenderlo no sesgada ni prejuiciosamente; nos hace suficientemente generosos para tender puentes sobre los abismos de lo remoto, hasta que podamos ver y comprender todo lo que está demasiado alejado de nosotros como si fuera un asunto personal nuestro. Este distanciarse de ciertas cosas y tender puentes hacia otras es parte del diálogo de la comprensión, para cuyos propósitos la experiencia directa establece un contacto demasiado próximo y el mero conocimiento levanta barreras artificiales»²².

En este fragmento, Arendt alude a la importancia hermenéutica de la «distancia temporal», concepto referido al tiempo que media entre el que quiere comprender (Arendt) y aquello que se quiere comprender (el fenómeno totalitario). El intérprete es un «yo» instalado en un eterno presente, en una brecha temporal, desde la que intenta, con su comprensión, buscar respuestas, mediar entre el pasado y el futuro. Los prejuicios encuentran su origen en esta distancia temporal. La dimensión ontológica de la temporalidad del intérprete y de aquello que se quiere comprender los hace extraños, pero también es condición de posibilidad de la mediación que requiere la comprensión. Por otra parte, la distancia temporal disolverá prejuicios que imposibilitan la comprensión. Por consiguiente, la distancia temporal se constituirá en una generadora de sentido.

III. LABOR, TRABAJO Y ACCIÓN EN *VITA ACTIVA*

En *La condición humana*, Arendt propone una lectura hermenéutica de las principales categorías ontológico-existenciales desde las

²¹ *Ibidem*, pág. 392.

²² ARENDT, Hannah. «Comprensión y política», en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Caparrós-editores, Madrid, 2005, pág. 393

cuales es posible pensar la crítica a la modernidad. Esta obra trata de comprender, de narrar (como parte del proceso mismo de la comprensión), la imposibilidad de la memoria, la crisis del hombre moderno, la brutalidad de los hechos de la experiencia vivida. En el prólogo de de esta obra, Arendt manifiesta el propósito que persigue: «Lo que me propongo en los capítulos siguientes es una reconsideración de la condición humana desde el ventajoso punto de vista de nuestros más recientes temores y experiencias (...) Por lo tanto lo que me propongo es muy sencillo: nada más que pensar en lo que hacemos –y aclara–, en efecto, «lo que hacemos» es el tema central del presente libro»²³.

En Arendt, el término «condición humana» constituye una antropología política que será el punto de partida de su fenomenología de la temporalidad y de la acción y su posterior crítica a la modernidad. Con la expresión *Vita activa*, Arendt se refiere a tres actividades fundamentales que constituyen la condición humana: labor, trabajo y acción. Cada una de ellas corresponde a una de las condiciones básicas de la vida del hombre en la tierra. La vida es la condición humana de la labor, la condición humana del trabajo es la mundanidad, por último, la acción corresponde a la condición humana de la pluralidad. A su vez, estas tres actividades, labor, trabajo y acción se vinculan con las condiciones más generales de la existencia humana que son la natalidad y la mortalidad. El nacimiento y la muerte. Procesualidad, proyectibilidad e imprevisibilidad son las notas distintivas básicas que caracterizan respectivamente a la labor, el trabajo y la acción²⁴. Características que vuelven a poner de manifiesto como la relación entre temporalidad y política está presente de forma muy especial en el pensamiento de Arendt. Además, cada una de estas actividades tiene lugar en un espacio de aparición propio. La labor y el trabajo se desarrollan en la esfera privada, mientras que la acción tiene lugar en la esfera pública. Mención especial merece la esfera social. Si antes mencionábamos la relación entre temporalidad y política, el espacio donde se desarrollan las distintas actividades nos permite pensar una nueva relación entre ontología y política.

A partir de la lectura heideggeriana de las categorías aristotélicas de *poiesis* y *praxis*, *techné*, *frónesis* y *sophía*, Arendt crítica a la metafísica occidental por defender la supremacía de la contemplación frente a la acción, al tiempo que pretende invertir la relación entre *vita*

²³ ARENDT, Hannah. *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, pág. 18.

²⁴ BIRULÉS. Fina. *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Herder, Barcelona, 2007.

contemplativa y vita activa, entre vida del espíritu y tiempo de la polis, punto de partida de su posterior crítica a la modernidad.

Las categorías de vida y política, temporalidad y política y ontología y política se muestran a través de la contraposición de las distintas actividades básicas de la condición humana y sus respectivos espacios de aparición. La labor se caracteriza por ser una actividad vinculada a la necesidad, a la naturaleza, a una concepción cíclica del tiempo. Se trata de una actividad que impide la libertad: «es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano». Por tanto, es una actividad profundamente antipolítica, vinculada a la satisfacción de las necesidades básicas y el consumo. Afirma el «vivir», la vida, frente al «vivir bien» propio de la polis, de la política. El *animal laborans* realiza su actividad en soledad, no requiere la presencia de otros hombres. La individualidad y el aislamiento del *animal laborans* se oponen a la pluralidad del *homo politikos*. Por último, la procesualidad de la labor impide pensar los fines. El *animal laborans* actual es aquel hombre que tras largas jornadas de trabajo solo piensa en gastar su tiempo de ocio en consumir, en satisfacer sus necesidades básicas a través de «estar con otros hombres» en un «mundo común», el de los «grandes centros comerciales», esa especie de «hogar» donde refugiarse en su tiempo libre. Frente a la labor, el trabajo crea un mundo artificial mediante la violencia que éste ejerce sobre la naturaleza. El proceso de fabricación que tiene lugar bajo un modelo de racionalidad instrumental, de medios-fines, produce objetos cuyas características de durabilidad y estabilidad en el tiempo permiten su objetividad. La concepción cíclica del tiempo es sustituida por una concepción lineal del tiempo. El sujeto del trabajo es el *homo faber*.

Por último, la acción es la única actividad política. Se vincula a la natalidad entendida como capacidad de inicio, como capacidad de comienzo. Es la más frágil de las tres actividades y necesita de un espacio de aparición en el cual se organice la memoria para que los discursos y acciones de los hombres sean recordados. Como actividad política requiere de la presencia de otros hombres y no puede realizarse en el aislamiento.

Ahora bien, ¿cuáles son los aspectos más revelantes que Arendt destaca en la acción? En primer lugar tendríamos que decir la pluralidad, pues es la condición necesaria para que se den la palabra y la acción. La pluralidad contiene las ideas de igualdad y distinción. Otros aspectos relevantes de la acción son la espontaneidad, la imprevisibilidad y la irreversibilidad. Esto significa que a diferencia de la fabricación, que permite deshacernos de sus productos, no puede-

mos escapar al resultado de las acciones. Aquí se hace necesario subrayar la importancia del perdón (vinculado a la categoría temporal del pasado) y la promesa (vinculada a la categoría temporal del futuro). El perdón y la promesa, en tanto que modos de redención, se constituyen en condiciones de posibilidad de lo político. Con respecto al problema de la acción como revelación de la identidad de quien actúa, en mi opinión, en Arendt se dan dos modelos, por un lado, el de identidad performativa (requiere solo la acción, la interpretación del actor), por el otro, el de la identidad narrativa (que requiere de un narrador que cuente una historia que permita construir la identidad del actor). Esta distinción pone de manifiesto otra tesis arendtiana clave, la relación entre espectador y actor, juicio y acción, memoria y política.

La experiencia de la temporalidad como política de la memoria se aprecia también en lo que respecta a la relaciones entre filosofía, historia y política. En este sentido, Arendt crítica la pretendida objetividad de la historia, una forma de entender la historia que se fundamenta en el modelo de las ciencias naturales. A la objetividad, Arendt opone la imparcialidad del juicio. El paradigma proceso-producto concibe la historia como un proceso poético, de fabricación, cuyos resultados, la Naturaleza, la Especie, la Humanidad, el Espíritu, etc., eliminan la pluralidad, reduce la *praxis a poiesis*. Una vez más el punto de partida a la crítica de la filosofías de la historia en Arendt se encuentra en la dicotomía o contraposición entre acción y necesidad, entre *praxis y poiesis*. Las filosofías de la historia se articulan en torno a las ideas de procesualidad y proyectibilidad que se corresponden con las actividades de la labor y del trabajo respectivamente. Las leyes de la Naturaleza y la Historia como leyes del movimiento del totalitarismo son la expresión más acabada de la filosofía de la historia entendida como fabricación. Este modelo teleológico de la historia se sitúa en el marco de una concepción lineal de tiempo.

Frente a esta forma de entender la historia, Arendt propone la historia como narración, como catarsis, como una forma de expiación del pasado. La brecha temporal que abre el presente entre el pasado y el futuro nos permite pensar en un tiempo fragmentado que necesita ser reconstruido. El tiempo de la acción es un tiempo de la pluralidad, un tiempo que se fractura, el tiempo de la *polis*. A la idea temporal de continuidad de proceso de fabricación, contraponen la discontinuidad de lo espontáneo e imprevisible de la acción. La fabricación de la historia produce no sólo una nueva realidad, sino también una nueva humanidad. Por último, no hay que olvidar que frente a la pretendida objetividad y verdad de la historia, Arendt defiende la com-

prensión, la narración y el juicio como formas de pensamiento crítico que se enfrentan a la metafísica occidental.

Por último, la gramática de la temporalidad hace de nuevo su aparición en las distintas facultades del espíritu: pensamiento (presente), voluntad (futuro) y juicio (pasado).

IV. PENSAMIENTO, VOLUNTAD Y JUICIO EN *LA VIDA DEL ESPÍRITU*

La condición humana quedaría incompleta si no atendiéramos a la otra parte de la misma, a la *vita contemplativa*, a la vida del espíritu, a las actividades típicamente humanas o facultades del espíritu. En este sentido, sostiene Ronald Beiner que: «El título de la obra de Arendt, *La condición humana*, es engañoso, puesto que en realidad sólo trata de la mitad de la condición humana, la *vita activa*. Además, la misma autora tituló su trabajo *Vita activa*, reservando la otra mitad de la condición humana, la *vita contemplativa*, para un tratamiento ulterior»²⁵. *La vida del espíritu* también fue concebida en tres partes: el pensamiento, la voluntad y el juicio. De acuerdo con la autora, las tres actividades mentales son básicas y autónomas. A este respecto, afirmará que: «El pensamiento, la voluntad y el juicio son tres actividades mentales básicas; no pueden derivarse unas de otras y, aunque comparten algunas características, no se dejan reducir a un denominador común»²⁶. Y con respecto a la autonomía afirma: «He llamado «básicas» a estas actividades mentales porque son autónomas; cada una de ellas obedece leyes intrínsecas a la misma actividad»²⁷.

Si el propósito de *La condición humana* era «pensar en lo que hacemos», en *La vida del espíritu*, Arendt pretende dar cuenta de «qué hacemos cuando pensamos». El actuar es un «estar con otros» y el pensar es un «estar con uno mismo». Si *La condición humana* se trataba era de analizar las formas de la *vita activa*, ahora, en *La vida del espíritu*, se trata de abordar la cuestión de la misma actividad de pensar. Algunos especialistas e intérpretes de la obra de Hannah Arendt consideran que *La vida del espíritu* supone un cambio de orientación, un giro o cambio de rumbo sobre los temas y preocupaciones anteriores. Si los temas y preocupaciones de Arendt se centraban en la praxis, en la política y en la historia, con *La vida del espíritu*

²⁵ BEINER, R. «Hannah Arendt y la facultad de juzgar», en ARENDT, Hannah. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona, 2003, pág. 222.

²⁶ ARENDT, Hannah. *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, pág. 91.

²⁷ *Ibidem*, pág. 92.

Arendt se muestra interesada por temas más filosóficos y metafísicos. En ese sentido, y con respecto a la obra que ahora nos ocupa, J. Kohn se pregunta por este posible cambio de orientación, «¿representa *La vida del espíritu* un cambio de orientación de Arendt desde la política a la filosofía?», para concluir que «la parte final sobre la facultad del juicio habría intentado ser la conclusión de su propio pensamiento»²⁸.

Mientras que en *La condición humana*, la acción se constituía como principio ontológico de la política, en *La vida del espíritu*, el pensamiento será el principio ontológico del aparecer del juicio. La pluralidad como condición de posibilidad de una ontología del aparecer hará posible la dimensión política del pensar. Según Campillo, «el problema con el que se encuentra Arendt, y que va a analizar en *La vida del espíritu*, es el de cómo (...) puede ese diálogo silencioso de uno con uno mismo incidir en el mundo de las apariencias, hacerse visible»²⁹. En *La vida del espíritu*, Arendt parece querer resolver en la facultad del juicio la tensión dialéctica que expresa mediante las metáforas políticas invisible-visible, presencia–ausencia, ser-aparecer. Frente a la fenomenología de la acción presente en *La condición humana*, *La vida del espíritu* nos plantea una fenomenología del pensar político.

En Arendt parece estar patente la necesidad de un pensar «en» y «desde» el mundo. Está interesada en remarcar la idea de actividad de la vida del espíritu. *La vida del espíritu* «es pura actividad, y esta actividad, como cualquier otra, puede detenerse o ponerse en marcha a voluntad»³⁰. Las tres actividades mentales básicas en el mundo, apariencias, pensamiento, voluntad y juicio, son totalmente independientes entre sí. Cada una de ellas se rige por normas propias. En cuanto a sus objetos, podemos decir que los objetos del espíritu surgen de este mundo, aunque por sí mismos, en tanto que actividades, no están condicionados por el mundo³¹. Al hilo de esto, y en relación con las actividades de la vita activa (labor, trabajo y acción), Arendt sostiene que: «Los seres humanos, aunque totalmente condicionados en su existencia –limitados por el intervalo temporal entre el nacimiento y la muerte, sometidos a la labor para poder vivir, estimulados a trabajar para sentirse como en casa en el mundo y empujados a actuar a

²⁸ KOHN, Jerome. «Evil and plurality: Hannah Arendt's Way to the Life to the Mind, I», en L. May y J. Kohn (eds.), *Hannah Arendt Twenty Years Later*, Cambridge, MIT Press, 1997, pág. 156. Citado en PRIOR, A. *Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2009, pág. 19

²⁹ CAMPILLO, Neus y HANNAH, Arendt. *Lo filosófico y lo político*, Publicaciones de la Universidad de Valencia, Valencia, 2013, pág. 163

³⁰ ARENDT, Hannah. *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, pág. 94.

³¹ *Ibidem*, pág. 93.

fin de encontrar un lugar en la sociedad de sus semejantes– pueden trascender mentalmente todas estas condiciones, pero sólo mentalmente, nunca en la realidad o en el conocimiento y el saber, mediante el cual pueden explorar la realidad del mundo así como la suya propia»³². Desde la perspectiva del mundo de las apariencias, lo que caracteriza a las actividades mentales es su invisibilidad, a la que se añade la de retirada del mundo de las apariencias. Arendt subraya que «no se trata tanto de una retirada del mundo (...) como de una retirada de la presencia del mundo a los sentidos»³³. Así, dice que «todo acto mental se basa en la facultad del espíritu para presentarse a sí mismo aquello que está ausente para los sentidos»³⁴. El pensamiento para hacer presente lo que está ausente se vale no sólo de la facultad de la imaginación, sino también de la memoria. El pensamiento remite temporalmente al presente. Por su parte, la voluntad remite al futuro, no se limita a imágenes mentales de objetos, no se ocupa de objetos, sino que se refiere a proyectos de futuro. El juicio, por su parte, se refiere al pasado.

El pensamiento implica memoria, un volver a pensar lo pensado, un repensar. Todo pensamiento es «un re-pensamiento», el pensamiento ansía una búsqueda de significado, quiere comprender. El pensamiento interrumpe toda acción, exige un detenerse-y-pensar³⁵. Se vale de la memoria, del recuerdo para hacer presente lo que está ausente. Estas ideas se encuentran ya presentes en el pensamiento arendtiano en su concepción de la historia como narración y juicio, donde al rescatar del olvido el recuerdo de la memoria se hace posible el juicio del espectador.

Al analizar la facultad del juicio, Arendt, sostiene que la facultad del juicio kantiana será la facultad política por excelencia: «La facultad de juzgar particulares (descubierta por Kant), la capacidad de decir: «Esto está mal», «Esto es bello», etc., no coincide con la facultad de pensar. El pensamiento opera con lo invisible, con representaciones de cosas que están ausentes; el juzgar siempre se ocupa de cosas y particulares que están a mano. Pero ambas están interrelacionadas de forma semejante a como se interconectan la conciencia moral y la conciencia del mundo. Si el pensar –el dos-en-uno del diálogo silencioso– actualiza la diferencia dentro de nuestra identidad, dada en la conciencia, y por ello produce la conciencia como un subproducto del efecto liberador del pensar, realiza el pensamiento, lo

³² *Ibidem*, pág. 93.

³³ *Ibidem*, pág. 98.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*, pág. 101.

hace manifiesto en el mundo de las apariencias, donde nunca estoy sólo y siempre demasiado ocupado para pensar. La manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo»³⁶.

Esta cita es una exposición sucinta de las relaciones entre la facultad de pensar y la facultad de juicio, de operar con universales y de hacerlo con particulares, de lo invisible y lo visible, del efecto liberador del pensar, del juzgar. Arendt, al final de su análisis sobre el pensamiento se pregunta «¿Dónde estamos cuando pensamos?». No busca una respuesta que sirva como una conclusión o valoración final, sino que dicha cuestión sólo cobra sentido en el contexto de todo el estudio que ha llevado a cabo, lo cual le llevará a resumir a modo de proposiciones sus reflexiones anteriores:

«Primero: el pensar está siempre fuera de orden, interrumpe todas las actividades habituales y es interrumpido por éstas (...).

Segundo: las manifestaciones de las auténticas experiencias del yo pensante son múltiples (...).

Tercero: (...) el pensar se ocupa siempre de objetos que están ausentes y se aparta de lo que está presente y a mano (...)»³⁷.

Los objetos del pensamiento, las esencias, los universales, no pueden localizarse espacio-temporalmente, no se encuentran «en ningún lugar», el pensamiento abandona el mundo de los particulares y se lanza a la búsqueda de lo general, de lo dotado de sentido. El yo pensante opera con universales ontológicos, con esencias, con invisibles, con lo que no está presente, «no se encuentra por hablar en términos espaciales, «en ningún lugar» –dirá Arendt–; es un apátrida en el sentido más contundente del término, algo que podría explicar el temprano desarrollo de un espíritu cosmopolita entre los filósofos»³⁸.

Aristóteles será el único pensador que –según Arendt– fue consciente de esta condición apátrida del pensamiento. La distinción aristotélica entre la vida contemplativa y la vida activa será la fuente de la que se valdrá Arendt para distinguir entre filosofía y política, entre el pensamiento que opera con universales y la acción que opera con particulares. «Los filósofos aman este «ningún lugar» (...) y desean abandonar cualquier otra actividad por *mor* del *scholazein* (...), dada la dulzura propia del pensar o filosofar»³⁹. Hemos aludido a la situa-

³⁶ *Ibidem*, pág. 215.

³⁷ ARENDT, Hannah. *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2003, pág. 219.

³⁸ *Ibidem*, pág. 219.

³⁹ *Ibidem*, pág. 220.

ción espacial del pensamiento, «ningún lugar», pero tal y como hemos afirmado anteriormente no sólo vivimos en el espacio, también en el tiempo.

Tras situar el pensamiento en el espacio, «ningún lugar», Arendt pasa a continuación a situar al yo pensante en el tiempo, recurriendo para ello a una parábola de Kafka que ya hemos citado: «Él tiene dos adversarios: el primero le presiona desde atrás, desde su origen. El segundo le bloquea el camino hacia delante. Lucha contra ambos. En realidad, el primero lo apoya en su lucha, pues le quiere empujar hacia delante e, igualmente, el segundo le presta su apoyo en su lucha contra el primero, ya que lo presiona desde atrás. Pero esto sólo teóricamente es así. Pues ahí no están sólo los dos adversarios, sino también, ¿y quién no conoce sus intenciones? Siempre sueña que, en un momento de descuido –y esto, debe admitirse, requeriría una noche impensable oscura–, pueda evadirse del frente de batalla y ser elevado, gracias a su experiencia de lucha, por encima de los combatientes como árbitro»⁴⁰.

Arendt destacará la existencia temporal, no espacial de la vida del espíritu, por lo que la invisibilidad sea una de sus notas básicas. En esta parábola Arendt describe la categoría de la temporalidad del yo pensante, la sensación interna del tiempo. El texto describe un *continuum* temporal en plena batalla gramatical que lidia en varios frentes: pasado, presente y futuro. La brecha entre el pasado y el futuro se abre desde un yo pensante, de ahí que Arendt afirme: «la localización del yo pensante en el tiempo estaría en la zona intermedia entre pasado y futuro, en el presente este ahora misterioso y huidizo, una simple brecha en el tiempo, hacia la que se dirigen los tiempos verbales más sólidos, el pasado y el futuro, pues denotan lo que ya no es y lo que no es todavía»⁴¹.

En el texto, a mi modo de ver hay una clara analogía entre la descomposición gramatical de pasado, presente y futuro con las distintas actividades mentales: pensamiento, voluntad y juicio. En *La vida del espíritu*, Arendt distinguirá entre las modalidades temporales de las distintas facultades. El pensar se corresponderá con el eterno presente; la voluntad, el querer, nos remite al futuro; por último, el juicio se corresponde con la dimensión temporal del pasado. Arendt insite en

⁴⁰ Texto de F. KAFKA. *Gesammelte Schriften*, Nueva York, 1946, vol. V, pág. 287; *The Great Wall of China*, Nueva York, 1946, págs. 276-277 (trad. cast.: *Obras completas*, Barcelona, Planeta/Emecé, 1972). Citado en Arendt, HANANH. *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2003, pág. 222.

⁴¹ ARENDT, Hannah. *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2003, pág. 227.

diferenciar entre los rasgos que caracterizan a la voluntad y al pensamiento. La voluntad se orienta al futuro, es comienzo, inicio, libertad, existe en singular, es inquietud; por el contrario, el pensamiento está orientado al pasado, ligado a la necesidad, a lo universal y lo inteligible, es quietud, tranquilidad.

En su proyecto de análisis de la facultad de la voluntad en la historia, Arendt señala que será Aristóteles quien establezca los fundamentos filosóficos de la voluntad. Como ahora veremos la alusión a Aristóteles por parte de Arendt no es baladí, porque como veremos la categoría del tiempo es central en la filosofía práctica aristotélica. Para Aristóteles es central la noción de *kairós*, la cual indica el momento oportuno para hacer algo. Noción que está estrechamente relacionada con la deliberación y la decisión. Esta concepción del *kairós* es fundamental para entender la acción humana en su relación con la voluntad. En la misma línea, Ramírez⁴² en su estudio de las teorías aristotélicas de la acción humana, sitúa los conceptos de *chrónos* y *kairós* en correlación con los de espacio y lugar, construyendo un conjunto de parejas en las que el tiempo abstracto (*chrónos*) se relaciona con el espacio (*chóra*) y el tiempo concreto y significativo (*kairós*) se pone en relación con el lugar (*tópos*). Los términos de *chrónos* y espacio (*chóra*) se refieren al saber científico y teórico (*episteme* y *téchne*), mientras que *kairós* y lugar (*tópos*) caracterizan la sabiduría y el conocimiento práctico (*phrónesis*).

La voluntad para Arendt está vinculada con la idea de natalidad, de inicio, de comienzo, por lo que la voluntad se relaciona con la acción y ésta con la libertad. Las objeciones que los filósofos plantean a la voluntad se dirigen menos a la voluntad como *liberum arbitrium* –la libertad de elegir entre dos o más objetos o tipos de conductas deseables– que a la voluntad como facultad vinculada a la idea de inicio, de comienzo⁴³. El *liberum arbitrium* decide entre cosas igualmente posibles y que se nos presentan como potencia⁴⁴, mientras que el poder de comenzar, de iniciar algo nuevo no puede estar precedido por ninguna potencialidad⁴⁵. Resulta verdaderamente desconcertante la idea de un comienzo absoluto, idea que nos retrotrae a la doctrina bíblica de la Creación. Esta doctrina sólo resulta razón suficiente siempre y cuando añadimos a la idea de creación divina que esta fue *ex nihilo*.

⁴² J.L. RAMÍREZ. Skapande mening Bidrag Hill, en *humanvetenskaplig hanlings-teori*, Estocolmo, 1995.

⁴³ *Ibidem*, pág. 263.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*.

El problema de la voluntad consiste es que tanto si la entendemos como libertad de elección, o como la libertad de comenzar algo nuevo, la voluntad es incompatible tanto con el determinismo teológico, como con el determinismo físico-natural. El conflicto entre la voluntad y el pensamiento podemos expresarlo en los siguientes términos: la voluntad «quiere hacer»; por el contrario, el pensamiento «no quiere hacer». Para Arendt, ningún filósofo ha descrito el conflicto entre el yo volente (la voluntad) con el yo pensante (pensamiento) como Hegel. Nuestra autora sigue en su análisis a Koyré, cuya tesis central afirma que «la gran originalidad» de Hegel reside en su «empeño en el futuro, en adscribir al futuro primacía sobre el pasado». Hegel fue el primer filósofo que concibió una filosofía de la historia, es decir, del pasado, y ésta la pensó como reconciliación del Espíritu con el mundo⁴⁶. Sin embargo, la primacía del pasado desaparece cuando Hegel analiza el tiempo, que él entiende como «tiempo humano». La atención del Espíritu no se dirige al pasado, sino al futuro, el proyecto de futuro negará el «presente duradero» del espíritu. El tiempo futuro se impone al pasado. «El tiempo encuentra su verdad en el futuro, ya que el futuro terminará y realizará el Ser. Pero el Ser, acabado y realizado, pertenece como tal al Pasado»⁴⁷. El futuro alude a la idea de proyecto, de construcción, de realización en curso. En ese sentido, el yo volente, en sus proyectos, vive para el futuro,⁴⁸ que, en tanto que proyecto, se constituye en realidad, en presente. Cuando desaparece el futuro, la inquietud, el yo volente, se instala el pasado, donde el yo pensante, la quietud, la tranquilidad, se afirma como realidad. «En otras palabras, el pasado comienza con la desaparición del futuro y, en esta tranquilidad, el yo pensante se afirma a sí mismo⁴⁹.»

Para Hegel el hombre es tiempo. Sin el hombre podría existir el movimiento, pero no el tiempo. Tampoco habría tiempo si el espíritu del hombre sólo estuviera preparado para pensar, pues el hombre viviría en un eterno presente. Pues el espíritu humano produce el tiempo, se consigue la identificación hegeliana entre lógica e historia⁵⁰. El espíritu produce el tiempo en virtud de su voluntad. El pasado es producido por el futuro «cuando el yo seré se tornará un yo-habrésido», y el pensamiento, que contempla el pasado, es el resultado de la voluntad. El «ellos también, un día, habrán sido»,⁵¹ para Hegel, distingue al hombre de las demás especies por ser el único que sabe

⁴⁶ ARENDT, Hannah. *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, págs. 274-275.

⁴⁷ *Ibidem*, pág. 275.

⁴⁸ *Ibidem*,

⁴⁹ *Ibidem*, pág. 277.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*.

que va a morir. Aplicado a la vida del espíritu, podemos decir que la muerte supone el «final absoluto», la cesación de todas las actividades, convirtiendo el futuro en «pasado anticipado». La vida del Espíritu existe en virtud de que también existe la muerte.

El antecedente inmediato de Hegel es Plotino, para quien el espíritu humano, el «alma», origina el tiempo. El tiempo anhela la inmortalidad, la eternidad. En ese sentido, «busca más allá de su presente estadio» y, por ello, continuamente «se mueve hacia un «siguiente» y «un después», y hacia lo que no es lo mismo sino algo más y, más tarde, de nuevo algo más. Y al hacer esto, recorreremos un largo trecho de nuestro viaje [hacia nuestra eternidad futura] y construimos el tiempo, la imagen de eternidad»⁵². Tanto para Plotino como para Hegel, será la inquietud del espíritu, por sus proyectos de futuro y por su negación del «estado presente»⁵³, la que genera el tiempo. Arendt parece dar un vuelco brusco, cuando desplaza la voluntad a favor del pensamiento al afirmar que «la verdadera realización del tiempo es la eternidad».

Hegel fue el primero en construir una historia de la filosofía que se correspondiera con la historia de los hechos, de la política, y de este modo rompió con la tradición. «El reino de los asuntos humanos (...) nunca había sido considerado de este modo por un filósofo»⁵⁴. El cambio fue posible gracias a uno de los grandes imaginarios político-filosóficos de la modernidad: la Revolución francesa, que, admite Hegel, «pudo haber sacado su primer impulso de la filosofía», pero su «significado histórico-universal» consiste en que, por primera vez, el hombre osó «apoyarse en su cabeza y su pensamiento edificando la realidad conforme al mismo»⁵⁵. Para Hegel, todo lo racional es real y todo lo real es racional, y destacará la importancia de la filosofía y el pensamiento para la conformación de la realidad política. «Hegel jamás olvidó aquella temprana experiencia. En 1829-1830 dijo a sus estudiantes: En estos tiempos de cambios políticos la filosofía encuentra su lugar y es entonces cuando el pensamiento precede y conforma la realidad»⁵⁶. En la Revolución francesa se reconcilian lo «divino» y lo «secular» y Hegel identificará el «reino de lo espiritual» con «el reino de la voluntad». La libertad de la voluntad *per se* es en sí misma absoluta. La libertad será la garantía del desarrollo del espíritu en los asuntos humanos. La filosofía tiene que conciliar el conflicto entre el

⁵² ARENDT, Hannah. *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, pág. 279.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*, pág. 280.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*.

yo pensante con el yo volente, puesto que el espíritu tal y como lo concibe el yo pensante es el «Ahora en cuanto tal».

El intento desemboca en fracaso. Tal y como señala Koyré, la noción hegeliana de «sistema» choca con la primacía que el propio Hegel concede al futuro. Para Arendt, el error de Hegel, aunque éste no estaría de acuerdo, es que el pensamiento especulativo es precisamente «la unidad de pensamiento y tiempo»; no trata con el Ser sino con el Devenir, y el objeto del espíritu pensante no es el Ser sino un «Devenir intuitivo»⁵⁷. El único movimiento perceptible por la intuición es el que trascurre en un círculo que forma un ciclo que vuelve sobre sí mismo: es decir, un concepto cíclico del tiempo en perfecta consonancia con la idea de «eterno retorno» que encontramos en la filosofía griega y en más tarde en Nietzsche.

Para Arendt, Hegel encuentra la solución al problema de cómo transformar esa concepción del tiempo cíclica en una concepción lineal que implique la idea de progreso, al suponer que tras cada uno de los individuos de la especie humana existe un «absoluto», al que Kant llamará «Especie humana», «Humanidad», y Hegel denominará «Espíritu del mundo». Se trata, como muy bien apunta Forti, de una «Absolutización del individuo»; «proyectibilidad» y «artificialidad» que vuelven a establecer «la unión» de los hombres; abolición de la pluralidad y de las diferencias constitutivas del mundo; perspectiva procesual característica de las filosofías de la historia»⁵⁸. Estas ideas las hemos desarrollado con anterioridad en la crítica arentiana a las filosofías de la historia de carácter teleológico. Estas «abstracciones categóricas» fundamentan no sólo una concepción del tiempo, sino también, y lo que es más grave, pueden desarrollar una ontoficción política. Pero volviendo al asunto que nos ocupa, este «Espíritu del mundo» sigue un movimiento rectilíneo en la sucesión de las distintas generaciones, en la que cada generación forma un «nuevo estadio de existencia, un nuevo mundo», de modo que tiene que empezar de nuevo»⁵⁹. De nuevo se vislumbra la idea de voluntad como libertad en tanto que comienzo, en tanto que inicio de algo nuevo. Un movimiento en el que las nociones rectilínea y cíclica del tiempo se reconcilian formando una Espiral, se basa en el movimiento no-experimentado del Espíritu del Mundo en el que constituye el *Geisterrich* hegeliano⁶⁰.

⁵⁷ ARENDT, Hannah. *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, pág. 282.

⁵⁸ FORTI, Simona. *Vida del Espíritu y tiempo de la polis*, Cátedra, Madrid, 2001 pág. 119.

⁵⁹ ARENDT, Hannah. *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, pág. 283.

⁶⁰ *Ibidem*.

Continuando con el análisis que Arendt hace de la voluntad en *La vida del espíritu*, si hay un autor que en mi opinión señala una relación capital entre temporalidad y política en la obra arendtiana sería San Agustín, un pensador cristiano al que Arendt vuelve una y otra vez. Considera que San Agustín, en *La ciudad de Dios*, especialmente en los libros XI a XIII, trata la cuestión de la voluntad ahora desde la perspectiva de la categoría de la temporalidad de las facultades humanas. La voluntad, desde la perspectiva de la temporalidad, es tratada por San Agustín en relación con la creación del hombre, en concreto, con la pregunta de por qué era necesario crear al hombre, a lo que responderá: para que pudiera haber novedad debe existir un comienzo. En esta respuesta dada por San Agustín, parece que podemos reconocer la idea de natalidad arendtiana como comienzo, como inicio.

Si hacemos una lectura arendtiana de la creación del hombre por Dios, podemos decir que el hombre en San Agustín ha sido situado en un mundo de cambio, de movimiento, entre las categorías de comienzo, inicio (natalidad) y de fin (mortalidad). Con la creación, el hombre hace su aparición en el mundo, entre la natalidad y la mortalidad se sitúa la vida, y el hombre podía estar dotado de la facultad de querer y de no querer. En este sentido, la capacidad de un Dios-Creador estaba orientada hacia el futuro. Para Arendt, «Al ser creado en singular, cada hombre es en virtud de su nacimiento, un nuevo comienzo, de haber sido consecuente con estas especulaciones», Agustín no hubiera definido a los hombres como mortales, como hacían los griegos, sino como «natales», ni hubiera definido la libertad de la voluntad como *liberum arbitrium*, la libre elección entre querer y no-querer, sino como la libertad de la que Kant habla en la *Crítica de la razón pura*»⁶¹. En Arendt, la libertad está vinculada a la idea de comienzo, de inicio, de espontaneidad. Su facultad en la vida del espíritu será la libertad.

Ni griegos ni romanos operaban con la idea de un Dios-Creador. La idea de creación es cristiana. Dios crea el mundo *ex-nihilo*, desde la nada, y «en tanto que legislador permanece fuera de la creación y fuera del tiempo». La creación humana es un acto poético, un acto de producción en el tiempo, con un principio en el tiempo. Frente a este acto de creación de los muchos, el Uno «que es quién es», eternidad, «el absoluto de la temporalidad» da cuenta de lo existencialmente inexplicable». Estas afirmaciones tienen unas implicaciones políticas de primer orden. La unicidad, lo uno, se opone a los muchos, lo absoluto a lo singular, lo eterno a lo cambiante, los asuntos divinos a

⁶¹ ARENDT, Hannah. *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, pág. 342.

los humanos, en una palabra, la tensión entre filosofía y política, entre «vida del espíritu y tiempo de la polis» sigue latente.

Los hombres de acción no dejaron de buscar en la antigüedad clásica los modelos que les guiaran en la instauración de un gobierno «de leyes y no de hombres», es decir, en una República. Para Arendt, estos hombres buscaban lecciones en torno al acto de la fundación, eran conscientes del desconcierto del acto libre, algo distinto de acto de liberación. De ahí que «un acto sólo puede ser denominado «libre» si no es afectado y causado por nada que lo preceda y, por tanto, en la medida en que de inmediato se convierta en causa de lo que sigue»⁶². En definitiva, de lo que se trata es de volver a la antigüedad romana para encontrar respuestas a «cómo dirigir los asuntos humanos sin la ayuda de un Dios trascendente». La actualización de la Antigüedad romana con fines políticos no es algo nuevo de los hombres de acción, sino que fue materia de estudio y aplicación práctica en los hombres del Renacimiento. Maquiavelo es un buen ejemplo de ello, pues, para orientarse en los asuntos humanos estudió la Antigüedad romana. El problema que los hombres de acción querían resolver a toda costa era la «perplejidad inherente a la tarea de la fundación». La fundación de Roma, el modelo inspirador de los hombres de acción, no fue un comienzo absoluto. De acuerdo con Virgilio, «el hilo de continuidad temporal, exigido por el continuum temporal y por la facultad de la memoria (...), jamás se había roto. Desde esta perspectiva, la fundación de Roma era el renacer de Troya»⁶³. De nuevo, la categoría de la temporalidad cobra importancia en los asuntos humanos. Novedad y tradición se dan cita en la brecha abierta por el presente.

Es importante destacar la idea arendtiana de fundación, de contar el tiempo *ab urbe condita*, junto con la idea de que las fundaciones son renacimientos, restablecimientos y reconstituciones, pero no comienzos absolutos⁶⁴. Narración y memoria se dan cita en la necesidad de preservar un nuevo relato en el que el pasado constituye la materia del proyecto futuro. Arendt subraya la vuelta al pasado y afirma que: «hay algo inquietante en el hecho de que los hombres de acción, con la única intención y el sólo propósito de cambiar toda la estructura del mundo futuro y de crear un *novus ordo seclorum*, tuvieran que dirigirse al pasado»⁶⁵. En Arendt es constante la necesidad de volver al pasado como espejo donde mirarnos para poder edificar los proyec-

⁶² *Ibidem*, pág. 444.

⁶³ *Ibidem*, pág. 445.

⁶⁴ ARENDT, Z. *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2003, pág. 446.

⁶⁵ *Ibidem*, pág. 448.

tos de la política futura, aprender de los clásicos, devolverlos a la vida como acto de progreso y de futuro.

Insistiendo en esta idea, Arendt cita a Steiner en *After Babel*, «puesto que no «[enrevesaron] deliberadamente el eje del tiempo ni [mandaron] a los jóvenes que se «remontaran al radiante resplandor del pasado» (Petrarca) porque ese pasado clásico es el futuro verdadero»⁶⁶. El modelo del que fue precursor Maquiavelo cobra de nuevo vida en la interpretación arendtiana de los hombres de acción de la revolución norteamericana, que buscaron en los clásicos modelos de nuevas formas de gobierno. A la alemana le llama la atención que la idea de futuro que nos devolvía «de nuevo a una suerte de Edad de Oro inicial», se popularizara «en una época en la que el progreso se había convertido en el concepto dominante para explicar el movimiento de la historia». Pone como ejemplos a Marx y Nietzsche, quienes coinciden en una concepción cíclica del tiempo «en el que la inocencia del comienzo finalmente retornaría, tan triunfante como la Segunda Venida»⁶⁷.

En Arendt tanto el pensar como la voluntad se sitúan, en definitiva, bajo una ontología de la temporalidad. La experiencia del pensar se inserta en la experiencia temporal del presente, una *brecha entre el pasado y el futuro* que hace imposible el sueño de la metafísica. El tiempo presente (el pensar) expresa una dialéctica entre la necesidad de recuperar la memoria y diseñar un proyecto de futuro que se resiste al olvido. Si la voluntad remite al futuro, el juicio, para Arendt nos convierte en jueces del pasado. La facultad de juicio es la facultad política por excelencia que nos permite pensar la relación entre el espectador y el actor, entre el que juzga y el que actúa. El espectador se distingue también del filósofo que solo contempla. La identidad política del actor se construye desde el juicio del espectador. El juicio supone armonizar el pensar y el querer, reduciendo la tensión entre *vita activa y vita contemplativa*, entre política y filosofía. El análisis de la facultad política del juicio en Arendt nos permite caracterizarlo mediante las siguientes notas. En primer lugar, ejemplaridad, se vale de ejemplos; en segundo lugar, esteticidad, equipara lo bello a lo justo, se apoya en el juicio de gusto de Kant; en tercer lugar, comunicabilidad, el juzgar requiere la presencia de otros; en cuarto lugar, sociabilidad, sentido de pertenencia a la comunidad (*sensus communis*) a diferencia del pensar que es una actividad en soledad, el juzgar es una actividad que se realiza en compañía; por último, el juicio necesita de

⁶⁶ *Ibidem*, pág. 448.

⁶⁷ *Ibidem*, pág. 449.

un espacio de aparición desde el que deliberar, opinar y juzgar en compañía de otros. Si el pensamiento tenía lugar «retirándose por completo del mundo», el juicio supone regresar a él. Si la vida del pensamiento impedía la política, el juicio la posibilita. La filosofía entendida como actividad de pensar se desvincula de la compañía de otros.

Por último, y desde mi punto de vista, si el juicio es la facultad que media entre el pensamiento y la acción, la temporalidad como categoría ontológico-existencial es una condición de posibilidad que media entre la eternidad del ser filosófico y el eterno devenir del mundo político, entre la eternidad que se alcanza en la contemplación de las ideas y la inmortalidad que sólo puede garantizar la vida en la *polis*.

V. CONCLUSIÓN

A modo de conclusión, debe señalarse hasta qué punto la categoría de la temporalidad ha operado como un el hilo conductor capaz de articular sistemáticamente y de explicar las claves fundamentales del pensamiento político de H. Arendt. Desde sus primeros textos (y, en especial, *El concepto de amor en San Agustín*) hasta su obra inacabada *La vida del espíritu*, pasando por *Los orígenes del totalitarismo* y la que es considerada su obra capital, *La condición humana*, todas y cada una de las categorías político-filosóficas analizadas (natalidad, totalitarismo, comprensión, labor, trabajo, acción, pensamiento, voluntad y juicio), están atravesadas por una noción de temporalidad que nos permite pensar políticamente, con Arendt, el mundo que habitamos. Por lo tanto, y a la luz de los argumentos expuestos, no parece aventurado afirmar que el conjunto de la teoría política de Hannah Arendt desafía la relación entre pensamiento y política, así como entre filosofía y temporalidad.