

El tiempo y los conflictos internos de la mente*

Jacques Taminiaux
Boston College

Arendt debe, sin duda, a la enseñanza temprana que recibió de Heidegger un peculiar método fenomenológico. Este combina una genealogía histórica de muchas nociones filosóficas con una descripción de su relevancia para experiencias específicas. Este método pretende dismantelar o desconstruir muchas de las tesis o estructuras conceptuales que pertenecen al legado de la historia de la filosofía y que a menudo se dan por sentadas sin que se preste atención a los fenómenos específicos a los que ellas corresponden. Dicha desconstrucción tiene, por ende, dos aspectos. Por un lado, incluye una crítica de muchas generalizaciones o mezclas falaces. Por otro lado, requiere la introducción de muchas distinciones fenomenológicas encubiertas por tales falacias.

El libro sobre *La condición humana* ofrece un buen ejemplo del modo en que procede el método destructivo de Arendt. El tópico del libro es la vida activa. Pero la vida activa, *vita activa*, es una noción que fue acuñada por filósofos, esto es por individuos que no

* Conferencia dictada en el Auditorio de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú el día 21 de octubre de 1996.

estaban interesados en la vida activa sino principalmente en la vida teórica. Como resultado de este cambio de interés los filósofos, de Platón en adelante, concibieron la vida activa *en bloc*, como un opuesto, respecto del cual estaban llenos de condescendencia. Consecuentemente, hicieron borrosas de una u otra manera distinciones necesarias pertenecientes a la vida activa, tales como la distinción entre labor y trabajo, o la distinción entre trabajo y acción. O bien, tuvieron una continua tendencia a transferir las características relevantes de una forma específica de actividad a otra forma, por ejemplo transponiendo a la acción los rasgos propios del trabajo.

Comoquiera que el propio Heidegger era frecuentemente culpable de tal transposición, resulta evidente que la deuda arendtiana con su método de desconstrucción fenomenológica no es, en modo alguno, escolástica. Nada en sus escritos sugiere que ella fue alguna vez una mujer influenciada. Sea como fuere, Arendt también le debe a Heidegger, además del método al que acabo de aludir, una peculiar atención al tiempo, a la temporalidad, en tanto tópico central de su investigación. Por cierto, su profunda preocupación por la temporalidad no tiene nada que ver con la cuestión del Ser. Pero no hay duda alguna, como lo ha señalado Paul Ricoeur en su prefacio a la traducción francesa de *The Human Condition*, que la temporalidad juega un rol decisivo en el análisis de Arendt de los niveles de la vida activa. Ciertamente, Arendt describe la labor como una actividad cuya peculiar temporalidad está atrapada en el *eterno retorno* de la naturaleza, de la vida en el sentido biológico de la palabra. Asimismo, ella describe la actividad del trabajo como una ruptura con el ciclo temporal de la naturaleza. Gracias a esta ruptura, el trabajo hace posible el surgimiento de un mundo *permanente*, más allá del ciclo natural. El mundo está compuesto de artefactos. Tiene la solidez de la cosa cuyo *carácter duradero* permite a los seres mortales que habitan en él adquirir la consistencia de una identidad única, de una biografía individual que, en tanto secuencia lineal entre el nacimiento y la muerte, no es absorbida en el eterno retorno de lo mismo que caracteriza al reino biológico. Pero esta misma permanencia, cuya plena fuerza se hace manifiesta en las obras de arte, depende de la capacidad del mundo de acoger en él una modalidad de la vida activa que es distinta tanto de la labor como del trabajo. Esta modalidad es la acción, cuya condición es la

pluralidad, es decir, el hecho de que los seres humanos somos todos iguales y a la vez todos diferentes. En este nivel máximo de la vida activa, el tiempo juega otra vez un rol decisivo. Mientras la temporalidad de la labor es definida por la *necesidad del eterno retorno de lo mismo*, la temporalidad de la acción es tanto libre e *inesperada* en su propio inicio cuanto *impredecible* en su curso y sus resultados. Mientras el trabajo, abordado en términos temporales, está condicionado por la sólida duración de un mundo, la acción, estrechamente vinculada con un compartir palabras y actos, es curiosamente no-tangible y absolutamente frágil. A diferencia de la actividad productiva, la acción no tiene ni un sólido diseño en su *inicio* ni un sólido producto como *resultado*. Más aún, mientras la labor y el trabajo son ambos reversibles —la primera por necesidad, el segundo en caso de fracaso o defecto en la producción— la acción, en contraste, es *irreversible*.

Como resultado de las tensiones temporales entre las tres modalidades básicas de la vida activa, la condición humana, abordada en términos de actividad, es intrínsecamente paradójica. El objetivo de Arendt no era, creo yo, ofrecer una solución a la paradoja. Todo lo contrario, su propósito fue enfrentarla, conservarla en la mira, como un *datum* insuperable. En la primera edición de *La condición humana*, había un subtítulo: *Un estudio de los dilemas centrales que enfrenta el hombre moderno*. Todas las supuestas soluciones a la condición humana —el triunfo del *homo faber* con Hobbes, el triunfo del *animal laborans* con Marx— están condenadas más tarde o más temprano a encarar dilemas, precisamente porque la vida activa es intrínsecamente paradójica, mientras que las supuestas soluciones tratan de liberarse de la paradoja.

Yo creo que, en la perspectiva de Arendt, una paradoja similar está en juego en nuestra vida mental.

Lo que quisiera hacer en esta conferencia es prestar atención al factor temporal en el estudio arendtiano de *La vida del espíritu* (*The Life of the Mind*), con el objeto de poner de manifiesto las tensiones o conflictos que surgen entre las facultades examinadas por dicha autora —tales como afectividad, sentido común, pensamiento, voluntad, juicio. Pero antes de seguir sus análisis de estos tópicos, permítaseme recordar que la totalidad de su investigación toma como un principio fundacional el que no solamente estamos en el mundo, sino que so-

mos del mundo; lo cual significa que pertenecemos a un ámbito de apariencias en el cual “Ser y aparecer coinciden” y en el que nada existe en lo singular porque todo es dado a una pluralidad de espectadores. Dicho brevemente, Arendt toma como un hito, en continuidad con *La condición humana*, que “la pluralidad es la ley de la tierra”¹. No obstante, la paradoja en juego en la investigación de Arendt surge tan pronto como se toma en cuenta que aquéllos cuya existencia está gobernada por dicha ley son también seres cuya vida mental es invisible. Nuestra condición es tal que, aun cuando pertenecemos esencialmente a las apariencias, no nos es menos esencial el retirarnos de ellas.

Permítanme comenzar con nuestra *vida psíquica*, la vida de nuestra *psyche*. De acuerdo con Aristóteles, Arendt sostiene que toda la esfera de nuestra afectividad —con todas sus pasiones, sentimientos, emociones— está íntimamente vinculada a experiencias somáticas que no pueden ser parte del mundo de las apariencias, tanto como no pueden serlo nuestros órganos internos. Y del mismo modo en que hay “una mismidad (*sameness*) de nuestros órganos internos”, hay una “monótona mismidad” en la vida psíquica de todo ser humano. Obviamente esta mismidad desaparece tan pronto como las expresamos en el discurso. Pero con ello les añadimos un elemento de reflexión y pensamiento, e incluso una cierta forma de decisión, a través de la cual las individualizamos y las transformamos en apariencias que merecen ser desplegadas en medio de otras apariencias en un mundo que es común a una pluralidad de seres humanos. Arendt argumenta como si la vida de la *psyche* fuese estrictamente la contraparte interna del metabolismo con la naturaleza con el que caracteriza a la labor como un nivel de la vida activa. En términos de tiempo, hay sin duda en ambos casos un eterno retorno de lo mismo y un predominio de la evanescencia del presente. Precisamente porque está vinculado a la intensidad de una experiencia somática, cada afecto está, por así decirlo, enteramente atrapado en el ahora. Tanto es así que es casi imposible recordar su peculiar intensidad. Tan pronto como lo rememoramos,

¹ Arendt, Hannah, *The Life of the Mind*, Nueva York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1978, p. 19.

transformamos su temporalidad específica, lo elaboramos —en pensamiento y voluntad— en vistas a adaptarlo a un mundo de apariencias gobernado por la pluralidad.

Dicho brevemente, la vida psíquica del alma es *per se* impermeable a las apariencias, a la pluralidad, y al pasado y futuro.

En contraste —y aquí se pone en primer plano una primera tensión o conflicto— la vida de nuestra mente, aun cuando invisible como la vida de nuestra alma, no es en modo alguno el lado escondido de nuestro cuerpo. En vez de estar estrechamente vinculada a experiencias somáticas, no está sujeta específicamente a ninguna experiencia somática. Más aún, en lugar de ser *per se* sin discurso, como es el caso de la vida del alma, la vida de la mente necesita de la expresión en el discurso, incluso silenciosamente. La mente está viva gracias a esta misma necesidad. Por esta misma señal está relacionada con el mundo de las apariencias. Su invisibilidad significa un retiro de las apariencias, pero este retiro no es en absoluto un romper con ellas. Sin duda su expresión en el discurso —que la mente necesita si quiere mantenerse viva— es un testimonio del vínculo que la relaciona con la esfera de las apariencias. No solamente la mayor parte de las palabras en el lenguaje ordinario se refieren a las formas y aspectos de las entidades que aparecen en el mundo, sino que incluso nuestra más abstracta manera de hablar está llena de metáforas que transponen a la actividad de la mente palabras que están originalmente enraizadas en las apariencias. Originalmente una idea es una forma, un concepto es una captación, una metáfora es un desplazamiento, una razón es una base, y así sucesivamente. Brevemente, en contraste con la vida del alma, la vida mental es *per se* abierta a las apariencias, por ende a la pluralidad. Más aún, no está atrapada en el ahora, como lo están las pasiones. Como dice Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, aquél que ve es siempre aquél que ha visto antes, aquél que entiende es aquél que ha entendido antes, aquél que habla es siempre aquél que ha hablado antes.

Existe entonces una tensión, o un conflicto latente, entre la vida del alma y la vida mental en general.

Pero el conflicto del que me ocupo no está restringido al contraste general que vengo de esbozar, pues las diversas facultades de la mente no se relacionan de la misma manera con las apariencias, con

la pluralidad y con el tiempo. Más precisamente, una descripción atenta de estas facultades, abordadas en su funcionamiento específico, demuestra que además de la tensión general entre la mente y el alma, hay también muchas tensiones entre las facultades de la mente.

Permítanme comenzar con la *percepción*. De acuerdo con Merleau-Ponty, y con la tradición aristotélica probablemente inadvertida para Merleau-Ponty, Arendt describe la percepción en términos de un *sensus communis* que, pese a ser un sentido interno, está penetrado por una fe inmovible en los ámbitos del mundo de las apariencias². Visto en términos negativos, la comunalidad en juego en el *sensus communis* significa que ninguno de nuestros sentidos tomados aisladamente puede producir un sentido de lo real, que ningún dato sensorial tomado aisladamente puede producirlo tampoco, e incluso que ningún objeto sensorial aislado de un contexto puede asegurarnos de realidad alguna. En términos positivos *sensus communis*, vale decir, el verdadero nombre para la percepción, significa que nuestros cinco sentidos cooperan en nuestra apertura intencional a uno y el mismo objeto. Significa también, además de esta común operación de nuestros sentidos, que lo que garantiza la identidad real de los objetos que aparecen es un *contexto* que tenemos en común con otras personas, es decir, un mundo que compartimos con una pluralidad de semejantes. Y, finalmente, significa que experimentamos reiteradamente un *consenso*, en el sentido originario de la palabra, con los otros, sobre dicha identidad.

Tan pronto como nos volvemos hacia la facultad de *pensar* en la perspectiva de describir su funcionamiento, nos damos cuenta de que todo opone pensamiento y *sensus communis*.

Dejada a sí misma, la actividad de pensar, lejos de estar penetrada por una fe inmovible en la realidad, no tiene ninguna confianza en realidad alguna. Para ella, no existe un criterio posible de distinción entre lo real y lo irreal. Para todos aquellos que piensan, y no sólo para Descartes, Hume o Wittgenstein, pensar es dudar. En vez de ser la experiencia de un *consenso* con sus semejantes, (el pensar) es vivido en singular, y siempre en el borde del solipsismo. En vez de atenerse a lo que aparece, está una y otra vez preocupado con signifi-

² *Ibid.*, sección 1.

cados invisibles, que son elusivos. En vez de afirmar, como lo hace el sentido común, reiteradamente plantea preguntas sin respuestas posibles a las mismas. En vez de estar preocupado por la verdad, está preocupado por el sentido. Dicho brevemente, existe “una condición de guerra interna (*intramural*) entre el pensamiento y el sentido común”³.

¿Qué hay acerca del factor temporal en este contraste entre el pensamiento y el *sensus communis*? Una vez más, en lo que al tiempo se refiere, una oposición tajante es inequívoca. Mientras el *sensus communis* es experimentado como una presencia al presente, la actividad de pensar es ausencia de mente (*absent-minded*) en todos los sentidos de la palabra. La ausencia es el nombre de su dominio. O la nada, como todos los héroes de dicha actividad —Parménides, Platón, Hegel, Heidegger— han pretendido reiteradamente.

Pero antes de prestar más atención a la peculiar relación del pensamiento con el tiempo, quisiera precisar lo que estaba diciendo acerca de la percepción. La percepción, dijo Aristóteles, es el inicio de la ciencia. Es la modalidad primaria de la cognición. Arendt está de acuerdo. Es evidente que el lema aristotélico “salvar los fenómenos” no se aplica a la ciencia moderna del modo en que se aplicaba a la ciencia griega. En la ciencia griega había una fuerte continuidad entre la *áisthesis* y la *episteme*. En contraste, la revolución científica que tuvo lugar en los inicios de la modernidad fue posible porque puso en duda la percepción o el *sensus communis*. Esto significa ciertamente, de acuerdo con Arendt, que la actividad de pensar jugó un rol significativo en la revolución científica moderna. Y permaneció jugando un rol decisivo en todas las empresas científicas de la modernidad. Esto no significa, sin embargo, afirma Arendt, que las ciencias modernas hayan roto con el mundo de las apariencias del modo en que lo hace el puro pensar. De hecho, ellas combinan pensar y *sensus communis*. Para las ciencias el pensar es simplemente un medio para un fin, es decir, conocimiento “que una vez obtenido pertenece claramente al mundo de las apariencias”⁴. En otras palabras, la ciencia se retira de las apariencias a fin de encontrar nuevas y mejores aproximaciones a ellas. “A este respecto, la ciencia no es más que una prolongación

³ *Ibid.*, sección 10.

⁴ *Ibid.*, p. 54.

enormemente refinada del razonamiento del sentido común, en la cual las ilusiones de los sentidos son constantemente disipadas tanto como los errores son corregidos”⁵. Más aún, la propia noción de un progreso nunca acabado en el descubrimiento científico da testimonio de un permanente entrecruzamiento entre el pensar y el *sensus communis*. Por un lado, es perfectamente posible, afirma Arendt, “que haya sido la inexorabilidad (*relentlessness*) inherente al puro pensamiento, cuya necesidad nunca puede ser apaciguada, la que una vez que invadió la ciencia dio lugar a esa noción”⁶. Por otro lado, la misma noción de progreso conserva un vínculo con el mundo de las apariencias al que el *sensus communis* está ligado. Después de todo, la propia percepción, desde un punto de vista estrictamente fenomenológico, es un proceso sin fin de revelar nuevos perfiles, bosquejos o *Abschattungen* en el mismo mundo de las apariencias. Más aún, en su búsqueda de perspectivas siempre nuevas, la ciencia necesitaba la ayuda de la tecnología. Pero la tecnología misma, por muy artificial que pueda ser, es una “actividad constructora del mundo”, que una y otra vez “introduce los descubrimientos científicos en el mundo cotidiano de las apariencias y los hace accesibles a la experiencia del sentido común”⁷.

En breve, si argumentamos en términos de las facultades de la mente como lo hace Arendt, debemos decir, en el lenguaje de Kant, que la empresa científica requiere de la *Vernunft*, es decir del pensar como un impulso, y del *Verstand* o entendimiento a fin de articular lo que es dado a la *intuición* o, en lenguaje arendtiano, al *sensus communis*.

Como resultado de tal descripción resulta claro que la definición temporal del *sensus communis* en términos de presencia al presente tiene que ser delimitada. Estar presente en el presente no significa estar atrapado en el ahora. Significa más bien, en claro parentesco con la noción de Husserl de un presente viviente, una apertura a la constante renovación de la intrusión de retenciones dadas sobre protenciones potenciales. Precisamente porque el mundo de las apariencias al que está relacionado el *sensus communis* es dado a través de perspec-

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 55.

⁷ *Ibid.*

tivas que anuncian tanto como esconden otras perspectivas, la presencia que es el dominio temporal del *sensus communis* no puede ser puntual.

Permítanme ahora regresar a la peculiar relación del pensamiento con el tiempo. Como ya dije, el ámbito del pensamiento es la ausencia. Pero, otra vez, esto tiene que ser delimitado. En verdad, la actividad de pensar se retira de lo que es presente a los sentidos. Comienza por *des-sensibilizar* (*de-sensing*) los particulares dados al *sensus communis*. Transforma su aspecto visible “en una imagen invisible”⁸. O los recuerda cuando ya no están más presentes a los sentidos. Pero en esta relación con lo que está ausente se da una peculiar forma de presencia, puesto que la mente se presenta a sí misma o se re-presenta aquello que está así ausente a los sentidos. Y la mente va incluso más lejos, pues en estas operaciones de imaginar y rememorar, se prepara a sí misma para tratar con cosas “que están siempre ausentes, que no pueden ser recordadas, porque nunca estuvieron presentes en las experiencias sensibles”⁹. En otras palabras, la actividad del pensar que tiene siempre a la remembranza como su precondition, y que por lo tanto surge como un “pensamiento ulterior” (*after-thought*)¹⁰, tiene la curiosa capacidad de habitar (de estar presente) en lo que Arendt llama “alguna tierra de nunca-jamás” (*some never-never land*)¹¹. La temporalidad peculiar de dicha presencia es tal que en ella las relaciones que articulan la temporalidad de la experiencia ordinaria, sobre todo la distinción entre lo cercano y lo distante, no sólo son invertidas sino incluso abolidas. Arendt escribe: “En tanto el tiempo y el espacio de la experiencia ordinaria no pueden siquiera ser pensados sin un *continuum* que se extiende de lo cercano a lo distante, del *ahora* al pasado o al futuro, de *aquí* a cualquier punto del compás, izquierda y derecha, adelante y atrás, arriba y abajo, yo podría decir con alguna justificación que no sólo las distancias sino también el espacio y el tiempo ellos mismos son abolidos en el proceso del pensar... Yo estoy más bien segura, dice Arendt, que el *nunc stans*, el “estando ahora” (*standing now*), se convirtió en el símbolo de la eternidad... para la filo-

⁸ *Ibid.*, p. 77.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, p. 85.

sofía medieval porque era una descripción plausible de las experiencias que se dan tanto en la meditación como en la contemplación, los dos modos de pensamiento conocidos por el Cristianismo”¹².

Acabo de introducir, en relación con la actividad de pensar, la palabra contemplación. Sin duda, aquellos que en la tradición occidental decidieron dedicar su existencia a la actividad de pensar pretendieron que su modo de vida era *theoretikós* o contemplativo. Ellos pretendían ser los mejores espectadores posibles. Pero tan pronto como prestamos atención a este elemento contemplativo, somos conducidos a confrontar otro conflicto entre las facultades de la mente. Ciertamente, previa a la *theoría* filosófica en la que tanto insistía Platón, había otra *theoría* institucionalmente celebrada por la ciudad de Atenas. El espectáculo del que se ocupaba esta primera *theoría* era un espectáculo muy concreto, fuese cómico o trágico, puesto en escena con el patrocinio de la ciudad en el *teatro* griego. Los espectadores de dichos espectáculos eran los ciudadanos de Atenas. Para ellos el espectáculo no era asunto de pensamiento, sino asunto de juicio. Por cierto, siendo espectadores ya no estaban más involucrados en la interacción ordinaria y en el compartir palabras y actos. En esa medida ellos se sometían, como el pensador, a un retiro peculiar. Pero su retiro no implicaba una des-sensibilización (*de-sensing*) respecto de los particulares. Por el contrario, tenían que mirar los actos y las palabras particulares de los particulares personajes en el escenario. Por supuesto, ellos tenían más que hacer que sólo observar, pues, al final del festival dionisíaco, tenían que tomar una decisión acerca de la calidad de las obras que venían de ser presentadas, y elegir quién era el mejor poeta. A fin de lograrlo, su peculiar retiro —a pesar de no abandonar los particulares— incluía, no obstante, un cierto trato con significados invisibles tales como belleza, imparcialidad, justicia, virtud y otros. Pero, una vez más, en su manera de tratar con significados invisibles, no se retiraban de modo alguno en una suerte de “tierra de nunca-jamás” o en una *nunc stans* que podría superar las relaciones de distancia y proximidad que articulan el *continuum* temporal. En lugar de permanecer en el *nunc stans* del pensamiento, ellos estaban

¹² *Ibid.*, pp. 85-86.

habitando simplemente por un momento en el intervalo entre un *sensus communis* dado o presente y un *sensus communis* potencial o futuro¹³. Obviamente no hay una condición de guerra interna entre el juicio y el sentido común, pero en tanto hay una guerra interna entre el pensar y el sentido común, una guerra interna entre pensar y juzgar es algo así como una amenaza permanente. Una amenaza de la cual la historia de la filosofía ofrece muchos ejemplos. Con esto no quiero aludir simplemente a ejemplos de juicios pobres respecto de los asuntos humanos, como en Platón o Heidegger, sino a ejemplos de la tensión, en el mismo pensador, entre dos maneras contrastadas de aproximarse al mismo evento. Por ejemplo, frente a la revolución francesa, Kant, por un lado, expresó desaprobación a la luz del pensamiento, y por otro lado, también expresó entusiasmo a la luz de la actividad de juzgar. Lo que estaba en juego en su desaprobación era la contradicción entre cualquier rebelión contra la ley y las demandas *a priori* atemporales de la razón práctica que requiere el imperio de la ley en asuntos públicos. Lo que estaba en juego en el entusiasmo de Kant era el futuro de la pluralidad humana y el correlativo futuro del *sensus communis*.

Pero este claro contraste es como una invitación a ir más adelante en la descripción de los rasgos temporales del pensamiento.

He recordado anteriormente que la vida del alma es *per se* impermeable a las apariencias, a la pluralidad, y al pasado y futuro. Resulta que existe en la actividad de pensar, pese a que no está en modo alguno ligada a experiencias somáticas, una tendencia a reproducir a su propia manera una impermeabilidad similar. Su duda persistente y *epoché* la hace resistente a las apariencias. Su peculiar soledad la hace impermeable a la pluralidad. Su instalación en un *nunc stans* la hace impermeable al pasado y al futuro. Pero si éste es el caso, debemos plantear una pregunta ulterior respecto de las similitudes en juego. Como he sugerido anteriormente, la vida del alma es la contraparte invisible e interna del metabolismo con la naturaleza que Arendt estaba describiendo en *La condición humana* bajo el genérico título de labor tomada como una modalidad específica de la vida activa. En lo que al tiempo se refiere, también sugería que la caracterización ade-

¹³ Cf. *ibid.*, sección 11.

cuada, tanto del metabolismo con la naturaleza como de la vida del alma, es el eterno retorno de lo mismo. En consecuencia, la pregunta implicada por la similitud que vengo de evocar es la siguiente: ¿estamos autorizados, temporalmente hablando, para caracterizar la actividad de pensar en términos del eterno retorno de lo mismo? Me parece que la respuesta es sí. Después de todo, es el sentido del uso que hace Arendt de la metáfora del tejido de Penélope para caracterizar la actividad del pensamiento. Y es por ello que, contrastando una vez más la actividad cognitiva y la actividad pensante, Arendt sostiene que la primera tiene un fin fuera de ella misma, a saber la verdad, mientras que la segunda es pura *energeia* y tiene su fin en ella misma. A este respecto, Arendt insiste en que “pensar está fuera de orden porque la búsqueda de significados no produce un resultado final que sobreviva a la acción, que tenga sentido después de que la actividad ha llegado a su fin... La única metáfora posible que se puede concebir para esto es la sensación de estar vivo. Sin el aliento de la vida el cuerpo humano es un cadáver; sin pensamiento la mente humana está muerta. De hecho ésa es la metáfora planteada por Aristóteles en el famoso capítulo siete del libro *lambda* de la *Metafísica*: ‘La actividad del pensar (*energeia* que tiene su fin en sí misma) es vida’”¹⁴.

Sin embargo, a pesar de la inevitable metáfora de la vida, la analogía entre la vida del alma y la vida de la mente no puede ser llevada muy lejos. En lo que al tiempo se refiere, una cosa es estar a merced del presente, sometido a su *pathos*, como lo está la vida del alma, y otra distinta es convertir el *nunc stans* en la morada del pensamiento. Después de todo, el único *pathos* del pensamiento es el asombro, la *thaumatzein* griega, y es un *pathos* que puede ser deliberadamente renovado una y otra vez. En las pasiones del alma prevalece la necesidad; en el *pathos* del pensamiento la libertad parece ser la regla.

En cualquier caso, creo que es muy significativo que Arendt dedique la última sección de su estudio del pensar a un examen más minucioso del *ahora* peculiar en el cual habita la actividad de pensar. La parte cuatro del volumen primero de *La vida del espíritu* comienza descalificando por ser casi irrelevante la pregunta “¿dónde estamos cuando pensamos?” porque, afirma Arendt, “al preguntar por el *topos*

¹⁴ *Ibid.*, p. 123.

de esta actividad, estaríamos exclusivamente orientados espacialmente”¹⁵ mientras que la actividad de pensar no sólo “des-sensibiliza” sino también “des-espacializa”¹⁶. Ahora bien, si la pregunta está equivocada en relación con el espacio, resulta plena de sentido en relación con el tiempo. Con la esperanza de encontrar “dónde está localizado en el tiempo el ego pensante y si su implacable actividad puede ser temporalmente determinada”, Arendt se remite a una de las famosas parábolas de Kafka.

Permítanme recordar la parábola titulada “El”.

La parábola describe un individuo sin nombre que lucha con dos antagonistas; el primero que lo empuja desde atrás y el segundo que bloquea la ruta delante de él, el primero sosteniéndolo en su lucha contra el segundo y viceversa. Su sueño, dice Kafka, “es que en algún tiempo en un momento inesperado... él saltará fuera de la línea de combate y será promovido, en reconocimiento de su experiencia como luchador, a la posición de juez por encima de sus antagonistas en su lucha uno contra el otro”¹⁷.

Arendt sostiene que la parábola “describe la sensación de tiempo del ego pensante”, una “sensación del tiempo que surge cuando no estamos enteramente absorbidos por los ausentes no-visibles en que estamos pensando sino que empezamos a dirigir nuestra atención hacia la actividad misma”¹⁸.

Ella insiste en que la “parábola no se aplica al hombre en sus ocupaciones cotidianas sino sólo al ego pensante, en la medida que éste se ha retirado de las ocupaciones de la vida cotidiana”. Sin duda, en la vida cotidiana “los tres tiempos (*tenses*) —pasado, presente y futuro— se siguen suavemente el uno al otro” y configuramos el tiempo en “un *continuum*” gracias a “la continuidad de nuestras ocupaciones y nuestras actividades en el mundo en el que *continuamos* lo que empezamos ayer y confiamos en terminar mañana”¹⁹. En la actividad cotidiana no hay una “brecha” entre pasado y futuro, ni un “choque” entre ellos. La continuidad de las apariencias a las que pertenecemos

¹⁵ *Ibid.*, p. 201.

¹⁶ *Ibid.*, p. 202.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, pp. 202-203.

¹⁹ *Ibid.*

previene que ambos emerjan. Por contraste, la parsimonia propia del lenguaje de Kafka en la parábola sugiere una situación en la cual las continuas apariencias se han desvanecido completamente. Y es debido al retiro del pensamiento de todas las apariencias que ambos, la brecha y el choque, emergen. “La brecha entre pasado y futuro se abre solamente en la reflexión, cuyo tema es lo que está ausente —tanto lo que ya ha desaparecido como lo que no ha aparecido aún. La reflexión trae estas ‘regiones’ a la presencia de la mente...”²⁰. Del mismo modo, es sólo en la reflexión que un choque entre pasado y futuro tiene lugar. La razón es que “la actividad de pensar puede ser entendida como una pelea contra el tiempo mismo”²¹. Dicho brevemente, es porque el ego pensante, en vez de ser un “sí mismo” (*self*) apareciendo y moviéndose en el mundo, “es sin edad y sin lugar, que el pasado y el futuro se le pueden hacer manifiestos como tales, vaciados, por así decir, de sus contenidos concretos y liberados de todas las categorías espaciales. Lo que el ego pensante siente como ‘sus’ antagonistas duales son el tiempo mismo y el constante cambio que éste implica... En cuanto tal, el tiempo es el más grande enemigo del ego pensante”²².

Y este antagonismo entre pensamiento y tiempo explica el sueño al que se alude al final de la parábola de Kafka; el sueño, esto es, saltar fuera de la línea de combate y ser promovido a la posición de juez fuera del juego de la vida, el sueño de una región del pensamiento sin tiempo, en la que podría prevalecer y persistir una exclusiva preocupación por el sentido.

Es significativo que Arendt quiera dar un paso más y corregir la imagen del pensamiento dada por la parábola de Kafka. “El problema con la metáfora de Kafka, afirma, es que saltando fuera de la línea de combate ‘él’ salta completamente fuera de este mundo y juzga desde afuera aunque no necesariamente de lo alto”. En otras palabras, precisamente porque sin duda existe un antagonismo entre pensamiento y tiempo, puede haber una tendencia falaz en la actividad de pensar.

²⁰ *Ibid.*, p. 205.

²¹ *Ibid.*, p. 206.

²² *Ibid.*

Lo que es correcto en la parábola de Kafka es que sin “él” y su capacidad de pensar y de buscar significados, “no habría diferencia entre pasado y futuro, sino únicamente cambio perpetuo”²³. Lo que es engañoso y de alguna manera falaz es que se concibe la región del pensamiento como “situada fuera y encima del mundo y del tiempo humano”²⁴. Por consiguiente, Arendt propone otra imagen: un paralelogramo de fuerzas en el que tanto la fuerza del pasado contra la que “él” puede luchar con la ayuda del futuro, como la fuerza del futuro contra la que él puede luchar con la ayuda del pasado, resultan en una fuerza diagonal que es la correcta metáfora para la actividad de pensar.

Comparada con la parábola de Kafka, la ventaja de la nueva imagen es que en ella el individuo pensante no tiene que saltar “fuera de la línea de combate por encima y más allá de la riña. Pues esta diagonal, pese a que apunta hacia algún infinito (la interminable búsqueda de sentido), está limitada, cerrada de alguna manera, por las fuerzas del pasado y del futuro, y por tanto protegida contra el vacío; permanece ligada a y enraizada en el presente —un presente plenamente humano, pese a que es plenamente actualizado sólo en el proceso del pensar y no dura más de lo que dura dicho proceso”²⁵. En otras palabras, conservando esta nueva imagen, la brecha entre el pasado y el futuro permanece atada a las apariencias mundanas de los asuntos humanos. De alguna manera es, según dice Arendt usando otra imagen, como “la quietud en el centro de la tormenta, la que pese a ser totalmente diferente de la tormenta, aún pertenece a ella”²⁶. Más allá de la imagen, el punto es que, descrita de esta manera, la actividad de pensar escapa a la tentación de una contemplación última de un reino supremo de los puros significados. En vez de ello, consiste en “asumir la posición de árbitro y juez de los diversos e inacabables asuntos de la existencia humana en el mundo, que nunca logra una solución final a sus enigmas pero que está lista con respuestas siempre nuevas a las preguntas acerca de qué se podría tratar todo esto”²⁷. Sólo de esta

²³ *Ibid.*, p. 208.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, p. 209.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, pp. 209-210.

manera puede ser disipada la persistente amenaza de una guerra interna entre pensar y juzgar; pues de acuerdo con la correcta imagen propuesta por Arendt, pensar no es otra cosa que una preparación para juzgar.

Todavía no estamos fuera del bosque.

Todo el segundo volumen de *La vida del espíritu* está dedicado a la facultad de querer (*willing*). Permítanme recordar los rasgos fenomenológicos básicos de dicha facultad, a fin de mostrar que ellos dan testimonio de otra condición de guerra interna en nuestra vida mental. El conflicto que está en juego en realidad se hace evidente por el simple hecho de que los autores que explícitamente se ocuparon de la voluntad fueron en su mayor parte pensadores profesionales que, en principio, estaban principalmente interesados en el pensar. En los trabajos de dichos autores es una suerte de refrán el que la voluntad es pura ilusión. Fuera de algunas excepciones, tales como Agustín, Duns Scoto, Kant, por lo general los filósofos dan por sentado que la existencia misma de la facultad de querer debería ser refutada. De acuerdo con el método desconstruccionista de Arendt, esa reiterada negación de la voluntad —sea por razones onto-teológicas, sea por razones empiricistas— suscita la sospecha de que hay sin duda un conflicto entre las experiencias del ego pensante y aquéllas del ego que quiere (*willing ego*). El objetivo de Arendt en su deconstrucción de tales refutaciones filosóficas es transformar la sospecha en una demostración fenomenológica. Una vez más, el peso de la demostración fenomenológica en cuestión es colocado en la respectiva relación de dichas facultades con el tiempo. Hemos observado que desde el inicio la actividad de pensar depende de la memoria en tanto capacidad de tener por objeto lo que no está más presente a los sentidos. La remembranza del pasado es paradigmática del poder del pensamiento de ocuparse de invisibles. Por contraste, la actividad del querer es desde el mismo inicio focalizada en el futuro. En consecuencia, la actividad de querer no puede tener como su región temporal específica el presente constante comprendido como una brecha entre el pasado y el futuro. En vez de ello, es vivida como una negación del presente. Gracias a su estar focalizada en el futuro, la voluntad es también experimentada como una iniciativa espontánea, o en terminología kantiana, como la “facultad de comenzar espontáneamente una serie en el tiempo”, lo cual “ocurrien-

do en el mundo sólo puede tener un relativo primer comienzo”, y aun así “es un primer comienzo absolutamente no en el tiempo sino en la causalidad”²⁸. Por contraste, existe una tendencia en la retrospectión que caracteriza el inicio de la actividad de pensar a pagar tributo a las repeticiones, o emanaciones del pasado, en breve, a la necesidad. Más aun, en conexión con su ocuparse de aquello que no está más presente a los sentidos, la actividad de pensar está relacionada con universales invisibles, mientras que el querer está vinculado con particulares: esta iniciativa, esta decisión, este fenómeno que yo quiero hacer aparecer en el mundo, entre otros particulares. Finalmente, puesto que el inicio al cual está vinculada es contingente, puede ocurrir o no, porque su futuro es indeterminado, la voluntad es enteramente inquieta e intranquila; mientras que el pensamiento tiende a estar penetrado por la serenidad, la *Gelassenheit*.

En todos los respectos, el pensar y el querer están en guerra.

Una vez más las supuestas soluciones teóricas del conflicto muestran una deslealtad con ambos, el pensar y el querer. Un buen ejemplo de ello es dado por la filosofía de la historia de Hegel en la que se da la pretensión de reconciliar la actitud retrospectiva del ave de Minerva con la inquietud de la negatividad, o la eternidad del círculo con la intranquilidad lineal de los asuntos humanos; dicho brevemente, de identificar necesidad y libertad. La pretendida solución, sostiene Arendt, se muestra como desleal con ambos, el querer y el pensar. Es desleal con el querer porque lo priva de su apertura al futuro. Es desleal con el pensar porque transforma su región temporal específica —la brecha entre pasado y futuro— en eternidad, y su renovada búsqueda de sentido en la verdad última del conocimiento absoluto.

Pero, además de estar en guerra con el pensamiento, la voluntad también está en guerra en otros dos frentes. Está en guerra con la cognición, y está en guerra con la vida del alma abordada en sus apetitos y deseos. Finalmente, y no por ello menos importante, está en guerra con ella misma.

De acuerdo con Agustín, Arendt insiste en que la voluntad es un libre poder de afirmación versus negación. La voluntad es libre entre

²⁸ *Ibid.*, p. 110.

querer y no querer, entre *velle* y *nolle*. Agustín, con el fin de manifestar dicha libertad, compara a la voluntad con el entendimiento por un lado, y con el apetito o el deseo por el otro. En contraste con la voluntad, el entendimiento —sea el *intellectus* medieval, sea el *Verstand* kantiano— está completamente compelido (*compelled*). En tanto facultad cognitiva, el entendimiento está relacionado con la verdad, a diferencia del pensamiento, que está relacionado con significados. Esta relación con la verdad es empírica o lógica. En ambos casos, el entendimiento es compelido sea por evidencias fácticas o fenoménicas, sea por las reglas de la inferencia lógica. Asimismo, la vida del alma, en la perspectiva de sus deseos —en el amplio sentido de apetitos, deseos, inclinaciones, atracciones, etc.— es también coaccionante (*compelling*). En lo que a la vida del alma se refiere, yo padezco los deseos que ocurren en mí, sin mí de alguna manera, y que persisten incluso cuando se me demuestra que ellos están mal y que debería librarme de ellos. Por contraste con las maneras tanto cognitiva como psíquica de ser compelido, la voluntad afirma o niega sin ser en absoluto compelida. Agustín escribe: “O bien la voluntad es su propia causa, o bien no es voluntad.” A lo cual Arendt añade el siguiente comentario: “La voluntad es un hecho que en su pura facticidad contingente no puede ser explicado en términos de causalidad”²⁹. En esa medida, la voluntad está en guerra tanto con la cognición como con la vida de la *psyche*. Una vez más, el tiempo está en juego en ambos conflictos. Sin duda, como lo señalaba anteriormente, en la vida del alma —por la cual se alude a nuestra vida libidinal— estamos a merced del presente, padecemos su *pathos*. El conflicto entre voluntad y deseo tiene obviamente mucho más que ver con el carácter intrínsecamente a futuro (*futural*) de la voluntad. Por otra parte, he señalado anteriormente que la cognición primaria —percepción o *sensus communis*— se caracteriza por una presencia al presente. También he señalado que la cognición científica a la que aspira el entendimiento no es más que una versión refinada del *sensus communis*. En esa medida, su dominio temporal es también el presente. Ahora bien, en tanto la cognición científica requiere de la cooperación del entendimiento con la actividad de pensar, cuya precondition es el recuerdo,

²⁹ *Ibid.*, p. 89.

la vida del entendimiento es una reiterada búsqueda de las condiciones pasadas, o causas, de la explicación de los acontecimientos presentes. Como el *sensus communis*, el entendimiento está focalizado en el presente —pero se aproxima al presente en términos de su derivación del pasado. El conflicto entre voluntad y entendimiento tiene mucho que ver con la tensión entre el carácter estrictamente a futuro de la primera y la focalización del segundo tanto en el pasado como en el presente.

En relación con la guerra interna de la voluntad con ella misma, permítanme citar el comentario de Arendt a las meditaciones de Agustín. “La división ocurre en la voluntad misma; el conflicto no surge de una división entre la mente y la voluntad ni de una división entre el cuerpo y la mente... Está en la naturaleza de la Voluntad duplicarse a sí misma, y en este sentido, dondequiera que haya un querer, siempre hay dos voluntades, ninguna de las cuales es entera (*tota*), y lo que está presente a una de ellas está ausente a la otra. Por esta razón siempre se necesita dos voluntades antagónicas para poder querer;... *non igitur monstrum partim velle, partim nolle*... Es el mismo ego volitivo el que simultáneamente quiere y no quiere...”³⁰. Lejos de excluir su opuesto, la actividad mental de querer es, así, esencialmente, una controversia con su propia contra-voluntad.

La única manera de superar este conflicto interno es actuar, una conclusión que Duns Escoto extrajo de la concepción agustiniana de la voluntad³¹. “En otras palabras, la Voluntad es redimida en tanto cesa de querer y comienza a actuar, y este cesar no puede originarse en un acto de la voluntad-de-no-querer (*will-not-to-will*) porque ello sería otra volición.” Pero en tanto la acción, tomada como la redención de la guerra interna de la voluntad, es siempre un singular aparecer en el mundo, más precisamente el aparecer de alguien —un “quien” singular que es él mismo un nuevo comienzo, un *initium*, en virtud de su nacimiento— puede decirse que la voluntad, más allá del *liberum arbitrium* entre querer y no querer, es el órgano mental de la libertad del comenzar espontáneamente, *qua* individuo, lo que Kant llamó más adelante “*una serie en el tiempo*” —una serie que, en la perspectiva

³⁰ *Ibid.*, p. 94

³¹ *Ibid.*, p. 101.

de Arendt, es la existencia misma entre nacimiento y muerte. Dicho brevemente, la voluntad, que es en sí misma sin fundamento (*groundless*) puesto que es una *causa sui*, es el órgano mental para aquello que es insondable o milagroso en la acción humana.

La pregunta que quisiera encarar, a modo de conclusión es la siguiente: ¿qué sucede con la redención de todos los otros conflictos evocados hasta aquí? Arendt sugiere que la única redención para el conflicto interno de la voluntad es praxeológico: es la acción. Sería una tentación fácil pretender que, en concordancia, la acción proporciona también una redención a los otros conflictos que he tratado de describir: el conflicto entre la vida del alma y la vida de la mente, el conflicto, al interior de la mente, entre la cognición tanto perceptiva como intelectual y la actividad de pensar, y el conflicto intra-mental entre pensar y querer. Pero el problema con una redención praxeológica de estos tres conflictos fundamentales es que ello puede consistir en pura y simplemente pasar por alto que dichos conflictos son parte integrante de la condición humana. Si la acción significa simplemente “dejemos de indagar por el sentido” o “dejemos de ocuparnos por la verdad” u “olvidemos que somos seres que sentimos”, entonces la supuesta redención a través de la acción sería, indudablemente, a costa de las paradojas intrínsecas de la condición humana. De allí que la pregunta real sea: ¿cómo es posible para la acción mantener un vínculo con las tensiones que he mencionado, en lugar de simplemente pasarlas por alto? Obviamente la acción de la que aquí se trata es la aparición de un “quién” individual. Tal aparición es una acción tan pronto como el individuo se expresa a sí mismo. Por otro lado, las tensiones que hemos descrito son tensiones al interior de la mente. Por tanto el problema es: ¿existe, además del querer, alguna actividad de la mente que esté conectada con las apariencias individuales —incluso expresándose activamente ella misma como un aparecer— y que simultáneamente sea capaz de reconocer las tensiones descritas, superando su habitual condición de guerra? Dicho de otro modo, ¿existe una actividad que pueda estar pacíficamente en la intersección entre la búsqueda de significados inherente el pensamiento, la relación con la verdad inherente a la cognición perceptiva e intelectual, el dos-en-uno de la voluntad, y el *pathos* inherente a la vida del alma, a pesar de todos los conflictos que se dan entre pensar, querer, conocer

y el alma? De hecho, esta noción de un lugar pacífico en el medio del conflicto es a lo que Arendt aludía cuando, como lo señalaba anteriormente, ella proponía —en el primer volumen de *La vida del espíritu*— corregir la parábola de Kafka. Su propia metáfora de un paralelogramo de fuerzas, o de un quieto ojo en el centro de la tormenta, apuntaba a la pacífica intersección que está en juego en el problema que estoy planteando. Como señalaba, sus metáforas iban dirigidas a sugerir que sólo la actividad de juzgar es capaz de confrontar plenamente, en lugar de pasarla por alto, la tensión entre el retiro de las apariencias requerido en vistas a pensar y la persistente inserción de aquel que piensa en dichas apariencias. En términos del problema que estoy planteando aquí, las metáforas arendtianas sugieren claramente que la actividad de juzgar es una actividad de la mente que está simultáneamente conectada con las apariencias individuales y que es capaz de reconocer una guerra interna en la mente sin ser destruida por ella. En el contexto del primer volumen de *La vida del espíritu*, la guerra por ella considerada estaba limitada a la tensión entre pensar y conocer, entre la búsqueda de sentido del primero y la relación con la verdad del segundo, sea perceptivo o científico. Pero sabemos que Arendt pretendía dedicar el tercer volumen del libro a la actividad de juzgar. Podemos, por ende, presumir que pretendía abordar el juicio no sólo en términos del conflicto entre pensar y conocer sino en relación tanto con el pensar como con el querer, e incluso en relación con la esfera completa de tensiones que he tratado de describir. Ahora también sabemos que en su opinión, “no fue hasta la *Crítica del juicio* que esta facultad se convirtió en un gran tópico de un gran pensador”³². Más aún, sabemos también, gracias a sus cursos sobre la tercera *Crítica* de Kant, que ella pretendía basarse principalmente en el análisis kantiano del juicio estético.

Por consiguiente, el problema que estoy planteando conduce a la pregunta siguiente, pregunta ciertamente conjetural: ¿es el caso que el juicio estético de Kant habita pacíficamente en la intersección de todas las tensiones dadas entre pensar, conocer, querer y las afecciones del alma? Más aún, en tanto relaciones diferentes y conflictivas con el tiempo caracterizan dichas tensiones, esta pregunta conjetural conduce

³² *Ibid.*, p. 215.

a otra que debe ser fraseada en términos temporales: ¿está el juicio reflexionante, en sentido kantiano, en la intersección de la primacía del pasado, de la primacía del presente y de la primacía del futuro?

A la primera pregunta es fácil responder que, sin duda alguna, el juicio de gusto supone la cooperación de todas las facultades que hemos mencionado. Incluye la vida del alma, puesto que la apariencia individual o presentación en la que se sostiene, se remite a lo que Kant llama “el sentimiento de la vida del sujeto, bajo el nombre de sentimiento de placer o dolor”³³.

Incluye asimismo las facultades cognitivas en ambas modalidades, perspectiva e intelectual: de hecho, de acuerdo con Kant, incluye el juego de la imaginación —tomada como la facultad que unifica los datos sensibles— y el entendimiento³⁴.

¿Incluye la voluntad? A primera vista pareciera que no, si la voluntad es definida en términos estrictamente kantianos como una facultad de desear que es compelida por la razón. Pero de un examen más detallado resulta que algo de voluntad está de hecho incluida en la definición kantiana del gusto en términos de una elección (*Wahl*) que, en vez de ser compelida sea por la razón sea por inclinaciones sensibles, es una preferencia libre, es decir una aprobación³⁵. Prescindiendo de la definición sistemática de la voluntad, la noción kantiana de una inclinación libre es cercana a la noción agustiniana de la voluntad como *causa sui*. Y en tanto hay una elección en juego en dicha aprobación llamada complacencia, la tensión agustiniana entre querer y no querer está también implícita aquí, en el modo de una elección entre aprobar y desaprobar.

¿Y qué sucede con el pensar? ¿Está también incluido en el juicio de gusto? Sin duda que lo está. El nombre de Kant para esta facultad es razón. El mismo sugiere que el requisito para el asentimiento universal inherente en el juicio reflexionante de gusto es una exigencia de la razón y una idea regulativa³⁶. Más aún, insiste en que la clase de belleza producida por la imaginación artística “hace que la razón

³³ *Crítica del juicio*, § 1.

³⁴ *Ibid.*, § 9.

³⁵ *Ibid.*, § 5.

³⁶ *Ibid.*, § 22.

piense más de lo que puede ser aprehendido y aclarado en una representación”³⁷.

De este modo, el juicio reflexionante tiene lugar en la intersección del pensar, conocer, querer y la vida del alma. ¿Puede este lugar ser descrito como un pacífico habitar en el medio de muchas tensiones? Por supuesto. Todo el proyecto crítico presupone el reconocimiento de muchas antinomias que apuntan a conflictos básicos en particular entre conocer y pensar y entre conocer y querer, y por supuesto entre querer y las inclinaciones del alma. Más aún, el juicio reflexionante de gusto es en sí mismo intrínsecamente conflictivo o dialéctico: existe una antinomia en su propio principio y las cuestiones de gusto están abiertas a disputa. Pero a pesar de tales conflictos, dicho juicio es caracterizado por Kant como un “parar”, una “mirada”, una “contemplación” pacífica.

¿Qué hay de la cuestión temporal? Un examen más atento de las implicancias de la pregunta iría más allá de estas observaciones a modo de conclusión. Permítanme limitarme a lo que considero ser las tensiones temporales cruciales en el estudio de Arendt de la mente.

La tensión crucial señalada en el primer volumen de *La vida del espíritu* es el conflicto entre pensar y conocer. Temporalmente hablando, el pensar se inicia con la retrospectión. Es un pensamiento ulterior (*afterthought*). En tanto pensamiento ulterior está relacionado con el pasado. Pero su peculiar ocuparse de la ausencia lo conduce a oponerse al tiempo mismo y a intentar una morada en el estando ahora (*standing now*) impermeable al tiempo. En contraste, el conocer se adapta a los fenómenos presentes. Cuando es retrospectivo, busca las causas de lo que es actualmente (*presently*) el caso. Cuando es prospectivo, es en consideración de los aspectos desconocidos de que es actualmente el caso.

Por otro lado, el segundo volumen de *La vida del espíritu* insiste en que por estar focalizada en el futuro, la actividad de querer está en guerra tanto con el pensar como con el conocer, es decir tanto con la tendencia retrospectiva o atemporal del primero, como con el privilegio del presente que se da por sentado en el segundo. En relación

³⁷ *Ibid.*, § 49.

con los tiempos (*renses*) del tiempo, es como si cada facultad de la mente estuviese operando en términos de una exclusión de los tiempos en los que están focalizadas las otras dos facultades. Es precisamente dicha exclusión lo que queda superado en la actividad de juzgar. Sólo en la actividad de juzgar logran los tres tiempos igual derecho. En cualquier caso, se puede argumentar que tal igualdad subyace a la crítica kantiana del juicio reflexionante de gusto.

Dicho juicio se refiere a una apariencia presente aquí y ahora, por lo tanto reconociendo el derecho del presente. Pero tal reconocimiento toma en cuenta como una presuposición un *sensus communis* previo, definido como un modo heredado de compartir y habitar el mismo mundo con una pluralidad de semejantes. Por tanto, dicho juicio reconoce plenamente el derecho del pasado. Sin embargo esta consideración por un legado no es en modo alguno coaccionante, conservadora, menos aún nostálgica. Sin duda la herencia en cuestión viene sin testamento. No se trata en absoluto de un conjunto de reglas establecidas que tienen que ser repetidamente aplicadas e implementadas. Si el juicio reflexionante, a diferencia del juicio determinante es una libre aprobación, su consideración por el pasado no implica servilismo. El pasado no funciona como un ejemplo a ser imitado sino como una inspiración, como una invitación a “ejercer la (propia) libertad respecto de la coacción de las reglas”³⁸. En otras palabras, el pasado mismo nos exhorta a la invención de lo nuevo, es decir, de una manera futura de habitar el mundo.

(Traducción de Pepi Patrón)

³⁸ *Ibid.*, § 49.