



PREGUNTAR POR LA LIBERTAD: EL IMPASSE DE LA VOLUNTAD EM *LA VIDA DEL ESPÍRITU* ASKING FOR FREEDOM: THE IMPASSE OF THE WILL IN THE LIFE OF THE MIND

Ari A. Costamagna Fernández

[0000-0001-5306-6474](tel:0000-0001-5306-6474)

ari.costamagna.fernandez@mi.unc.edu.ar

UNC – Universidad Nacional de Córdoba

Maria Cristina Müller

[0000-0001-5467-851X](tel:0000-0001-5467-851X)

cristinamuller@uel.br

UEL – Universidade Estadual de Londrina

Resumen

Nos proponemos explorar el concepto de voluntad de Hannah Arendt y su relación con la libertad. Retomamos la distinción de Tassin entre la “genealogía filosófica” y la “genealogía política” del concepto de libertad, para reflexionar sobre la crítica de Arendt a la tradición filosófica. Argumentamos que Arendt no preserva una y rechaza la otra. Esto implica detectar las “falacias metafísicas” de la tradición y analizar las experiencias que ocultan, sin intentar refutarlas como meros errores lógicos o científicos. Recuperamos la productividad teórica del concepto de voluntad en el análisis de Arendt sobre Agustín. Discutimos la redención de la voluntad a través del amor al mundo. Concluimos que el concepto de voluntad indica que, gracias a las tensiones que engendra, podemos “no querer”; la no-voluntad indica la posibilidad de resistirse a un orden y cosas dadas y nos dispone al cambio; la redención de la voluntad a través del amor, tal como la propone Agustín, puede ser entendida, en una reinterpretación de Arendt, como redención a través del amor al mundo; Esto es posible si entendemos la articulación entre el concepto de *initium* y *principium* y el concepto de mundo entendido como los amantes del mundo que lo co-constituyen.

Palabras-clave: voluntad; libertad; falacias metafísicas; cuestión moral; tradición.

Abstract

We propose to explore Hannah Arendt's concept of will and its relationship to freedom. We return to Tassin's distinction between the 'philosophical genealogy' and the 'political genealogy' of the concept of freedom, in order to reflect on Arendt's critique of the philosophical tradition. We argue that Arendt does not preserve one and reject the other. This involves detecting the 'metaphysical fallacies' of tradition and analyzing the experiences they conceal, without attempting to refute them as mere logical or scientific errors. We recover the theoretical productivity of the concept of will in Arendt's analysis of Augustine. We discuss the redemption of the will through love of the world. We conclude that the concept of will indicates that, thanks to the tensions it engenders, we can 'not-will'; non-will indicates the possibility of resisting a given order and things and disposes us to change; the redemption of the will through love, as proposed by Augustine, can be understood, in a reinterpretation by Arendt, as redemption through love of the world. This is possible if we understand the articulation between the concept of *initium* and *principium* and the concept of the world understood as the lovers of the world who co-constitute it.

Keywords: will; freedom; metaphysical fallacies; moral issue; tradition.

Received: 23/08/2025
Received: 23/08/2025

Aprovado: 30/09/2025
Approved: 30/09/2025

Publicado: 07/10/2025
Published: 07/10/2025

1. Introducción

El pensamiento arendtiano de los años 60 está signado por la idea de que la crisis moral inaugurada por los movimientos totalitarios puso en tela de juicio el supuesto que dice que la conducta moral es algo evidente, y que tiene como principio guía ya sea la “voz de la conciencia”, ya sean las normas morales consuetudinarias. Durante el período de “madurez” de Arendt, entre los 60 y 70, podemos ver que sus inquietudes fundamentales toman un nuevo giro: si bien su reflexión continúa a partir del quiebre que introduce el totalitarismo en materias teórica, política y cultural reflejadas en las insuficiencias de nuestras categorías tradicionales para pensarla y explicarla, el acento se pondrá sobre todo en la cuestión moral. Así, la filósofa judío alemana intentará pensar la posibilidad de reconstrucción de nuestro mundo posttotalitario, en el marco de la pregunta por las condiciones de posibilidad de una filosofía moral posmetafísica, a partir de una exploración teórica sobre la “vida del espíritu” y sus tres actividades fundamentales: el pensar, el querer y el juzgar.

Uno de los acontecimientos que marcará el giro de Arendt hacia la cuestión moral es el juicio a Eichmann, al cual asistió como *reporter* y que dará inicio a sus reflexiones sobre la naturaleza del mal como “banal”. Desde ese entonces sus preguntas estarán centradas principalmente en el pensamiento, entendido desde la articulación socrático-kantiana de la tradición filosófica que liga la actividad de pensar al vínculo del yo consigo mismo: el “dos-en-uno”. El pensamiento como criterio moral funciona como criterio “negativo”, puesto que su preocupación central es la relación con uno mismo, y no el mundo. A partir de allí defenderá la insuficiencia del “pensamiento” y su experiencia para abordar la cuestión moral en todas sus dimensiones, y la necesidad de encontrar nuevas articulaciones que le permitan adjudicarle a la política su propia dignidad sin perder de vista la perspectiva de la “vida del espíritu” y los problemas morales que involucra. En este contexto el juicio y la facultad de juzgar cobran un lugar relevante para pensar el vínculo con los otros y el mundo.

La relación entre pensamiento y juicio ha sido abordada desde muchas perspectivas y muy fructíferas. En el campo de los estudios arendtianos en particular, así como en el campo de la teoría política en general, proliferan investigaciones de corte exegético e interpretativo sobre el vínculo pensamiento-juicio para indagar nuestra contemporaneidad. No así sobre la “voluntad”. Esta parece ser una facultad esquiva y problemática que, como la misma autora nos sugiere al final del libro II de *La vida del espíritu* (2018), termina en un *impasse* luego de la constatación del “abismo de la libertad” y su contingencia radical: esta facultad “parece no decirnos más que estamos condenados a ser libres por el hecho de haber nacido” (Arendt, 2018, p. 450-451). Este *impasse*

promete ser resuelto en su texto no-escrito sobre el juicio, y en ese sentido, los problemas abiertos allí nunca son concluidos por la autora¹.

Al inicio del texto sobre la voluntad en *La vida del espíritu* (2018), Arendt menciona que preguntar sobre la voluntad involucra también el problema de la libertad (Arendt, 2018, p. 239). Como sugiere Beiner, el problema de la voluntad parece contener una de las principales líneas de indagación para pensar la naturaleza de la libertad (2003, p. 204). A su vez, como la voluntad es la facultad en virtud de la cual somos libres y actuamos, también es la facultad en virtud de la cual se nos considera responsables y moralmente competentes (Jacobitti, 1988, p. 59). Sin embargo, esta idea ha tenido distintas derivas a lo largo de la tradición. Como menciona Lafer, la teoría política siempre se ha sentido incómoda con la idea de la contingencia y de lo aleatorio; esto se tradujo como una “aspiración recurrente [...] que procura sustituir la responsabilidad de los actores políticos y de la ciudadanía frente a oposiciones múltiples y problemáticas por la certeza del camino de sentido único de verdades evidentes que permitirían juicios determinantes” (Lafer, 1991, p. 324).

En el presente texto, nos proponemos explorar en *La vida del espíritu* (2018) el problema de la voluntad y su relación con la libertad, a partir de la pregunta por las “falacias metafísicas” introducidas por la *Main Tradition*. Entendemos que, tal como reconoce Gray (1997, p. 226), Arendt allí buscaba pensar el fundamento filosófico de la libertad, a partir del complejo concepto de voluntad, consciente de que este ha dejado perplejas a las mejores mentes de nuestra herencia y tradición.

Partiremos de la insinuación arendtiana según la cual la tradición filosófica ha distorsionado el concepto de libertad (Arendt, 2016, p. 230), ya que la ha pensado “no en el plano de la acción, sino en el de la ‘voluntad’ que se aloja en la ‘interioridad’” (Costamagna, 2023, p. 107). Así, tomaremos la distinción que realiza Tassin (2007) entre una “genealogía filosófica” (ligada al concepto de voluntad) y otra “genealogía política” (ligada a la experiencia del comienzo), para pensar sus tensiones en el marco del gesto crítico de Arendt con respecto a la tradición filosófica. Sin embargo, defenderemos que, si bien tal distinción existe, no implica que la autora conserve solamente una de estas genealogías en detrimento o rechazo de la otra.

Como menciona Taminiaux (1997), Arendt emprende un trabajo “deconstrutivo”. Esto implica detectar las “falacias metafísicas” de la tradición y analizar las experiencias que esconden, sin

¹ Con respecto a esto, Beiner en su “Ensayo interpretativo” sobre las *Lecciones sobre la filosofía política de Kant*, dice que si bien la tercera parte de *La vida del espíritu* no fue escrita tenemos buenas razones para creer que en las lecciones sobre Kant se encuentran las principales líneas arendtianas para pensar lo que hubiese dicho en la última parte de su libro póstumo.

intentar “refutarlas como si fuesen meros errores lógicos o científicos” (Arendt, 2018, p. 287). Entonces, ¿qué rescatar del concepto de voluntad para pensar la libertad? ¿Por qué Arendt escribe al final de su vida una “historia” de la voluntad? ¿Dónde radica su importancia?

A lo largo de nuestra propuesta no haremos otra cosa que formular una pregunta: esto es, por la productividad teórica del concepto de voluntad en su relación con la libertad. Entendemos que efectivamente podemos defender que el concepto de voluntad es productivo dentro del entramado conceptual arendtiano, y no solamente en oposición a la genealogía política del concepto de libertad como inicio. De este modo, tomaremos una sugerencia que hace Tassin para “volver del dominio interior al campo político” (2007, p. 111): el movimiento que nos permite vincular la interioridad al espacio político es la división de la voluntad consigo misma, y específicamente la potencia política de la resistencia que podemos encontrar en el “no-querer”.

I

El pensamiento político arendtiano se enraíza en un diagnóstico crítico fundamental sobre la relación problemática entre filosofía y política a partir del surgimiento de los régimes totalitarios. El totalitarismo puso en jaque nuestras categorías de comprensión dejándolas obsoletas frente a este nuevo mundo que se abría luego de los horrores de la segunda guerra mundial. Sin embargo, aunque la ruptura de la tradición se da en este contexto, la hostilidad de la filosofía para con el ámbito de los asuntos humanos tiene larga data y comienza con el conflicto y la condena de Sócrates por la *polis* (Arendt, 2005). Desde ese entonces, los filósofos han menospreciado la esfera de los asuntos humanos en favor de la *vita contemplativa*. Aún así, Arendt no desconoce que ha habido algunos casos excepcionales dentro del campo teórico-político de pensadores que le confirieron a la política su dignidad propia; a ellos los llamará “pensadores políticos”².

El desprecio de los filósofos hacia la esfera política surge de la desconfianza hacia un mundo político cambiante, impredecible y contingente. En ese contexto, el pensamiento arendtiano nace de la urgencia de pensar la contemporaneidad cifrada por la ruptura de la tradición filosófica y su incapacidad para la comprensión tanto del totalitarismo como del horizonte posttotalitario que se abre con él. Pero también surge como un deseo de defender lo que pervive de nuestra libertad política en este horizonte cifrado por la obturación de esa libertad³. Recordemos que para ella la

² Ver el texto ARENDT, Hannah. *From Machiavelli to Marx*; curso dictado en Cornell University en 1965, el texto se puede leer en The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress, nº 023453.

³ Como menciona Forti, con respecto al republicanismo arendtiano: [la tarea que emprende en *Sobre la revolución*, implica] “un reconocimiento acerca de las posibilidades que le quedan a una política auténtica de afirmarse en la Edad Moderna. Y esto en [...] el escenario del progresivo sofocamiento de la acción política y, después, con el advenimiento de los totalitarismos, de su completa extinción” (Forti, 2001, p. 287). Aunque en este trabajo no exploraremos en la

libertad no es un problema más dentro del campo político, sino que es la *raison d'être* de la política misma y su campo de aparición es la acción (Arendt, 2016, p. 231).

En el texto “¿Qué es la libertad?”, publicado en *Entre el pasado y futuro*, señala que en los asuntos políticos la libertad es “una verdad obvia”, un supuesto axiomático que nos sirve para formular leyes y adoptar distintas decisiones en torno a nuestras comunidades políticas. Sin embargo, cuando reflexionamos sobre la libertad la mente se ve obligada a afrontar “dilemas de imposibilidad lógica” (Arendt, 2016, p. 227). Esto puede expresarse, sigue la autora, quizás como la contradicción entre la conciencia de mi libertad – es decir, el supuesto que *yo soy libre* – y mi experiencia del mundo según la cual orientamos nuestras acciones a partir del principio de causalidad. Así:

[...] si hemos de tener un ego en esencia libre dentro de nosotros, ese ego sin duda jamás hace una aparición inequívoca en el mundo de los fenómenos y, por consiguiente, jamás puede llegar a ser el sujeto de comprobaciones teóricas (Arendt, 2016, p. 228, *italicas nuestras*).

Esta idea de causalidad no solo funciona argumentativamente en relación al mundo que podríamos llamar “natural”, sino también en relación a motivaciones “internas” que explicarían causalmente distintos fenómenos. De este modo, dirá que la idea de causalidad, que niega la libertad y la subsume a la necesidad de los hechos, hunde sus raíces en la tradición filosófica: los “pensadores profesionales” han distorsionado el concepto de libertad, y en lugar de situarla en el plano de la acción y de la experiencia política, la transportaron a un espacio interior, la voluntad, “a dónde se iba a abrir a la introspección” (Arendt, 2016, p. 230). Más adelante indica que esta “libertad interior” es la antítesis de la libertad política:

Tal sentimiento íntimo se mantiene sin manifestaciones extremas y en consecuencia es *políticamente irrelevante* por definición [...] Históricamente es un fenómeno tardío y en su origen fue el resultado de un apartamiento del mundo, en el que las experiencias mundanas se transformaban en experiencias internas del yo. Las experiencias de la libertad interior son derivativas, porque siempre presuponen un *apartamiento del mundo, lugar en que se niega la libertad*, para encontrar refugio en una interioridad a la que nadie más tiene acceso (Arendt, 2016, pp. 231-232, *italicas nuestras*).

Esta es una de las ideas que Arendt retomará en *La vida del espíritu* al reconstruir su “historia de la voluntad”, examinando la experiencia del yo-volente a través de sus expresiones en la tradición. La idea de una “libertad interior” hizo su aparición por primera vez en la Baja Antigüedad, “como espacio de libertad absoluta dentro del propio yo”, y “por obra de quienes no tenían lugar en el mundo” (Arendt, 2016, p. 232). Más allá de los buenos motivos de la tradición para haber acuñado

Línea del republicanismo arendtiano, sin dudas es algo que valdría la pena trabajar articuladamente. Entendemos que *Sobre la revolución* debe leerse a la par de *La vida del espíritu*, y viceversa.

esta libertad ligada a la voluntad, lo cierto es que, al menos aparentemente y en este texto, se opone según la óptica arendtiana a una “genealogía política” como señala Tassin. Y no solo eso, sino que la declara *políticamente irrelevante*.

En “El pueblo no quiere” (2007), Étienne Tassin identifica tres prejuicios fundamentales que distorsionan nuestra comprensión de lo político, funcionando como verdaderos obstáculos epistemológicos. El primero consiste en reducir la política a un mero instrumento para alcanzar fines externos, subordinándola a una lógica utilitarista. El segundo radica en equiparar lo político con la violencia, naturalizando esta asociación como si fueran términos equivalentes. El tercero, estrechamente vinculado a los anteriores, consolida una concepción de la política como ejercicio de dominación, premisa que ha signado profundamente la tradición de la teoría política. Para Tassin, estos tres prejuicios tienen como piedra de toque la creencia incuestionada en la voluntad como fundamento último de la acción política. Como señala el autor: “Esta creencia nos instala en la evidencia, no cuestionada, de que toda acción política procede de y se funda en una voluntad” (2007, p. 106).

La voluntad aquí opera en un doble nivel. Por un lado, a escala individual, donde se asume que todo acto político requiere necesariamente de una motivación volitiva consciente. Por otro lado, y más decisivo, a escala colectiva, donde la voluntad se erige como principio legitimador de la política democrática moderna (2007, p. 106). Aquí reside el núcleo del problema: el supuesto de que “el pueblo quiere” implica construir al pueblo como sujeto unitario portador de una voluntad general – en términos rousseauianos – que serviría de base para la soberanía popular. Según esta lógica, un gobierno sería legítimo precisamente en la medida en que afirma encarnar y ejecutar esta voluntad popular soberana. Tassin advierte que esta “voluntad general” es un dispositivo de subjetivación política que constituye al pueblo como una homogeneidad. Entonces, argumenta, la apuesta arendtiana está en desarmar esa triple articulación entre pueblo (sujeto) – voluntad – soberanía.

La afirmación “*el pueblo no quiere*” no implica una negación de la propia capacidad del pueblo para actuar, sino que intenta desmontar una ficción: el pueblo no es un sujeto soberano con voluntad unificada, sino una *pluralidad libre actuando*. Esta reformulación entiende lo político no como expresión de una voluntad, sino como espacio de aparición donde la acción concertada de perspectivas múltiples construye lo común.

Ahora bien, Tassin adopta la conclusión a la que llega la pensadora: la concepción de libertad como soberanía – basada en el concepto de voluntad – conduce paradójicamente a la negación de la

libertad misma. En ese sentido, defiende que la lectura arendtiana de la libertad-soberanía roussoniana se enraíza en el concepto de voluntad y en lo que arrastra desde su descubrimiento como fenómeno de la interioridad. Así, retrotrae la “genealogía filosófica” del concepto de libertad “interior” a Epicteto, y la complementa con lo que Arendt menciona sobre Pablo apóstol y Agustín de Hipona en *La vida del espíritu*.

La lectura que propone Tassin, retoma la interpretación arendtiana de Epicteto, en donde la libertad interior es entendida como la capacidad de ejercer un *poder* sobre sí que, en última instancia, se identifica con el “autodominio”, o en dominación del yo⁴:

[...] la libertad como emanación de la voluntad [...] ofrece [una] imagen de una dominación de sí adquirida al precio de una sumisión de sí.

A partir de entonces, sumisión y sometimiento son integrados a la definición de la libertad como voluntad soberana. La paradoja es que esta concepción de la libertad, *anti-política* en la medida en que proviene de una retirada del mundo y una entronización del yo, sustituye, de una parte, la institución de relaciones plurales fuera de sí con los otros, en el espacio público, por una dominación de sí en la ciudadela interior, y, de otra parte, va a terminar por imponerse en el dominio político como la forma misma de toda libertad (Tassin, 2007, p. 110).

Lo que nos permite volver del espacio interior al campo político, dice el autor, es el movimiento implicado en la tensión inherente a la misma voluntad, que se expresa en Pablo como el conflicto entre el cuerpo y el espíritu, y en Agustín como el conflicto entre *velle* y *nolle*. Mientras Epicteto mantenía la identificación antigua entre querer y poder -a pesar de haber trasladado “esas relaciones mundanas a las relaciones con el propio yo” (Arendt, 2016, p. 234)-, Agustín y Pablo inauguran una nueva perspectiva al negar esta equivalencia: *non hoc est velle, quod posse*. Esta radical desvinculación entre querer y poder – el reconocimiento de que “no es lo mismo querer que poder” – genera la tensión constitutiva de la voluntad que Arendt describe como una lucha interna: un conflicto entre el ‘debes’ imperativo, el ‘quiero’ volitivo y el ‘no-quiero’ resistente, donde convergen simultáneamente la voz de mando, la obediencia y la resistencia. Al experimentar estas tensiones internas, la voluntad revela su impotencia constitutiva, ya que su fuerza se disipa en un conflicto estéril sin lograr traducirse en acción. Entonces, volviendo a la pregunta de Arendt: ¿la voluntad puede ser fuente de acción? Es decir ¿puede ocasionar algo nuevo en el mundo de las apariencias – lugar de la factualidad, de lo viejo, lugar que transforma la espontaneidad de los recién llegados.

Lo que dice Tassin luego de esta reconstrucción es que cuando la voluntad se experimenta en su impotencia “prueba su incapacidad para poder lo que quiere, incapacidad para querer

⁴ Arendt dice en “¿Qué es la libertad?” que la concepción de Epicteto de la libertad supone una inversión “de las nociones políticas corrientes de la antigüedad”, pero se manifiesta aún “con el claro papel en el que nociones como poder, dominio y propiedad tienen su espacio” (Arendt, 2016, p. 234).

verdaderamente y ser así un verdadero poder, se transforma entonces en ‘voluntad de opresión’, en *voluntad de poder*” (2007, p. 111). De aquí extrae tres consecuencias. En primer lugar, que la “identificación de la libertad con la voluntad nos ha conducido a identificar el poder con la opresión” (2007, p. 112). En segundo lugar, que la división interna de la voluntad condujo a la *sumisión* de la voluntad respecto al yo, lo cual implicaría una forma de servidumbre u obediencia. Por último, la soberanía se convierte en idealización de la libertad. Así, el contenido específico de la libertad como soberanía está indissociablemente articulada con la dominación y la sujeción. En consecuencia, “políticamente, esta identificación de libertad y soberanía es quizá la consecuencia más dañina y peligrosa de la ecuación filosófica de *libertad y libre albedrío*, ya que lleva a una negación de la libertad humana” (Arendt, 2016, p. 259, *italicas nuestras*), en la medida que nos puede llevar a considerar que “solo la lucha a muerte de las soberanías por la dominación puede abrir la vía para una libertad conquistada al precio de la libertad de otros” (Tassin, 2007, p. 112). Entonces, ¿cómo es que podemos seguir insistiendo en un sentido político de la experiencia del yo-volente?

Según nuestra lectura, si bien hay elementos que efectivamente abonan la propuesta de Tassin, entendemos que hay otros aspectos de la facultad de la voluntad que nos permiten pensarla también como resistencia y no solo como sumisión. Cuando el yo-volente dice, por ejemplo, “No quiero la destrucción del mundo”, cuando todo parece indicar que el mundo está *detrás* como mencionaba Hamlet, fuera de quicio, enloquecido, esa resistencia de la voluntad cobra un lugar importante. La resistencia “interna” de la voluntad, aunque sea impotente sin otros, es decir sin la pluralidad, se pronuncia como una esperanza frente a la obturación de la libertad política en nuestro mundo posttotalitario.

Recordemos el último apartado del texto sobre la libertad, en donde menciona que “los períodos de libertad siempre fueron relativamente cortos en la historia de la humanidad” (Arendt, 2016, p. 265). Aunque también menciona que lo que:

[...] permanece intacto en las épocas de petrificación y de ruina predestinada es la propia facultad de libertad, la capacidad cabal de empezar [...] Pero mientras esta fuente permanece oculta, la libertad no es una realidad mundana, tangible, es decir, *no es política* (Arendt, 2016, p. 265, *italicas nuestras*).

Para explorar el *potencial* político de la facultad volitiva que nos permite “volver del dominio interior al campo político”, tendremos que volver la mirada al texto *La vida del espíritu*, y siguiendo la indicación de Tassin preguntaremos por la potencia política del “no-querer”.

II

El libro sobre la voluntad de *La vida del espíritu*, tal como la autora reconoce, es el tópico que más perplejidad le trae. La hipótesis que vertebría esta última gran obra es que lo que les faltó a los hombres y mujeres del siglo XX es la capacidad de pensar, de ponerse en el lugar de aquellos que sufrían el mal y, por lo tanto, de sentirse responsables por el mundo. Entonces el horizonte de indagación será la responsabilidad por el mundo, y lo que nos incita a actuar concertadamente en post del cuidado de ese mundo común, en el marco de las actividades del espíritu. Asimismo, entendemos que:

La evaluación que realiza el yo volente – por qué hago ‘x’ y no ‘y’- es un postulado necesario en toda ética y en todo sistema de leyes [...] Esto demuestra que la discusión sobre la facultad de la voluntad trae consigo el problema de la libertad [...] (Müller, 2019, p. 71-72).

Como menciona la autora la voluntad hace su aparición por primera vez en la historia a partir de la expresión filosófica de la experiencia de un mundo político en ruinas, caracterizado por la falta de libertad. Esta experiencia se traduce conceptualmente en un repliegue hacia la interioridad, en un intento desesperado por recuperar la libertad perdida. Sin embargo, dicho movimiento revela simultáneamente la impotencia de la voluntad como facultad interior frente al mundo de las apariencias. Queremos llamar la atención sobre un punto en particular: a pesar de las consecuencias perniciosas del concepto de voluntad para la teoría política, la tradición nos provee de una serie de descripciones propias de la experiencia del yo-volente que pueden resultar fructíferas para pensar las condiciones políticas actuales *con Arendt, más allá de Arendt*, y teniendo en cuenta la lectura de Tassin, pero indicando algunos desplazamientos en nuestra propuesta.

Como mencionamos, la experiencia de la impotencia que se liga al “descubrimiento” de la voluntad involucra tres movimientos: una voz de *mando* (“tú debes querer”), una voz de *obediencia* que responde al mando (“yo quiero”) y una voz de *resistencia* que se opone a ese mando (“yo no-quiero”)⁵. Agustín, para Arendt es *el filósofo de la voluntad* porque da cuenta que esas tensiones se dan al interior de la propia voluntad. Este enfoque difiere del planteamiento paulino, que expresa esa tensión ligada a dos leyes opuestas – la ley carnal y la espiritual –. La autora señala que la primera experiencia de la impotencia de la voluntad se encuentra en el apóstol cristiano, cuando él da cuenta que “no hago

⁵ Es bueno recordar que el movimiento de tensión que engendra la experiencia del yo- volente no implican necesariamente la fuerza de afirmación y de negación que se relaciona con el *libre albedrío* de la voluntad. El *liberum arbitrium* de la voluntad, tal como Agustín la concibe y según la lectura arendtiana, tiene que ver con una facultad deliberativa, de elegir entre opciones que están dispuestas “fuera” de la misma voluntad. En cambio, el movimiento de tensión que se da entre *velle* y *nolle* están ligadas y se engendran en la misma voluntad. Así, es que puede afirmar: “En cada acto de la voluntad hay un yo-quiero-y-yo-no-quiero implicado” (Arendt, 2018, p. 321).

el bien que quiero, sino el mal que no quiero hacer” (Romanos, 7: 19). Sin embargo, al afirmar este movimiento como sujeto a una ley y no inherente al propio yo-volente, convierte este movimiento en un *acto voluntario de sumisión a la ley*⁶. Así, afirma que se trata de una facultad paradójica, ya que es “actualizada como un imperativo que no se limita a decir ‘tu debes’ ” (Arendt, 2018, p. 300), sino que también exige la disposición interior ligada al querer: “tú debes *querer*”. Esto posibilita al sujeto de decir “quiero” o “no-quiero”, es decir permite tanto el movimiento de *obediencia* como de *resistencia* a ese mandato: “la clave está en que en cada yo-quiero nace de una inclinación natural hacia la libertad, esto es, emerge de la repulsión natural que los hombres libres sienten a ser mandados por otro” (Arendt, 2018, p. 301). En esta tensión Pablo apóstol descubre la impotencia de la voluntad, que solo puede ser superada por un acto. Sin embargo, lo que pasa en Pablo y a partir de su gramática estrictamente cristiana, es que los actos ya lo importan pues están subordinados en última instancia a la gracia de Dios. Así, si los actos ya no importan la voluntad y la acción humana son impotentes⁷. De ahí que Pablo pueda afirmar con tanta soltura, “Permaneceremos en el pecado para que la gracia se multiplique” (Romanos, 6, 1)⁸. La filósofa reconoce que “Al igual que la respuesta de Job, la de Pablo es muy simple y totalmente afilosófica” (Arendt, 2018, p. 303), y en última instancia se rige por la omnipotencia divina: “Pero, ¿Quién eres tú, un hombre, para pedir cuentas a Dios?” (Job, 42, 3)⁹.

Si bien, como aclara Arendt, Epicteto y Pablo tenían mucho en común, para el primero la voluntad es omnipoente. Esto es así porque para el estoico “el espíritu se ha retirado de las cosas exteriores hacia el interior de sus propias representaciones” (Arendt, 2018, p. 309). Esto le permite operar con las “cosas externas” como si fuesen meras “representaciones o datos de la conciencia”¹⁰. En la lectura arendtiana de Epicteto efectivamente encontramos esta sumisión y dominación de mí mismo que menciona Tassin. Esta operación de lectura luego es extrapolada a la lógica de la

⁶ “La propia ley es entendida como la voz de un dueño que exige obediencia; el tú debes de la ley exige y espera un acto voluntario de sumisión [...] La experiencia de un imperativo exigiendo sumisión *voluntaria* condujo al descubrimiento de la voluntad e inherente a esta experiencia era el maravilloso hecho de una libertad de la que no se habían percatado ninguno de los pueblos antiguos – griego, romano o judío – había sido consciente; a saber, que en el hombre hay una facultad en virtud de la cual, sin atender a la necesidad y a la obligación, podía decir «Sí» o «No», estar de acuerdo o en desacuerdo con lo fácticamente dado, incluyendo aquí su propio yo y su existencia, y que esta facultad puede determinar lo que hay que hacer” (Arendt, 2018, p. 300).

⁷ Por razones de tiempo y espacio aquí no abordaremos el argumento completo de Pablo, pero aludiremos a algunos elementos que nos da Arendt para pensar estas tensiones. En primer lugar, la autora señala que el hecho de concebir la tensión de la voluntad entre querer y no-querer como sujeta a dos leyes, y no encarnada en la misma voluntad, hace que Pablo se incline por una de estas leyes – la espiritual –, en detrimento de la otra – la carnal –. El problema que ve Arendt acá es que eso produce la “mortificación del cuerpo”, y que en última instancia la argumentación paulina de la carne “se convierte en la metáfora de la resistencia interna” (Arendt, 2018, p. 303).

⁸ Esta cita de Romanos aparece en *La vida del espíritu* (2018, p. 303).

⁹ Esta cita de Job aparece en *La vida del espíritu* (2018, p. 304).

¹⁰ La autora también aclara que esta retracción a la interioridad que describe Epicteto, no tiene que ver con el dos-en-uno del pensamiento.

voluntad-poder, teniendo en cuenta el análisis de Tassin sobre la “genealogía filosófica” del concepto de libertad como soberanía. En ese contexto podemos decir con Arendt, que: “El poder de la voluntad reside en su decisión *soberana* de ocuparse sólo de las cosas que *están en manos de los hombres* y éstas se limitan exclusivamente a la interioridad humana”. Más adelante menciona lo siguiente: “De ahí que la primera decisión de la voluntad es no-querer lo inaccesible y dejar de no-querer lo inevitable” (2018, p. 310). En otras palabras, como el ser humano es impotente en el mundo real según Epicteto, la voluntad le fue dada para poder reproducir lo exterior en el interior, y ejercer su poder desde allí, a dónde él es dueño y señor, “Aquí gobierna sobre sí mismo” (2018, p. 311). Ese dominio de sí y de sus propios juicios posibilita al espíritu *sentirse libre*. La libertad interior es concedida a cambio del dominio de sí, por un lado, y de la alienación del mundo, por otro.

Sin embargo, no queremos detenernos tanto en una reconstrucción tan fina del apartado sobre Epicteto, sino llamar la atención en un punto. Luego de exponer la refutación agustiniana, según la cual existe una contradicción en las doctrinas estoicas que suponen buscar la felicidad, pero no creer en la inmortalidad del alma, Arendt retoma la importancia del “no querer”: ¿por qué necesitamos una facultad para no-querer, por qué no sería posible simplemente perder esta facultad y que en lugar de ella tuviésemos “intuiciones superiores de correcta argumentación”? Ella responde lo siguiente:

Después de todo, ¿acaso no sabemos lo relativamente fácil que ha sido siempre perder el hábito, cuando no la facultad, de pensar? Basta con vivir constantemente distraído y no dejar nunca la compañía de los demás. Cabe argumentar que en los hombres resulta más difícil romper el hábito de querer lo que está más allá de su poder que el hábito del pensamiento, pero para un hombre suficientemente «adiestrado», no debería ser necesario repetir el no-querer una y otra vez puesto que el *me thele*, el «no quieras» cuando eres impotente, es, en este adiestramiento, como mínimo tal importante como la simple apelación a la voluntad (Arendt, 2018, p. 313).

Epicteto no se conforma con este “no-querer” y va más allá, exigiendo una sumisión radical del yo: no basta con querer solo lo que depende de nosotros, sino que debemos llegar a querer todo cuanto sucede (2018, p. 314).

Pero, ¿por qué y en qué sentido es importante el no-querer? En lo inmediato, podemos decir que, en situaciones extremas o límites, como en el caso del totalitarismo, la posibilidad que nos da la voluntad es precisamente la de decir “no quiero la destrucción del mundo”, “no apoyo el genocidio”, “no quiero ser cómplice de esta matanza”, aunque solo tengamos la posibilidad de oponernos en nuestra singularidad, y seamos impotentes en el sentido de la práctica política. Es decir, puedo querer cambiar el mundo, dice Arendt, pero su lectura de Epicteto nos muestra

también que “puedo negar la realidad de cualquier cosa en virtud de un yo-no-quiero” (2018, p. 316). Con todo Epicteto no se conforma con esta negación de la realidad, sino que insiste en su insuficiencia: “para encontrar la tranquilidad, se le recomendaba ejercitarse [adiestrar] la voluntad en decir «sí»” (Arendt, 2018, p. 323). Esa *sumisión voluntaria* que encontramos en ese ejercicio de decir “sí”, de querer que todo sea como es, para Agustín implica una severa limitación propia de la misma facultad, porque la cohíbe. Además, entra en tensión con otra limitación: “el hecho de que ningún ser puede querer en contra de la creación” (Arendt, 2018, p. 323).

En otras palabras, la voluntad y su capacidad de *no-querer* revelan una doble tensión: por un lado, en la interioridad del yo volente, y por otro, en su relación con el mundo de las apariencias al que pertenece, pero al que también se puede oponer. Esta dinámica abre dos posibilidades: por medio de la voluntad puedo aspirar a transformar el mundo, pero también – mediante el *no-querer* – negarlo radicalmente y replegarme en mi interioridad.

La voluntad sufre de una paradoja constitutiva: al no implicar *poder efectivo*, su fuerza se revela insuficiente en un mundo plural donde mis voliciones chocan con las de otros. Es aquí donde surge la exigencia estoica de *adiestrar la voluntad* para decir “sí” a lo dado – es decir, querer que todo suceda exactamente como sucede –, una sumisión que Agustín problematiza al señalar su límite: la voluntad humana es incapaz de querer la aniquilación del mundo, pues esto contradiría su condición de criatura dentro de un orden creado. El *no-querer* emerge entonces como gesto de resistencia frente a esta *sumisión voluntaria*. Mientras el “sí” estoico implica una reconciliación acrítica con lo existente, el rechazo activo (*no-quiere*) preserva la posibilidad ética de oponerse, incluso cuando la acción concreta resulte imposible. Recordemos que Arendt comienza el apartado sobre Agustín haciendo alusión a sus orígenes romanos más allá de su cristianismo, y menciona que su preocupación temprana sobre la voluntad y el libre albedrío tenían como horizonte la pregunta por el mal.

Para Agustín todo *velle* implica un *nolle*, y ambas disposiciones se dan al interior de la misma voluntad, ambas son igualmente transitivas y activas, y ambas se instalan como una escisión en la voluntad. La voluntad es impotente en función de esta escisión, porque mientras yo esté en tensión conmigo mismo y no pueda tomar una decisión, esa volición no podrá ejecutarse. Arendt dice que la voluntad necesita ser “curada”, volver a ser “una” para poder ser ejecutada, y esa redención se da por la transformación de la voluntad en *amor*. Volveremos a esto en el último apartado.

Si bien estas interpretaciones exceden el alcance de la propuesta de Tassin, es claro que este retoma herramientas conceptuales de Arendt para fines distintos: esto es, va *más allá de Arendt*. Tras este

análisis reconstructivo, cabe preguntarse: ¿podemos aceptar con Tassin que las tensiones de la voluntad – especialmente las descritas por Pablo y Agustín – forman parte de la genealogía filosófica del concepto de libertad como soberanía? Consideramos que no. Sin embargo, conviene examinar la estructura argumentativa que propone.

Tassin analiza estos procesos de sumisión voluntaria, dominación, insumisión involuntaria y resistencia interior, argumentando que de ellos emerge, en los orígenes de la genealogía filosófica, una “voluntad-poder” que termina ejerciendo dominio incluso sobre la propia interioridad. La propuesta de Tassin no se agota aquí: desarrolla un análisis más profundo y crítico de la lectura arendtiana de Rousseau – un Rousseau estrechamente vinculado a la interpretación que hicieron de él los revolucionarios franceses –, donde examina cómo se articulan los conceptos de voluntad, soberanía y libertad dentro de la genealogía filosófica¹¹.

Sin embargo, nuestro análisis se centrará en su interpretación y recuperación de Agustín y Pablo. Según el comentarista francés, Arendt retoma – aunque sin explicitarlo – la escisión agustiniana entre *velle* y *nolle*, para extrapolarla “bajo la figura del enemigo” (Tassin, 2007, p. 214) que irrumpió en todo proceso de identificación. En ese sentido, menciona que este procedimiento implica una transposición lógica en donde la política “interior” se moldea en base a la política “exterior”, en la que el pueblo se relaciona con sus enemigos. En ese sentido, y cito *in extenso*:

Asimismo esta primera argumentación conduce a una segunda de la cual Rousseau ha dado el ejemplo: la interiorización del enemigo exterior en el seno del sujeto-pueblo, es decir, en realidad, en el seno de cada ciudadano bajo la forma de su voluntad particular y de su interés egoísta. Y este enemigo particular de cada ciudadano puede ser erigido en enemigo interior común del pueblo entero por la generalización que opera la voluntad general (Tassin, 2007, p. 115).

¹¹ Tassin indica que la lectura de Arendt de Rousseau, y a partir de la cual formula la crítica del concepto de libertad-soberanía, tiene cuatro momentos. En primer lugar, señala que es necesario subsumir la voluntad individual a la voluntad general, lo cual implicaría una negación de la pluralidad: “La voluntad general, erigida en forma subjetiva de la soberanía popular, despoja a la pluralidad de los ciudadanos de su singularidad de actor y de locutor en beneficio de su fusión en el Todo-Uno del sujeto Pueblo” (Tassin, 2007, p. 113-114). En segundo lugar, cuando Robespierre invoca la “opinión pública”, que en el trasfondo es la “unanimidad de la voluntad general”, intenta fundamentar la unión durable del pueblo. Pero como nos muestra Arendt, esta durabilidad no encuentra garantía en instituciones políticas: en ese sentido, se privilegia la unidad durable de la identidad del pueblo, por sobre la durabilidad de las instituciones políticas que pueden garantizar la libertad (Tassin, 2007, 114). En tercer lugar, dice que Arendt recupera, pero no explica, las lecturas de Agustín y Pablo sobre las tensiones de la voluntad, que contribuyen a la formulación de la lógica del “enemigo interno”. A partir de la cual “La política interior al cuerpo-político-pueblo se modela entonces sobre la política exterior mediante la cual ese mismo pueblo se relaciona con sus enemigos” (TASSIN, 2007, p. 114-115). Finalmente, menciona Tassin, la división interna del sujeto, como ciudadano y como particular, “tiene la función de reproducir la unidad externa” del cuerpo político, a partir de la cual se erige la Nación. Es por eso que Arendt puede decir “Para participar en el cuerpo político de la Nación, cada nacional debe levantarse y permanecer en constante rebelión contra sí mismo” (Arendt, 2014, p. 124). Esto supone, en última instancia una auto-coacción: “La obligación de obedecer a la ley es garantizada por la auto-sumisión del sujeto a sí mismo” (Tassin, 2007, p. 115).

En última instancia, “Para participar en el cuerpo político de la Nación, cada ciudadano debe levantarse y permanecer en constante rebelión contra sí mismo” (Arendt, 2014, p. 124), escribe Arendt. Así, el pueblo no es más que un soberano disfrazado. Sin embargo, Tassin, al final de su texto vuelve sobre la reflexión del “no querer”, y dice que un pueblo que no quiere y que actúa es aquél que ofrece “resistencia a las figuras obligadas de la soberanía” (Tassin, 2007, p. 117). En ese sentido, la paradoja de este pueblo que no quiere es entendida como el ejercicio de un “Poder constituyente de un pueblo destituyente [...] enigma de toda pluralidad animada por el deseo de libertad [...]” (Tassin, 2007, p. 118).

Nosotros queremos recuperar de Tassin fundamentalmente este movimiento: el descubrimiento de una resistencia interior, que pervive como “potencialidad”. La extrapolación de las tensiones de la voluntad interior entre *velle* y *nolle* no nos conduce necesariamente a la figura del “enemigo interior”, sino también al conflicto inherente a todo cuerpo político en el marco de las dinámicas instituyentes, constituyentes y destituyentes del poder. Entendemos a su vez, que este movimiento está también presente en la gramática filosófica de la tradición, aunque no necesariamente involucra la concepción de libertad como soberanía. El movimiento de la voluntad, sobre todo recuperando la lectura arendtiana de San Agustín, no puede entenderse solamente a partir de la articulación entre voluntad-poder-dominación, y mucho menos solo bajo la “lógica del enemigo”.

Para pensar la operatividad de esa resistencia que engendra el *nolle*, es decir, que efectivamente pueda ingresar al mundo de las apariencias, para nuestra lectura, hay que pensar en la redención de la voluntad por el *amor al mundo*. Esta respuesta, que también da provisionalmente Arendt en *La vida del espíritu*, no está exenta de problemas. Sin embargo, queremos explorar algunas de sus aristas.

III

En *La vida del espíritu*, cuando Arendt vuelve a la solución agustiniana de la redención de la voluntad por el amor no precisa de ninguna transposición lógica de algo “interior” a un “exterior”. La redención de la voluntad o bien es por la acción o bien es por el amor. Pero volvamos a la reconstrucción que propone Arendt.

Mencionamos en el apartado anterior, que la voluntad como facultad fue descubierta en un contexto cifrado por la obturación de la libertad política y por la decadencia del espacio político. La impotencia de la voluntad descubierta por Pablo y Agustín tiene que ver con mostrar la discordancia entre lo que quiero y lo que efectivamente puedo. Pero San Agustín, para no caer en la herejía maniquea con la que tropezó en su juventud, en lugar de argumentar en términos de dos

leyes antagónicas como Pablo, defendió la existencia de una sola ley (Müller, 2019, p. 80), y en cambio situó la tensión al interior de la misma voluntad en términos de *velle* y *nolle*. La idea más sorprendente, escribe Arendt, es que, a pesar de la disolución de la armonía entre querer y poder, ambas facultades están interconectadas. Así, “para que la potencia realice alguna cosa es preciso que intervenga la voluntad” (De Hipona, 1956, 781). Esto es, cuando ejecuto una acción tengo el *poder* de actuar, y a esa acción la precedió una decisión de la voluntad. Esta capacidad de la voluntad para afirmar o negar no tienen que ver con la facultad de elegir, tan determinante para el *liberum arbitrium*, sino que es, podríamos decir, una “disposición estructural” de la misma voluntad:

Sin dudas, «quien quiere, quiere algo» y ese algo se presenta «o bien a través de recurso de los sentidos corporales o bien llegando al espíritu por intrincadas vías», pero la clave radica en que ninguno de estos objetos determina la voluntad (Arendt, 2018, p. 322).

Entonces, la pregunta que se hace nuestra autora es “¿Qué es entonces lo que causa que la voluntad quiera? La pregunta es inevitable, pero su respuesta conduce a una regresión al infinito” (Arendt, 2018, p. 322). De esta manera:

[...] la única respuesta razonable para Agustín es que la voluntad es la causa misma de la voluntad. La voluntad es un hecho y por tanto la pregunta anterior no puede responderse en términos de *causalidad*. La voluntad misma es la causa del acontecimiento en su facticidad contingente (Müller, 2019, p. 81. *Itálicas nuestras, y traducción propia*).

Ese modo de concebir la facultad de la voluntad, como radicalmente contingente, insistiendo en la imposibilidad de responder a la pregunta en términos causales, nos llevan nuevamente a la refutación agustiniana del estoicismo. Una facultad con la característica de ser radicalmente libre y contingente es incompatible con la sumisión voluntaria que necesita el estoicismo: “lo verdaderamente escandaloso de aquella doctrina no era que el hombre pudiera decir «no» a la realidad, sino que se le recomendaba ejercitarse su voluntad en decir «sí» y en «querer que los acontecimientos sucedan como suceden»” (Arendt, 2018, p. 323). Esto implicaba ciertamente una severa limitación para la voluntad, pues exigía la sumisión de una facultad cifrada por la libertad. A esto Agustín responde que hay una limitación más: la voluntad no puede querer en contra de la creación.

Más allá de esta limitación que el hiponense señala como una de las consecuencias del estoicismo, según el análisis arendtiano, dirá que el conflicto entre *querer* y *no-querer* se alojan en espíritu, y desgarran el yo-volente. En ese sentido, si la voluntad nunca es “absoluta”, porque nunca todas mis voliciones pueden ser ejecutadas, ¿cómo es que pueda ser principio de acción si siempre refleja esa tensión? En Agustín la redención o cura de la voluntad no se da por la gracia, sino por la

conversión en amor. El amor es lo que determinará la conducta del hombre (Arendt, 2018, p. 327) porque liga esa voluntad dividida, y supera la impotencia que la caracteriza. No obstante, Arendt se pregunta, a partir de una reconstrucción sucinta de Mill del argumento del “yo duradero” (Arendt, 2018, pp. 329-330), si el amor en el razonamiento agustiniano, no cumpliría la misma función de un *deus ex machina*.

El obispo de Hipona aborda esta solución recién en una obra de madurez, *De trinitate*, a donde usa el modelo de la santísima trinidad para explicar la mutua implicación entre Memoria, Intelecto y Voluntad. Allí la voluntad tiene a la función de ligar al mismo espíritu las actividades de la memoria y del intelecto. Asimismo: “La fuerza de la voluntad no solo funciona en la actividad espiritual, se manifiesta también en la percepción sensorial” (Arendt, 2018, p. 332), en la medida que la voluntad capta la atención del espíritu, por ejemplo, para que unifique las sensaciones y las transforme en percepciones. Es decir, “une nuestros órganos de los sentidos con el mundo real de un modo significativo, y luego arrastra, por así decirlo, este mundo exterior hacia nosotros mismos y lo prepara para otras operaciones espirituales” (Arendt, 2018, p. 333). Sin embargo, Arendt reconoce que incluso hasta acá, la función y articulación entre Amor y Voluntad, tienen un parecido muy grande con el “yo duradero” de Mill. Sin embargo, podemos explorar otra hipótesis.

Arendt finaliza el apartado sobre Agustín diciendo que de haber seguido sus especulaciones sobre el carácter de temporal del ser humano y por ello ligado a la capacidad de comenzar, habría entendido la libertad de la voluntad como espontánea, y no como libre albedrío. En este contexto retoma la distinción entre *initium* y *principium*:

[la] ‘facultad de comenzar espontáneamente una serie en el tiempo’, que ‘al desarrollarse en el mundo solo puede tener un primer comienzo en sentido relativo’, es, no obstante, ‘un comienzo absolutamente primero, no desde un punto de vista temporal, sino desde el punto de vista causal’. ‘Por ejemplo: si ahora me levanto de la silla de modo plenamente libre [...] una nueva serie inicia, en términos absolutos, en este suceso y en sus consecuencias naturales hasta el infinito’. La distinción entre un comienzo ‘absoluto’ y un comienzo ‘relativo’ apunta al mismo fenómeno que hallábamos en la distinción agustiniana entre el *principium* del cielo y la tierra y el *initium* del Hombre. De haber conocido la filosofía de la natalidad de Agustín, Kant habría podido estar de acuerdo en que la libertad de una espontaneidad *relativamente* absoluta es tan desconcertante para la razón humana como el hecho de que los hombres *nacen*, recién llegados una y otra vez en un mundo que les precede en el tiempo (Arendt, 2018, p. 342-343).

La facultad de la voluntad en virtud de su disposición temporal como órgano de futuro, y por ello capaz de comenzar espontáneamente, está ligada a la capacidad del ser humano de iniciar por haber nacido en un mundo en donde puede actuar. En este pasaje, Arendt establece una conexión fundamental entre *initium* y *principium*, señalando que no podemos comprender la capacidad humana

de iniciar sin considerar el mundo que nos precede y acoge. En términos kantianos, el *principium* del mundo representaría un comienzo absoluto en términos causales, mientras que el *initium* humano – esa capacidad espontánea de actuar y transformar el mundo- constituiría un comienzo relativo dentro de la cadena causal. No obstante, Arendt no parece satisfecha con esta respuesta, pues reconoce lo desconcertante que resulta para la razón concebir una libertad basada en una espontaneidad “relativamente absoluta”. ¿Hay alguna manera de pensar esta espontaneidad “relativamente absoluta”, por más contradictorio que esto suene? No tenemos solución para esto, pero entendemos que quizás si volvemos la mirada a la distinción entre *initium* y *principium*, podemos explorar posibles respuestas.

En los años 60 Arendt reescribe su texto temprano sobre Agustín. Aunque nunca termina esta revisión, el texto se publica finalmente en 1994. Uno de los agregados más importantes alude precisamente a la distinción entre *initium* y *principium*¹². Al establecer esta distinción, Agustín logra romper con la temporalidad cíclica de la tradición griega y dar cuenta del acontecimiento del cristianismo: la novedad del nacimiento de Cristo. Pero este movimiento conceptual produce simultáneamente contradicciones inherentes a su propio marco teórico.

Una de ellas tiene que ver con el concepto de mundo supuesto en algunas de sus argumentaciones. Para simplificar el argumento, por de más complejo y extenso, diremos que según la lectura que emprende la pensadora alemana aquí, el obispo desarrolla en distintos momentos tres conceptos de mundo: por un lado, un concepto de mundo ligado a las escrituras cristianas, que entiende el mundo como criatura, es decir, como cielo y tierra; por otro lado, un concepto de mundo entendido como universo y en función del modelo del concepto griego de ser; y por último, un concepto de mundo entendido como los seres humanos que aman y constituyen al mundo¹³. El principio del mundo alude también a ese mundo común que nos precede y que está constituido por otros que aman al mundo y lo crean constantemente en su acción concertada.

Sin embargo, esta respuesta que podemos dar en sus propios términos, ¿no termina siendo abstracta y formal, impidiéndonos pensar en la praxis política concreta? Tassin, como muchos otros autores, entre ellos nosotros, termina diciendo que para una exploración más profunda de este tema

¹² Para explorar estos agregados y las diferencias entre la versión original de la tesis, publicada en 1929 y la que reescribe en los 60, ver: Vecchiarelli Scott, Joanna & Chelius Stark, Judith. “Preface: Rediscovering Love and Saint Augustine”. En H. Arendt, *Love and St. Augustine*. Chicago: The University of Chicago Press. 1994.

¹³ “¿Qué es, pues, este mundo en sí mismo? «Ya que ‘mundo’ es el nombre que se da no sólo a esta fábrica de cielo y Tierra que Dios hizo; sino que los habitantes del mundo también son llamados ‘el mundo’ [...] todos los amantes del mundo también son llamados ‘el mundo’» [...] El mundo está hecho de los que lo aman. El concepto es, pues, doble: primero, el mundo como creación de Dios (como cielo y Tierra), creación que precede a todo amor al mundo; y segundo, el mundo humano como lo que se constituye por el habitar y amar el mundo (*diligere*)” (Arendt, 2001, p. 93).

tendríamos que retomar el análisis arendtiano de los “consejos” para pensar la práxis política concreta y esta capacidad disruptiva y destituyente de la *pluralidad libre actuando*.

Consideraciones finales

Volviendo a la pregunta inicial, ¿tiene la genealogía filosófica del concepto de libertad algo que decirnos? Creemos que sí, y que la recuperación sobre todo de Agustín en esta breve lectura que acabamos de realizar, nos permite retomar ciertos elementos productivos para ello. Habíamos mencionado que, aunque no estemos de acuerdo con Tassin en su distinción tan enfática entre la “genealogía filosófica” y la “genealogía política”, entendemos que su conclusión que recupera la figura de un “pueblo que no quiere” y que en esos términos se opone a la gramática de la libertad como soberanía, es interesante para pensar nuevos modos de comprender la política. Nuestras sociedades posttotalitarias están cifradas por la falta de libertad política y por nuestra incapacidad ciudadana de pensar otros modos de reconstruir un mundo político en ruinas. ¿Cómo podemos ofrecer resistencia precisamente a esa aniquilación del mundo paulatina? Como vimos la capacidad de no querer, al menos en estos tres autores, nos muestra múltiples opciones: podemos negar la realidad a partir de un yo-no-quiero, podemos asentir acríticamente – como indica Epicteto –, pero también nos muestra que podemos actuar en el mundo, en función de nuestra capacidad de comenzar, porque somos iniciadores en virtud del nacimiento. Esta la facultad de la voluntad es autocontradicторia y se expresa como tensión inherente al yo-volitivo, pero como menciona Arendt en numerosas ocasiones: “[...] en política lo que se juega no es la vida sino el mundo [...]” (Arendt, 2016, p. 247).

Si volvemos, aunque sea formalmente, al esquivo y problemático “amor al mundo” arendtiano, podemos comprenderlo a partir del concepto de *principium* que indica el principio del mundo que precede al *initium* de los seres humanos. El mundo que precede a los recién llegados son los amantes del mundo, que en su acción constante de amar al mundo lo crean. En términos más descriptivos, que formales, podemos entender el amor al mundo también a partir de aquella frase de Maquiavelo que decía “amo a Florencia más que a mi alma”.

Como señalamos inicialmente, estas reflexiones buscan examinar la productividad teórica del concepto de voluntad dentro de la problemática de la libertad en Arendt, considerando sobre todo su obra póstuma, *La vida del espíritu*. En consecuencia, las conclusiones que presentamos tienen carácter provisional y pretenden abrir nuevas líneas de investigación. Así, concluiremos que 1) los límites entre la genealogía filosófica y la política son más difusos considerando la caracterización

que hace Tassin; 2) el concepto de voluntad también nos indica que gracias a las tensiones que engendra la voluntad, podemos no querer; 3) el no querer nos indica la posibilidad de ejercer resistencia a un orden dado de cosas y a disponernos para cambiarlo; 4) la redención de la voluntad por el amor que propone Agustín, puede ser entendido en una reinterpretación arendtiana, como la redención por amor al mundo; esto sería posible si entendemos la articulación entre el concepto de *initium* y *principium* a un concepto de mundo entendido como los amantes del mundo que lo constituyen.

Referências bibliográficas

- DE HIPONA, Agustín. “Del Espíritu y de la Letra”. En Obras de San Agustín. Tomo VI: Tratados sobre la gracia. Madrid: Biblioteca de autores cristianos. 1956. p. 675 a 815.
- ARENDT, Hannah. La vida del espíritu (Trad. F. Birulés y C. Corral). Barcelona: Paidós. 2018.
- ARENDT, Hannah. “¿Qué es la libertad?”. En: Entre el pasado y el futuro (Trad. A. Poljak). Buenos Aires: Ariel. 2016. p. 227 a 268.
- ARENDT, Hannah. Sobre la revolución (Trad. Pedro Bravo). Buenos Aires: Paidós. 2014.
- ARENDT, Hannah. “Sócrates”. En: La promesa de la política. Barcelona: Paidós. 2005. p. 43 a 75.
- ARENDT, Hannah. El concepto de amor en San Agustín. Barcelona: Ediciones encuentro. 2001.
- ARENDT, Hannah. From Machiavelli to Marx (Subject File, 1949-1975). Curso dictado en Cornell University, Ithaca, NY, 1965. The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress, nº 023453. Disponible en: <https://www.loc.gov/item/mss1105600965> Acceso: 17/07/2025.
- BEINER, Richard. “Ensayo interpretativo”. En: Arendt, Hannah, Conferencias sobre la filosofía política de Kant (Trad. Carmen Corral). Argentina: Paidós. 2003. p. 157 a 270.
- COSTAMAGNA, Ari. “Initium y principium: resonancias del Concepto de amor en San Agustín en La vida del espíritu”. En: MILOTICH, Alejandro y CHIRINO, Maximiliano, En la lengua materna. Ensayos sobre la vida del espíritu de Hannah Arendt. Córdoba: Colecciones del CIFFYH. 2023. p. 107 a 126.
- GRAY, J. Glenn. “The abyss of freedom—and Hannah Arendt”. En: HILL, Melvyn (Ed.), Hannah Arendt: The recovery of the public world. New York: St. Martin’s Press. 1979. p. 225 a 244.
- JACOBITTI, Susane. “Arendt and the will”. Political Theory, 16(1), 53-76. 1988.
- LAFER, Celso. “Hannah Arendt y la afirmación de la libertad humana: el pensar, el querer y el juzgar en el pluralismo del ‘cogito’ arendtiano”. En: La reconstrucción de los derechos humanos. Un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt. Buenos Aires: FCE. 1991. p. 323 a 335.
- MULLER, Maria Cristina. “Hannah Arendt, Leitora De Agostinho de Hipona”. Em: André Luiz Borges da Silva e Josi Joaquim Pereira Melo (Organizadores), Agostinho em Diálogo: Filosofia, Teologia, História e Educação. São Paulo: Fonte Editorial. 2019. p. 63 a 94.
- TAMINIAUX, Jacques. “The Kehre and the Conflict between Thinking and Willing”. In: The Thracian maid and the professional thinker: Arendt and Heidegger. United States of America: Suny Press. 1997. p. 140 a 167.
- TASSIN, Étienne. “El pueblo no quiere”. Al Margen. nº 21-22. p. 106- 119. 2007.
- VECCHIARELLI SCOTT, Joanna & CHELIUS STARK, Judith. “Preface: Rediscovering Love and Saint Augustine”. En H. Arendt, Love and St. Augustine. Chicago: The University of Chicago Press. 1994. p. 7 a 20.

Ari A. Costamagna Fernández

Doutoranda e bolsista financiada pelo Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), da Argentina. Licenciada e professora de Filosofia pela Universidad Nacional de Córdoba. Recebeu bolsas de iniciação à pesquisa do Conselho Interuniversitário Nacional (CIN). Este artigo foi escrito no âmbito de um doutorado sanduíche realizado na Universidade Estadual de Londrina, Brasil, financiado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Maria Cristina Müller

Pós-Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás, Doutora em Filosofia pela UFSCar, Mestre em Filosofia pela PUCRS, Graduada em Filosofia pela Universidade de Passo Fundo/RS. Professora Associada da Universidade Estadual de Londrina/PR, Departamento de Filosofia. Professora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UEL. Membro do GT Filosofia Política Contemporânea da ANPOF. Líder do Grupo de Pesquisa do CNPq Hannah Arendt e a Filosofia Política Contemporânea.

Resumo

Propomo-nos a explorar o conceito de vontade em Hannah Arendt e a sua relação com a liberdade. Retomamos a distinção de Tassin entre a “genealogia filosófica” e a “genealogia política” do conceito de liberdade, para refletir sobre a crítica de Arendt à tradição filosófica. Argumentamos que Arendt não preserva uma e rejeita a outra. Isto implica detectar as “faláciais metafísicas” da tradição e analisar as experiências que estas ocultam, sem tentar refutá-las como meros erros lógicos ou científicos. Recuperamos a produtividade teórica do conceito de vontade na análise de Arendt sobre Agostinho. Discutimos a redenção da vontade através do amor ao mundo. Concluímos que o conceito de vontade indica que, graças às tensões que engendra, podemos “não querer”; a não-vontade indica a possibilidade de resistir-se a uma ordem e a coisas dadas e dispõe-nos à mudança; a redenção da vontade através do amor, tal como proposta por Agostinho, pode ser entendida, numa reinterpretação de Arendt, como redenção através do amor ao mundo. Isto é possível se compreendermos a articulação entre o conceito de *initium* e *principium* e o conceito de mundo entendido como os amantes do mundo que o co-constituem.

Palavras-chave: vontade; liberdade; faláciais metafísicas; questão moral; tradição.

Los textos de este artículo fueron revisados por terceros y sometidos a la validación del/de los autor(es) antes de su publicación