



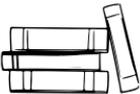
**Alejandro Milotich
Maximiliano Chirino
(Eds.)**

En la lengua materna.
Ensayos sobre *La vida del espíritu*
de Hannah Arendt

En la lengua materna.
Ensayos sobre *La vida*
del espíritu de Hannah Arendt

Alejandro Milotich
Maximiliano Chirino

(Eds.)

Colecciones
del CIFFyH 

En la lengua materna. Ensayos sobre la vida del espíritu de Hannah Arendt / Maximiliano Chirino... [et al.]; editado por Alejandro Milotich; Maximiliano Chirino. - 1a ed. - Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades, 2023.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-33-1768-6

1. Filosofía Contemporánea. I. Chirino, Maximiliano, ed. II. Milotich, Alejandro, ed. CDD 199.82

Publicado por

Área de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades - UNC

Córdoba - Argentina

1º Edición



Área de

Publicaciones

Diseño de portadas y diagramación: María Bella

Imagen de portada:

Título: "Hannah Arendt auf dem 1. Kulturkritikerkongress FM-2019-1-5-9-16 (cropped)"
("Hannah Arendt en el I Congreso de Críticos Culturales FM-2019-1-5-9-16 (recortada)").

Autora: Barbara Niggel Radloff.

La imagen está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-SA 4.0)

2023



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional.

En la lengua materna.
Ensayos sobre *La vida*
del espíritu de Hannah Arendt



Autoridades de la FFyH - UNC

Decana

Lic. Flavia Andrea Dezzutto

Vicedecano

Dr. Andrés Sebastián Muñoz

Área de Publicaciones

Coordinadora: Dra. Mariana Tello Weiss

Centro de Investigaciones de la FFyH María Saleme de Burnichon

Dirección: Dr. Eduardo Mattio

Secretaría Académica: Lic. Marcela Carignano

Área Educación: Dra. Gabriela Lamelas

Área Feminismos, Género y Sexualidades: Lic. Ivana Soledad Puche

Área Historia: Dr. Pablo Requena

Área Letras: Dra. Florencia Ortiz

Área Filosofía: Dra. Alba Massolo

Área Ciencias Sociales: Dra. Cecilia Inés Jiménez

Índice

| | |
|---|-----------|
| Prólogo. La vida de la(s) lectura(s) por <i>Paula Hunziker</i> | 11 |
| Pensar, elegir, aparecer: el pensamiento y su relación con el mundo de las apariencias por <i>Alejandro Milotich</i> | 19 |
| La Apariencia y el cuerpo. Primeras lecturas en torno al diálogo de Arendt con Merleau-Ponty por <i>Magalí Argañaraz</i> | 35 |
| Notas sobre el <i>Sensus communis</i> en <i>La Vida del Espíritu</i> de Hannah Arendt por <i>Simonetta Torres</i> | 61 |
| La recuperación de la filosofía práctica de Aristóteles en Hannah Arendt a la luz de su crítica de la tradición filosófica por <i>Maximiliano Chirino</i> | 79 |



Initium y principium: resonancias del Concepto de amor en San Agustín en La vida del espíritu

por *Ari Costamagna*

107

Arendt lectora de Kafka

por *Camila Meyar*

129

Marginalia arendtiana en La tesis de Kant sobre el ser, de M. Heidegger. Notas para leer La vida del espíritu

por *Laura Arese*

145





La vida de la(s) lectura(s)

Prólogo a *En la lengua materna. Ensayos sobre La vida del espíritu de Hannah Arendt*

Paula Hunziker*

El título del presente libro parece sugerir la idea de que la obra póstuma de Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, habita en la lengua materna. Si nos adentramos en cada uno de los capítulos esta referencia se hace más específica: la lengua materna que interesa a los autores no es tanto la materialidad de la lengua alemana (que siempre estaba allí en los sueños y en los gustos poéticos, *in the back of my mind*, al decir de Arendt), sino más bien la de su formación filosófica. No se trata de lo que irrumpe y configura “a pesar de” otras lenguas adquiridas, sino más bien de una meditada reflexión en la que la filosofía, y, en especial, ciertos filósofos, son convocados para realizar complejas operaciones de lectura que requieren, a su vez, lectores exigentes y pacientes. Por ello, *La vida del espíritu*, que Arendt planificó como una trilogía (El pensar, La Voluntad, El juicio), no expresa su “vuelta a la filosofía”, sino que más bien hace explícito cierto permanecer en ella de manera crítica, incómoda: como ese tábano socrático que tanto le gustaba citar en los últimos años de su vida, conservando siempre la impronta fenomenológica que preguntaba por las “experiencias” expresadas y ocultas en las tramas conceptuales de la filosofía. Si bien esta es una orientación que uno puede identificar en todas sus obras, es cierto que su escrito póstumo enfrenta, tal vez por primera vez de forma directa, los antagonismos conceptuales que han sido clásicamente adscriptos a la filosofía en tanto Filosofía Primera: lo aparente y lo real, lo interno y lo externo, lo uno y lo plural, lo abierto y lo cerrado, lo común y lo privado, la libertad y la necesidad, por decir algunos. Además, la pregunta por las experiencias no lo es en primera instancia respecto de aquellas que surgen del actuar colectivo de los pueblos en la historia (la polis griega, la república romana, las revoluciones, los soviets, los movimientos de desobediencias civil, los juicios estatales contra criminales de lesa humanidad),

* CIFFyH-UNC
paulahunziker@gmail.com

sino de las que remiten a una “vida del espíritu” que nos mantiene activos pero en cierto repliegue –una distancia que no es la de un sujeto respecto de un objeto, sino la de la reflexión sobre nosotros mismos- que exige una clarificación: ¿qué hacemos cuando no hacemos nada más que pensar, qué hacemos cuando decidimos, queremos, juzgamos? Arendt aborda estas preguntas bajo la idea de que el “fin de la metafísica”, un espacio estructurado por ese primer gran dualismo que señala la existencia de un mundo verdadero contrapuesto a uno aparente, no es un hecho de la historia de las ideas, sino un acontecimiento moderno que tiene diferentes respuestas, precisamente, en la Filosofía moderna. Así, es interesante que esta obra póstuma sea una recuperación –con Kant, más allá de Kant- del intento de interrogar por el sentido de las actividades de pensar, querer y juzgar, para un mundo en el que “ser y aparecer” coinciden.

En esa dirección los primeros dos capítulos de este libro exploran las posibles relaciones de *la vida del espíritu* –en particular del pensamiento- con lo que aparece en tanto que aparece. El primero de ellos, “Pensar, elegir, aparecer: el pensamiento y su relación con el mundo de las apariencias”, de Alejandro Milotich, se detiene en la pregnancia de esta pregunta dadas dos premisas arendtianas: por un lado, la idea de que para pensar debemos retirarnos temporalmente del mundo dado a los sentidos y, por otro lado, la indicación de que, sin la actividad del pensamiento, las otras facultades no tendrían objetos con los cuales ponerse en marcha. Milotich busca esclarecer la relación entre la facultad de pensar y el mundo de las apariencias, tomando como eje de lectura que los seres humanos pueden escoger, hasta cierto punto, cómo desean aparecer en el mundo. Su hipótesis de lectura general es que la facultad de pensar es central porque articula y prepara esa decisión en términos de “juicio”.

El segundo texto, “La Apariencia y el cuerpo. Primeras lecturas en torno al diálogo de Arendt con Merleau-Ponty”, de Magalí Argañaraz, se ocupa de manera novedosa de la relación poco explorada de Arendt con el fenomenólogo francés. La autora de este capítulo intenta mostrar que este diálogo da espesura a la noción de ser-del-mundo y a la postulación de la pluralidad como “ley de la tierra”, nociones fundamentales para la descripción arendtiana del mundo en su carácter de apariencia. No obstante, es también contra la idea de la “carne” del libro inconcluso de Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, que la posición de Arendt se recorta con más claridad, proponiendo una ontología de la apariencia (en la que se acerca

al filósofo) y una antropología basada en una tripartición cuerpo-alma-espíritu (en la que se distancia del francés).

Estos movimientos de lectura y apropiación expresan, como ya señalamos, una relación compleja con la tradición de la filosofía, que es convocada aquí como fuente principal para hablar de una vida del espíritu, pero también como el espacio de sus distorsiones conceptuales. Por eso, el “fin de la metafísica” como tradición es la oportunidad de mirar el pasado de la filosofía con ojos nuevos. Los tres capítulos que siguen a los de Milotich y Argañaraz afrontan la lectura madura de pensadores que acompañan su reflexión desde el comienzo. Su presencia en la obra de Arendt es motivo de múltiples interpretaciones, pero cabe señalar que sólo desde hace algún tiempo encontramos algunos esfuerzos sistemáticos por incorporar los difíciles senderos de *La vida del espíritu*. Así, el capítulo escrito por Simonetta Torres, “Notas sobre el *Sensus communis* en *La vida del espíritu* de Hannah Arendt”, nos da indicaciones precisas sobre el lugar clave que Arendt da al concepto de “sentido común” en su obra tardía, una labor que ofrece indicios significativos para comprender su lectura de Kant. El capítulo “La recuperación de la filosofía práctica de Aristóteles en Hannah Arendt a la luz de su crítica de la tradición filosófica”, de Maximiliano Chirino, nos deja importantes contribuciones sobre la presencia de Aristóteles, así como sobre el particular modo –con y contra– que da el tono de la lectura arendtiana como un “desmontaje”. En ese marco, el estagirita ofrece a la autora la posibilidad de realizar determinados desplazamientos en torno al problema del vínculo entre pensamiento y acción. No obstante, el propio punto de partida de su escrito póstumo, esto es, la idea de que el fin de la metafísica constituye la posibilidad de pensar la contingencia como un modo positivo del aparecer no depotenciado por una teoría de la sustancia, prohíbe pensar a la autora como una “neo-aristotélica” *tout court*. Por último, el capítulo de Ari Costamagna, “Initium y principium: resonancias de *El Concepto de amor en San Agustín* en *La vida del espíritu*” da cuenta, nuevamente de un trabajo de desmontaje. En especial, Costamagna vuelve a la diferencia y articulación entre *principium* e *initium* en su obra temprana sobre el obispo de Hipona, para hacer jugar una interpretación novedosa de la segunda parte de su famosa trilogía, “La Voluntad”. La lectura tardía de Agustín no sería, para la autora, una crítica de la voluntad como tal, o de la alternativa entre dos modos de entender la voluntad (como espontaneidad o como libre arbitrio), sino que ofrece-

ría un complejo entramado que contiene la promesa de otro marco para una filosofía de la voluntad para seres mundanos, una que podría haber proporcionado, como reclamaba Arendt, un apoyo ontológico para una verdadera filosofía política romana.

Finalmente, los dos últimos textos iluminan un aspecto que no debe perderse de vista nunca respecto de las lecturas de Arendt: que son ellas mismas desmontajes tramados con diálogos y polémicas con sus contemporáneos, o casi contemporáneos. Así, el texto de Camila Meyar, “Arendt lectora de Kafka”, retoma la presencia de escritor vienés en toda su producción, pero, de manera específica, busca reponer el lugar particular que esta lectura ocupa en el marco de una descripción de la “temporalidad” de las actividades del espíritu. Finalmente, “*Marginalia arendtiana en La tesis de Kant sobre el ser*, de M. Heidegger. Notas para leer *La vida del espíritu*”, de Laura Arese, nos brinda una interesante perspectiva sobre la presencia de Kant en esta última obra. Como señala la aurora del capítulo, la lectura arendtiana de Kant es un tópico frecuentemente visitado por los intérpretes interesados en la tercera parte, no escrita, de *La vida del espíritu*. Sin embargo, el diálogo que Arendt sostiene con el pensador ilustrado en los últimos años de su vida no se agota en este último tomo y en el problema del juicio que allí debía ser abordado. La figura de Kant tiene un protagonismo especial también en otros momentos claves, en especial en la indagación del pensamiento en la Parte I de su trabajo final. Por otra parte, la autora da un marco novedoso para esa lectura, al reconstruir allí una controversia con Heidegger. Según Arese, la decidida distancia que Arendt toma respecto de Heidegger, en algunos aspectos nodales de su consideración del pensamiento, se expresa a través de su distinta interpretación de Kant, una diferencia que la autora reconstruye incorporando fuentes no exploradas como las anotaciones manuscritas que deja en los márgenes de su ejemplar de *Las tesis de Kant sobre el Ser*, el último escrito de Heidegger sobre el filósofo de Königsberg.

Todos los capítulos de este libro expresan, a su manera, una búsqueda comprometida con la vida de las lecturas, atenta a las modulaciones, las resonancias, los desmontajes, pero también a los diálogos que habilitan estas operaciones desde el presente, o mejor, entre el pasado y el futuro. Para concluir, quisiera recordar que este escrito ha sido producido por recientes egresados y estudiantes de Filosofía de la Escuela de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de

Córdoba. La mayoría de ellos han sido miembros, desde que eran estudiantes de grado, del grupo de investigación radicado en el CIFYH que dirigimos por muchos años con Sebastián Torres, y del que actualmente ha resultado un espacio específico orientado al estudio de la obra de Hannah Arendt, sus lectores y su actualidad. Durante casi dos años, entre los que cabe contar uno de pandemia y aislamiento, nos juntamos a leer de manera paciente *La vida del espíritu*, esa obra monumental de la que está todo, aún, por decirse. Ojalá que algo de esas lecturas, y de nuestra intensa vida puesta en ellas, pueda transmitirse y retomarse a partir de este libro, para seguir pensando.





Pensar, elegir, aparecer: el pensamiento y su relación con el mundo de las apariencias

Alejandro Milotich*

En las primeras líneas de *La vida del espíritu*, Hannah Arendt realiza una afirmación que servirá como base para el libro: vivimos en un mundo en el que Ser y Apariencia coinciden. Esta afirmación da lugar a todo un desarrollo fenomenológico que, aunque a primera vista parezca un “retorno” a cierta meditación centrada solo en la *vida contemplativa*, tiene grandes consecuencias para la llamada filosofía práctica, en particular para la política y la ética.

Las facultades del espíritu (pensamiento, voluntad y juicio) se caracterizan por ser *invisibles*, por no tener un espacio de aparición propio en el mundo que percibimos por medio de los sentidos. Pero sí se relacionan de algún modo con el mundo de las apariencias ya que acontecen en seres que participan en dicho mundo. Mientras que la voluntad y el juicio son aquellas facultades que están “más cerca”, intencionalmente hablando, del mundo de las apariencias, el pensamiento se caracteriza por una retirada total; y a la vez, aunque las facultades son autónomas y no se determinan unas a las otras, Arendt resalta una prioridad del pensamiento respecto de la voluntad y el juicio porque sin los objetos que proporciona el pensamiento no sería posible la actividad reflexiva de las otras facultades.

La pregunta que surge es de qué manera el pensamiento se relaciona con el mundo de las apariencias teniendo en cuenta, por un lado, que para pensar debemos retirarnos temporalmente del mundo dado a los sentidos y, por otro lado, que sin la actividad del pensamiento las otras facultades no tendrían objetos con los cuales ponerse en marcha.

En este trabajo buscaremos esclarecer la relación entre la facultad de pensar y el mundo de las apariencias tomando como eje de lectura que los seres humanos pueden escoger, hasta cierto punto, cómo desean aparecer en el mundo. Sostendremos que en esta elección la facultad de pensar es

* IDH - CONICET - UNC
alemilotich.94@gmail.com

central por el efecto que tiene en la facultad del juicio, que estará estrechamente relacionada con las cuestiones morales.

El pensamiento en el horizonte de reflexión arendtiano

En la obra de Hannah Arendt el pensamiento no es una categoría estable, sino que sus definiciones y abordajes varían de acuerdo a los intereses de su trabajo. La preocupación por el pensamiento en relación con las cuestiones morales y políticas está presente en la obra de la autora al menos desde los '50, en sus indagaciones sobre el fenómeno totalitario. En *Los orígenes del totalitarismo* ([1951] 1998) la pensadora alemana identifica como una de las características centrales del sistema totalitario la eliminación de la dimensión moral de la existencia (normalmente llamada "conciencia moral"). En "Ideología y terror" de 1953 Arendt se ocupa detenidamente del pensamiento como aquel espacio sobre cuya conquista se establece la "dominación total del hombre", justamente a partir de la destrucción de la capacidad de pensar entendida como diálogo silencioso del dos-en-uno, junto con la eliminación de las condiciones para actuar.

Como veremos, la recuperación de la figura socrática será fundamental para el planteo arendtiano sobre la moral y el pensamiento, figura que podemos encontrar justamente en "Sócrates" ([1954] 2008), donde se sugiere de manera oblicua que el pensamiento puede prevenirnos de hacer el mal, y se señala como el descubrimiento socrático fundamental el hecho de que al pensar soy "dos-en-uno" y que vivo conmigo mismo. El diálogo interno aparece como la condición primaria del pensamiento, cuya actividad se traduce en el diálogo del yo con el yo. Será en este texto donde podemos encontrar una idea central para nuestro desarrollo: así como aparecemos ante los otros, también aparecemos ante nosotros mismos.

Aunque a lo largo de los años '50 la preocupación central de Arendt será por la acción como el centro de la política, deja pendiente la pregunta por una posible articulación no platónica entre pensamiento y vida de la acción. Así, hacia el final de *La condición humana* ([1958] 2020) la pregunta por el sentido del pensamiento surge como una incógnita a partir de la recuperación de una dimensión no cognitiva del pensamiento que lo entienda como actividad y no como acción. La creciente preocupación de la autora por los temas morales y en particular por el pensamiento, sin dejar de lado su articulación con la política, se acentúan en los '60.

A comienzos de esta década Arendt asiste al juicio a Eichmann, experiencia a partir de la cual surge la tesis sobre la “banalidad del mal”, y que la lleva a centrar sus reflexiones en el pensamiento y el juicio. La figura de Eichmann en su irreflexión moviliza la preocupación arendtiana por la moral, y le permite descubrir una conexión entre pensamiento, juicio y resistencia al mal. Sus indagaciones la llevarán a dirigir la atención a aquellas personas que, al contrario del jerarca nazi, no modificaron su conducta moral en una situación de juicio colectivamente corrupto, aquellas que eran capaces de decir “esto no puedo hacerlo”. Aquí Arendt ya identifica que la actividad de pensar tiene un rol preventivo en momentos de crisis porque nos previene de hacer el mal, sin embargo, en situaciones no extremas ese rol preventivo es políticamente irresponsable porque no nos dice qué hacer ni cómo actuar ya que su criterio es el yo y no el mundo (Arendt, [1971] 1995, [1965-1966] 2007).

A lo largo de los ‘60 y ‘70 la reflexión arendtiana se complejiza con la introducción de las “facultades del espíritu”: pensamiento, voluntad y juicio. En diferentes cursos y seminarios sobre temas relacionados con la moral, la facultad del pensamiento tiene primacía, aunque se introduce de manera incipiente a la voluntad y se continúan los desarrollos sobre el juicio. Las diferentes lecciones de estos años ilustran cómo Arendt introduce las “cuestiones morales” desde una perspectiva filosófica y las liga a los problemas políticos que marcaron su obra previamente.

Este breve recorrido nos permite situar y reconstruir el interés arendtiano por el pensamiento y el mundo, los cuales se vinculan definitivamente con las cuestiones morales a partir de los ‘60. Es en *La vida del espíritu* donde encontramos un desarrollo detallado del pensamiento y la voluntad, así como claves que permiten entender la relación de las facultades con el juicio y el mundo para reflexionar sobre el vínculo entre pensar y actuar, entre el cuidado moral de uno mismo y el cuidado del mundo.

Retomando líneas trabajadas anteriormente, en su obra póstuma Arendt reafirma que hay algo en el pensamiento que previene a los hombres de hacer el mal, una propiedad que no depende del objeto del pensamiento, sino que es inseparable de su propia actividad. Tomando como punto de partida el hecho de que el pensar se da en la vida cotidiana, en *La vida del espíritu* se recupera una línea de la tradición socrático-kantiana

para dar cuenta del sentido no técnico¹ de la actividad del pensamiento. Cuando pensamos somos dos-en-uno, en nuestra unicidad se inserta una diferencia que se hace explícita en un “diálogo silencioso” que tenemos con nosotros mismos; por lo que no solo aparecemos ante otros sino que lo hacemos también ante nosotros mismos. En el proceso del pensamiento hay una escisión de nuestra unicidad que no es percibida en el mundo de las apariencias por lo que, desde un punto de vista existencial, el pensamiento es una actividad solitaria (pero no aislada del mundo). Aquí se traza una diferencia entre *solitud* y *soledad*: “la solitud [*solitudine*] es aquella situación humana en la que uno se hace compañía a sí mismo. La soledad [*loneliness*] aparece cuando estoy solo sin poder separar en mí el dos-en-uno, ni hacerme compañía a mí mismo [...], cuando soy uno y sin compañía” (Arendt, 2002, pp. 207-208; las itálicas son de la autora). La relación que establecemos con nosotros mismos solo puede actualizarse cuando no estamos en compañía de otros, cuando no participamos del mundo activamente.

Como dijimos, lo que caracteriza al pensamiento es el diálogo silencioso que establecemos con nosotros mismos, un diálogo cuyo criterio no es la búsqueda de la verdad sino la coherencia o el acuerdo con uno mismo; su contracara, la incoherencia o desacuerdo nos transformaría en nuestro propio “enemigo”. Esto se debe a que, como aparecemos ante nosotros mismos, convivimos con un testigo interno que da cuenta de nuestra realidad y nuestros actos; un testigo que nos está “esperando en casa” porque no puedo separarme de él. Aquí hay una novedad del planteo arendtiano ya que somos espectadores de nuestros propios actos siempre y cuando estemos dispuestos a actualizar la diferencia interna por medio del pensamiento. La presencia de este compañero interno indica que aun cuando estamos en solitud no estamos separados totalmente de la pluralidad de los hombres, hay un indicio de la pluralidad en el interior de cada uno porque somos dos-en-uno.

La “conciencia moral” que se actualiza por la actividad de pensar puede ayudar, hasta cierto punto, a conducir el comportamiento con otros si no estamos en contradicción con nosotros mismos. Sin embargo, y en tanto

1 Arendt toma la distinción kantiana entre *Vernunft* y *Verstand* para sostener que el pensamiento busca el significado y no la verdad. Esto le permite adscribir la facultad de pensar a todas las personas y no únicamente a los “pensadores profesionales”.

el criterio del diálogo es la armonía, la actividad de pensar no da prescripciones para la acción, solo puede decir qué no hacer anticipando la presencia del testigo interno. El hecho de vivir de manera coherente con uno mismo como si se tratase de un amigo no tiene una dimensión política ni una preocupación por el cuidado del mundo, salvo en situaciones límites o excepcionales.

Consideramos que en la relación entre la facultad de pensar y el mundo se pone en juego un elemento de “decisión” que permite allanar el camino para aclarar el vínculo entre pensamiento, mundo y acción. Para ello primero es necesario indagar en la concepción fenomenológica arendtiana del mundo de las apariencias.

El mundo de las apariencias

La apuesta arendtiana por el vínculo entre pensar y actuar en el mundo se hace explícita cuando en el libro sobre el pensamiento dedica el primer capítulo a la apariencia y la naturaleza fenoménica del mundo. Al inicio del capítulo Arendt sostiene desde una perspectiva fenomenológica que vivimos en un mundo en el que Ser y Apariencia coinciden. Las cosas del mundo comparten como rasgo común el hecho de que *aparecen*, de que son percibidas por medio de los sentidos por una diversidad de criaturas; y específicamente no hay ninguna aparición como tal sin la presencia de criaturas capaces de percibir y reconocer las apariencias. Por lo tanto, todo lo que aparece lo hace siempre ante otros, a espectadores que otorgan significado a las apariencias.

No existe nada ni nadie en este mundo cuya misma existencia no presuponga un *espectador*. En otras palabras, nada de lo que existe en singular desde el momento en que hace su aparición; todo lo que es está destinado a ser percibido por alguien. No es el Hombre en mayúsculas, sino la totalidad de los hombres los que habitan este planeta. La pluralidad es la ley de la tierra. (Arendt, 2002, p. 43; itálicas de la autora)

La mención de la pluralidad es fundamental porque reconoce al mundo de las apariencias como un espacio común y compartido, como el mundo de la acción en el cual nos vinculamos con otros. En tanto Ser y Apariencia coinciden, no podemos “escapar” del mundo, por lo que tampoco podemos hacerlo de la condición humana de la pluralidad que aparece así como un hecho ineludible.

El mundo de la apariencia existió antes de la llegada de cada uno y continuará luego de nuestra partida, lo que significa que aparecemos y desaparecemos del mundo pero no solo a partir del nacimiento y la muerte, sino también a partir de aparecer ante otros o de retirarnos del espacio de aparición, de vivir una vida pública o retirarnos a la vida privada.

La apariencia siempre requiere espectadores, al menos potenciales, para que la reconozcan como tal. El conocimiento tácito de que hay otros que perciben sensorialmente igual que yo es fundamental para la certeza de que todo lo que existe lo hace de manera autónoma al acto privado de percepción. Esta “fe perceptiva” es central no solo para sostener la realidad del mundo, sino también para “tener fe” en la forma en que aparecemos ante nosotros mismos (Arendt, 2002, p. 70). La realidad de lo que percibimos está garantizada por una sensación de realidad sustentada por el contexto mundano de aparición en la que hay otros que perciben por medio de sus sentidos de la misma manera en que yo lo hago. Por lo tanto, como seres vivos formamos parte y somos seres del mundo, y así como aparecemos y desaparecemos para otros, los otros también aparecen y desaparecen para nosotros. Es decir que no somos solamente espectadores del mundo, sino también actores, percibimos y somos percibidos, somos sujetos y objetos, y serán siempre los otros, en tanto multiplicidad y pluralidad de espectadores, quienes garanticen la realidad objetiva de cada uno y del espacio común que compartimos.

El mundo como escenario de aparición es necesario para el actor para poder localizarse en un espacio común y para interactuar con otros, y es necesario también para el espectador para reconocer ese espacio común y apreciar las apariencias y actos de los otros otorgándole sentido a las acciones. En esta doble filiación como actores y espectadores nos mueve una necesidad de mostrarnos, de aparecer en ese escenario que es el mundo y que estaba ahí antes de nuestra llegada. Este escenario común, sin embargo, *parece* distinto para cada individuo-espectador porque el aparecer siempre implica *parecerle* algo a otros. El “me parece” cambiará según el punto de vista y la perspectiva del espectador que percibe la apariencia. Pero no se trata de una mera subjetividad del “me parece” porque no es posible para un único espectador poder percibir todos los aspectos de la apariencia; los seres y objetos aparecen ante una multiplicidad de espectadores, al menos potenciales, que reconocen y sustentan una realidad común objetiva.

La primacía del mundo de las apariencias será fundamental para la indagación arendtiana sobre las facultades del espíritu porque los hombres, a diferencia del resto de las criaturas, pueden *retirarse* temporalmente del mundo tal como aparece por medio de las actividades mentales. Sin embargo, esta retirada no es total porque en tanto Ser y Apariencia coinciden no es posible huir de la apariencia dentro de la apariencia. Así, uno de los puntos nodales en *La vida del espíritu* será el de poder dilucidar si las actividades mentales pueden aparecer y encontrar un lugar apropiado en el mundo o no (Arendt, 2002, p. 47), es decir si pueden encontrar su lugar para la política y la moral.

Las facultades del espíritu se caracterizan por ser reflexivas, autónomas y por moverse en el ámbito de lo invisible, por “fuera” del mundo de las apariencias. Por lo tanto no necesitan un espacio de aparición, a diferencia de la acción y del discurso por ejemplo; sin embargo, las facultades están relacionadas con el mundo de la apariencia y, aunque no puedan modificar la realidad directamente, Arendt sostiene que los principios a partir de los cuales se actúa y juzga dependen, en última instancia, de la vida del espíritu (2002, p. 93).

Para aclarar esta vinculación, la fenomenología de un mundo en el que Ser y Apariencia coinciden resulta fundamental porque las actividades del espíritu acontecen en ese mundo y en un ser que participa del mismo y que tiene una *necesidad* de aparecer. Aunque podamos retirarnos del mundo de las apariencias, por el hecho de haber nacido en este mundo siempre estaremos indisolublemente unidos a la Apariencia, por lo que el espíritu también estará esperando que *algo* se le aparezca. Ahora bien, ¿qué es ese *algo*? El espíritu puede presentarse a sí mismo cosas ausentes a los sentidos por un proceso mediado por la imaginación y la memoria, en el cual la imaginación hace presente cosas ausentes y la memoria pone a disposición estas representaciones para las actividades mentales; es decir que las representaciones invisibles solo “existen” cuando son recuperadas de manera activa y deliberada por la memoria.

Como el espíritu trata con invisibles, que son “objetos del pensamiento”, Arendt sostendrá, como ya señalamos, un orden de prioridad del pensamiento sobre la voluntad y el juicio.

Resulta inimaginable cómo podríamos desear o juzgar, esto es, manejar cosas que todavía no existen o que ya no están, si el poder de representación y el esfuerzo requerido para dirigir la atención mental hacia aquello que rehúye la atención de la percepción sensible no se hubiera adelantado y preparado el espíritu para la posterior reflexión, así como para la voluntad y el juicio. En otras palabras, aunque aquello que suele denominarse ‘pensar’ no baste para poner en marcha la voluntad o para dotar al juicio de reglas universales, sí debe preparar los particulares dados a los sentidos para que el espíritu pueda operar con ellos cuando no estén; en suma, los debe *desensorizar*. (Arendt, 2002, pp. 98-99; itálicas de la autora)

El proceso de desensorización, el hecho de transformar un objeto visible en una imagen invisible que está lista para ser usada por el espíritu, no puede ponerse en marcha sin datos previos de la percepción sensorial: “Antes de suscitar cuestiones tales como qué es la felicidad, qué es la justicia, qué es el conocimiento y otras similares, es preciso haber visto a gente feliz e infeliz, haber presenciado actos justos e injustos, haber sentido el deseo de conocer y sus satisfacciones o frustraciones” (Arendt, 2002, p. 109). Es decir que la operación de la imaginación antecede a la actividad de pensar ya que esta trata con datos inmateriales que fueron desensorizados y almacenados en la memoria que puede, a partir del recuerdo, trabajar con ellos originando las “cadenas de pensamiento”. El pensamiento se realiza después de la experiencia, por lo tanto, no habrá ningún objeto sensible que no pueda convertirse en objeto del pensamiento por medio de la imaginación. La retirada del mundo será esencial para el pensamiento porque esta facultad siempre trabaja con representaciones y objetos ausentes a los sentidos, a la vez que siempre implica recuerdo. Sin embargo, el vínculo entre pensamiento y mundo no será unidireccional o determinante ya que, aunque todo acto de pensamiento surja de la experiencia, la misma experiencia no tiene sentido ni coherencia si no está implicado el proceso de pensamiento. El retiro del mundo de las apariencias permite posicionarnos como espectadores de lo que sucede, en tanto que podemos comprender aquello que se nos ofrece en la percepción y darle un sentido.

Las actividades mentales se caracterizan por ser invisibles y tratar con invisibles desde la perspectiva del mundo de las apariencias y, en el caso del pensamiento esta característica se acentúa porque incluso cuando se actualiza permanece invisible. En principio, la única manifestación visible de la vida del espíritu es la distracción, la cual no dice nada de lo que está sucediendo en el interior del individuo. Ahora bien, las actividades

mentales que son invisibles y tratan con invisibles se manifiestan en el mundo, y también al yo pensante, por medio del lenguaje. Las palabras de las que se vale el espíritu toman su vocabulario de aquellas palabras que en principio pertenecían a la experiencia sensible o a la vida cotidiana. Para Arendt este “préstamo” no es arbitrario y, siguiendo a Kant, dirá que es metafórico ya que proporciona intuiciones del mundo de la apariencia que permiten “deshacer” la retirada del mundo propia de las actividades espirituales: “La metáfora consigue la ‘traslación’ -*metapherein*- de una genuina y, a primera vista, imposible *metabasis eis allo genos*: la transición de un estado existencial, el del pensamiento, a otro, el ser una apariencia entre apariencias” (Arendt, 2002, p. 126). Por lo tanto, por medio de la metáfora es posible unir el abismo entre las actividades invisibles y el mundo de las apariencias, que permite “iluminar” lo que no puede verse pero sí decirse.

En particular, pensamiento y lenguaje están interconectados por la búsqueda del significado, y como se parecen en este punto, los seres pensantes sienten el impulso de hablar y los seres hablantes sienten el impulso de pensar (Arendt, 2002, p.121). La palabra como portadora de significado garantiza la unidad de la experiencia humana entre aquello que sucede en la vida del espíritu y lo que sucede en el mundo de las apariencias. De lo dicho se concluye, por un lado, que el lenguaje es el único medio por el cual lo invisible puede manifestarse en el mundo y, por otro lado, que el pensamiento no puede existir sin ser dicho por medio de palabras en el diálogo silencioso.

Aunque el pensamiento es la facultad del espíritu que intencionalmente está más alejada del mundo de la apariencia, se vincula estrechamente con él. Por un lado, porque los objetos del pensamiento son invisibles desensorizados que en un principio pertenecían al mundo de la apariencia; por otro lado, porque para iluminar las actividades espirituales y poner en marcha al pensamiento es necesario el lenguaje, cuyas palabras también refieren en principio a cosas del mundo de la apariencia. Pero esta vinculación no es meramente operativa y funcional, sino que tendrá un papel fundamental a la hora de relacionarnos con nosotros mismos y aparecer en el mundo.

Aparición, pensamiento y juicio

Como mencionamos anteriormente, los seres del mundo tienen una necesidad de aparecer y de mostrarse ante otros, es decir que la “aparición externa” es necesaria incluso en la actividad de pensar. Esto se debe a que el diálogo silencioso del dos en uno es un discurso entre yo y yo mismo cuya principal finalidad es la de ser oído y comprendido; pero no solo por mi compañero interno sino también por otros, hay una necesidad de comunicar mis pensamientos en el espacio común.

Los seres humanos además de mostrarse y adecuarse al mundo de las apariencias, también “se *presentan*, de obra y palabra, y así indican como *desean* aparecer, qué es según ellos apropiado para ser visto y qué no lo es” (Arendt, 2002, p. 58). La diferencia es crucial porque la autopresentación se caracteriza por una elección activa y consciente de cómo queremos presentarnos en el mundo de las apariencias, mientras que la autoexhibición está relacionada con mostrar las propiedades que cada ser vivo posee. En este sentido podemos sostener que la autopresentación es propia de los seres humanos en tanto tienen actividad espiritual, lo que los distingue del resto de los seres vivos del mundo.

De acuerdo con Arendt, los seres humanos pueden elegir hasta cierto punto cómo aparecer ante los otros, y esta elección no depende tanto del entorno sino más bien de la actividad espiritual “porque deseamos agradarnos a nosotros mismos o porque queremos dar ejemplo, esto es, persuadir a los otros para que les satisfaga aquello que nos satisface a nosotros” (Arendt, 2002, p.60). Como mencionamos anteriormente, el pensamiento es la facultad del espíritu que intencionalmente se encuentra más alejada del mundo de las apariencias, en su retirada no tiene intenciones de “volver” al mundo, pero se ve interrumpida y obligada a hacerlo por las necesidades y los requerimientos de la vida cotidiana. Sin embargo, a pesar de esta distancia con el mundo que el pensamiento querría totalizar, la autopresentación no puede darse sin algún grado de autoconciencia, la cual está ligada al carácter reflexivo de las actividades mentales y principalmente al pensamiento.

Para remarcar la importancia de esta facultad para elegir cómo aparecer ante otros, Arendt retoma la figura de Sócrates a partir del dicho “*Sé como deseas aparecer, que quiere decir: aparece siempre tal como deseas aparecer ante los otros, incluso si estás solo y no te muestras ante nadie*”

más que ante ti mismo” (Arendt, 2002, p. 61; itálicas de la autora). Para Arendt, ese *dictum* socrático se dirige a una reflexividad del agente moral cuya condición de posibilidad es cierta conciencia de la relación que tengo conmigo, y que me permite “aparecer” para mí mismo.

La elección es un factor decisivo para la autopresentación, pero cuando detenemos el pensamiento y volvemos al mundo para actuar, nuestra presentación queda sujeta a la percepción de una pluralidad de espectadores ya que nada de lo que aparece en el mundo puede ser percibido en todos sus aspectos por un único espectador, por ello Arendt dirá que elegimos hasta cierto punto cómo aparecer ante los otros. Todo lo que se manifiesta se hace desde un “me parece” determinado por la perspectiva particular y la situación en el mundo de cada uno de los agentes-espectadores, quienes dotan de sentido a la apariencia. Esta vinculación entre lo que se decide para la autopresentación en el pensamiento y el mundo de la apariencia se vale de la figura del *Weltbetrachter* kantiano y no del espectador filosófico tal como lo entiende la tradición ya que se enfatiza, por un lado, la dimensión de la pluralidad humana, y por el otro, el lugar de observación que está situado en el propio mundo (Forti, 2001, p. 397).

Cuando decidimos cómo aparecer no se pone en juego solo una presentación física o de vestimenta, sino lo que es más importante se toma una elección moral de cómo queremos mostrarnos y parecerle a los otros: “Cuando se toma una decisión como ésta, no se está reaccionando simplemente a las cualidades que pueden darse en uno; se está realizando un acto de elección deliberada entre las distintas posibilidades de conducta que ofrece el mundo” (Arendt, 2002, p. 61). Como veremos más adelante, el hecho de elegir *deliberadamente* entre posibilidades de conducta requerirá ir más allá del pensamiento y dirigir nuestra atención hacia la facultad de juzgar.

El tipo de relación que tengamos con nosotros mismos puede delimitar, pero no determinar, cómo nos mostraremos y actuaremos en el mundo, por lo que a aquellas personas que no dialogan consigo mismas no les importará cómo aparecen en el mundo moralmente hablando. El éxito o fracaso de la autopresentación en el mundo dependerá de la consistencia y la duración de la imagen que podamos mostrar en el acto y el discurso, por medio de los cuales manifestamos nuestra actividad mental. Cuando aparecemos ante nosotros mismos queremos hacerlo a partir de la coherencia o armonía, porque nuestro testigo interno es un compa-

ñoero inseparable al que no podemos “engañar” con una apariencia falsa o incoherente porque no podríamos ser constantes en dicha autopresentación. Mientras que el hipócrita siempre puede ser descubierto en el mundo de las apariencias por su falta de consistencia en acto y palabra, la hipocresía no puede sostenerse en el diálogo interno a riesgo de caer en incoherencia con nosotros mismos. La excepción serían aquellas personas que, conscientes de su desarmonía interna, toman una decisión existencial por el mal y se presentan y actúan de manera hipócrita y malvada en el mundo; aunque estos casos serían más propios de la literatura, como el caso de *Ricardo III*.

Como mencionamos anteriormente, del hecho de vivir armoniosamente con nosotros mismos no surgen prescripciones para actuar, el pensamiento no es político en sí ya que su preocupación es por el cuidado de sí antes que por el cuidado del mundo. Pero en tanto no queremos aparecer como criminales ante nosotros mismos y ante otros, tomamos una decisión moral que, en tiempos de crisis y situaciones límites sí contiene una dimensión política implícita. Aquí se resalta el efecto crítico que tiene el pensamiento sobre las opiniones, valores y doctrinas, que produce para Arendt un efecto liberador sobre la facultad de juzgar, considerada la más política de las facultades del espíritu. Mientras que el pensamiento opera con invisibles, el juicio lo hace sobre particulares y sobre cosas del mundo, introduciendo el elemento de deliberación necesario para decidir cómo aparecer.

Si el pensar -el dos-en-uno del diálogo silencioso- actualiza la diferencia dentro de nuestra identidad, dada en la conciencia, y por ello produce la conciencia como su subproducto, entonces el juzgar, el subproducto liberador del pensar, realiza el pensamiento, lo hace manifiesto en el mundo de las apariencias, donde nunca estoy solo y siempre demasiado ocupado para pensar. La manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo. (Arendt, 2002, p. 215)

Si entendemos junto con Arendt que el pensamiento tiene como subproducto un efecto liberador sobre el juicio, la deliberación por medio de la facultad de juzgar permite elegir entre distintas posibilidades de conducta, cuyo último criterio en todo caso sería el de mantener la armonía del yo con el yo. Así como aparezco ante otros lo hago ante mí mismo, y de la manera en que aparezco ante mí mismo y me relaciono con ese yo



por medio del diálogo silencioso dependerá en gran medida mi relación con los otros en el mundo de las apariencias.

En tanto la pluralidad es una de las condiciones humanas básicas, la relación de uno con uno mismo es lo que caracterizará a la vida del espíritu. El espíritu se pone en marcha siempre y cuando se actualice la relación en la que, desde un punto de vista existencial, la pluralidad se reduce a la dualidad (Arendt, 2002, p. 96). El estado de la *solitud* es el que permite actuar sobre uno mismo, pero la presencia del testigo interno anticipa la presencia de los otros, aquellos espectadores que están presentes en el mundo de la apariencia y quienes darán sentido a mi aparición.

Conclusiones

En este trabajo buscamos mostrar la relación existente entre el pensamiento y el mundo de las apariencias en relación con las cuestiones morales. Consideramos el núcleo problemático del asunto, en primer lugar, porque el pensamiento es la facultad que estuvo estrechamente ligada para Arendt, al menos desde los '50, a las cuestiones morales; en segundo lugar, porque en *La vida del espíritu* se sostiene que el pensamiento es la facultad que está más alejada del mundo de las apariencias y no tiene en el centro de sus consideraciones al mundo, pero que sin embargo cumple cierto papel para elegir cómo aparecer ante otros; finalmente, porque el efecto liberador que el pensamiento tiene sobre el juicio permite introducir el elemento de deliberación fundamental para la decisión de cómo aparecer, que sí introduce la preocupación por el mundo.

Así, pudimos ver que, por medio del diálogo silencioso y buscando la armonía interna actualizamos la conciencia de sí, pero será por medio de la facultad de juzgar por la cual decidimos qué es apropiado para la apariencia, construyendo la autopresentación. No debemos tomar la relación interna que se produce en el pensamiento como el criterio absoluto de elección moral, tal como alertaba Arendt en los '60 ya que, en la ética filosófica, aunque el "testigo interno" adelante en cierto punto la presencia de los otros, lo que se juzga es el "sí mismo". En contraposición, en los juicios políticos en los cuales nos enfrentamos con los otros y por medio de los cuales ponemos en consideración el mundo común, lo que se juzga es justamente el mundo y no el "yo". Es decir que, aunque cierta armonía moral

es requerida de manera elemental para cualquier juicio moral o político, de esto no se deriva un criterio de juicio.

El juicio permite acercarnos al mundo de las apariencias de manera intencional, y permite también colocar como centro al mundo en el cual aparecemos, ayudando a superar el momento “subjetivo” del pensamiento donde su única preocupación sería el hecho de mantener la armonía interna. Sin el vínculo existente entre la actividad de pensar y el mundo de las apariencias por medio del juicio, el espíritu se dedicaría a actividades de “pensamiento puro” y viviríamos en total soledad, como si el Hombre y no los hombres habitaran la tierra.

Referencias

Arendt, Hannah, ([1971]1995). El pensar y las reflexiones morales. En *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.

Arendt, Hannah, ([1951] 1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.

Arendt, Hannah, (2002). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.

Arendt, Hannah, ([1965-1966] 2007). Algunas cuestiones de filosofía moral. En *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós.

Arendt, Hannah, ([1954] 2008). Sócrates. En *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós.

Arendt, Hannah, (2009). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós.

Arendt, Hannah, (2016). *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Penguin Random House.

Arendt, Hannah, ([1958] 2020). *La Condición Humana*. Barcelona: Paidós.

Beiner, Ronald, (1983). *Political Judgment*. Cambridge: Cambridge.



- Beiner, Ronald, (2009). Hannah Arendt y la facultad de juzgar. En *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós.
- Bernstein, Richard, (1992). ¿Qué es juzgar? El actor y el espectador. En *Perfiles filosóficos* (pp. 253-271). Madrid: Siglo XII.
- Bernstein, Richard, (2006). Arendt on thinking. En *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: University Press.
- Forti, Simona, (2001). Una conciliación imposible, en *Vida del espíritu y tiempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofía y política*. Madrid: Universitat de València.
- Hunziker, Paula (2018). *Filosofía, política y platonismo. Una investigación sobre la lectura arendtiana de Kant*. Buenos Aires: Prometeo.
- Hunziker, Paula, (2019). Los dilemas del socratismo en la modernidad. Algunas hipótesis sobre la lectura arendtiana de Kant. *Anacronismo e Irrupción*. 9(16), pp. 11-39.



La Apariencia y el cuerpo. Primeras lecturas en torno al diálogo de Arendt con Merleau-Ponty

Magalí Argañaraz*

Entre el acontecimiento y la narración del hecho, alguna cosa se pierde, y por eso se acrecienta. Lo real vivido queda comprometido y cuando uno escribe el compromiso o el no compromiso entre lo vivido y lo escrito, se profundiza más. Sin embargo, afirmo que al registrar esas historias continúa en el acto premeditado de rastrear mi existencia vital

Conceição Evaristo, Insubmissas lágrimas de mulheres²

Arendt lectora de Merleau-Ponty³

The life of mind, titulada en su traducción al español como *La vida del espíritu*, es una obra con algunas particularidades. Arendt la proyectó en tres volúmenes en los que trataría aquellas actividades “más elevadas” no consideradas en *La condición humana* (2019, en adelante *LCH*). Arendt falleció el 4 de diciembre de 1975, llegando a redactar el primer tomo, “El pensamiento”, y el segundo tomo, “La voluntad”. El primero apareció publicado en 1977 y el libro con los dos tomos fue publicado al año siguiente. El tercer tomo habría versado en torno a la actividad del juicio. Aunque no llegó a ser escrita, en *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (2019) editadas por Ronald Beiner, disponemos del “material bruto” con el cual Arendt luego elaboró sus escritos. *La vida del espíritu* (2010, en adelante *LVE*) suele considerarse una continuación de *LCH*, pero, la obra póstuma, a diferencia de la obra del '58, se aleja del presente histórico y político en

2 Extracto tomado de la entrevista: Lobo del lobo: Capítulo 2: Conceição Evaristo.

3 Lo que aquí se presenta ha sido revisado en sus primeros esbozos por Ariela Battan, a quien quiero agradecer, como también quiero agradecer a Laura Arese por sus varias revisiones, comentarios y recomendaciones de lectura.

* CIFFyH - UNC
arganaraz.mgl@gmail.com

el que describe las actividades, para postular afirmativamente una (post) ontología de la apariencia (López Sáenz, 2018). Si la descripción fenomenológica e histórica de las actividades de la *vita activa* se entrelaza con una desarticulación de la herencia platónica (Hunziker, 2018), la descripción del pensamiento y la voluntad se realiza conjuntamente con una ontología en la que “*ser y apariencia coinciden*”.

En *LCH* encontramos, en el contexto de considerar la esfera pública, definiciones como “Para nosotros, la apariencia -algo que ven y oyen otros al igual que nosotros- constituye la realidad” (Arendt, 2019, p. 59). En *LVE* hay una elaboración de estas nociones que, por lo que el propio texto refleja, parecen haberse dado en diálogo con el filósofo francés Merleau-Ponty, fallecido en 1961. La noción de *ser-del-mundo* y la postulación de la pluralidad como ley de la tierra, que son fundamentales para la descripción de *este mundo de apariencia*, a mi parecer, cobran espesura a través de la obra merleau-pontiana. No obstante, Arendt establece un explícito rechazo a uno de los conceptos que Merleau-Ponty ensaya en los manuscritos de *Lo visible y lo invisible* (2010, en adelante *VI*), a saber, la «carne». Hay dos menciones explícitas a la obra de Merleau-Ponty en *LVE* (Arendt, 2010). Por un lado, el autor francés es convocado para hablar del primado de la apariencia y de la imposibilidad de apariencias internas. Por otro lado, Arendt recurre al autor al hablar de “la realidad del yo pensante”. Al ir a *VI*, Arendt realiza una lectura a contrapelo: diferente a las lecturas que ponen un énfasis en la noción de “carne”, Arendt no sólo le prestó más atención a la noción de “apariciencia” sino que además despegó ese núcleo conceptual de la idea de la carne. La hipótesis que quiero plantear es que Arendt encuentra cierta correspondencia entre su pensamiento y esa veta de la obra de Merleau-Ponty que piensa al ser como apariencia, a partir de lo cual propone una ontología de la apariencia y, además, plantea una antropología basada en una tripartición cuerpo-alma-espíritu. A continuación, nos dedicamos a desarrollar estas cuestiones.

Lecturas cruzadas: la «carne» y la «apariciencia»

Al hablar de Merleau-Ponty, Arendt lo describe como el único filósofo que ha intentado explicar “la estructura orgánica de la existencia humana” y proyectar con toda seriedad una *filosofía de la carne*. La “carne” es un concepto que surge en un “giro ontológico” que el filósofo realizó en-

tre 1954 y 1955, momento en el que comenzó a escribir su última obra. *Lo visible y lo invisible* (Merleau-Ponty, 2010) es una obra póstuma, pero además incompleta. Claude Lefort fue quien recopiló los manuscritos y las notas de su profesor y editó el libro. En el prólogo se transparenta la situación: el manuscrito “*comprende ciento cincuenta grandes páginas, cubiertas por una escritura comprimida, y abundantemente corregida*”; las posibles estructuras de la obra que se encuentran anotadas “*no permiten imaginar lo que habría sido la obra en su materia ni en su forma*” y continúa diciendo “*El lector se hará una mejor idea de ella [la obra] al leer las notas de trabajo que publicamos a continuación del texto*” (Lefort, 2010, p. 11; itálicas del autor). A sabiendas de estas advertencias, de todos modos, se puede sostener que hay una continuidad problemática con su obra distintiva, publicada en 1945, *La Fenomenología de la percepción* (1994, en adelante *FP*). La lectura que suele realizarse es que la filosofía de la carne resulta una ontología que profundiza en la fenomenología del cuerpo. Si en *FP* la descripción del cuerpo aún queda algún resto de la distinción entre el objeto y la conciencia, “la rehabilitación ontológica de lo sensible que busca Merleau-Ponty no puede basarse en una fenomenología en la que el cuerpo propio siga desempeñando el papel protagonista” (Ramos González, 2015, p. 171). La carne se configura como una categoría que logra salirse de las categorías metafísicas clásicas (materia, espíritu, sustancia) y que más que no-ontológica (la carne no es el ser) resulta pre-ontológica, la carne como fundamento invisible/inasible/negativo del mundo y de mi cuerpo que establece la reversibilidad dinámica e inmanente entre cuerpo vivido y mundo. En cambio, la lectura que realiza Arendt, que propongo aquí, parecer ser otra: rechazando la noción de carne, prioriza ontológicamente la noción de apariencia, la cual se enlaza con la noción de “fe perceptiva” y con la descripción del cuerpo vivido como *mi* cuerpo. Será preciso reconstruir algunos puntos centrales; por un lado, la noción de “cuerpo vivido” o “mi cuerpo” de *FP* (Merleau-Ponty, 1994) y la noción de “fe perceptiva” de *VI* (Merleau-Ponty, 2010). Por otro lado, las relaciones entre *mi* cuerpo y la carne. Una lectura errónea suele identificar al cuerpo con la carne y, por ende, suele tratar la reversibilidad de la carne como reversibilidad del cuerpo-espíritu. No puedo asegurar que Arendt no haya confundido los términos, aunque creo que hay indicios que demostraran que la pensadora vio la potencialidad de la noción de «fe perceptiva», que es el concepto transversal de *VI*, que mantiene el “mi” de la descripción del cuerpo vivido

y da carnadura a la noción de “apariencia”, rechazando la ontología de la carne. Hay una tensión en la obra madura del filósofo francés que a mi parecer favorece la lectura arendtiana: el reemplazo de *mi cuerpo* por *la carne del cuerpo* borra la actividad y la dignidad que el primer concepto devolvió al cuerpo, y convierte al sujeto entero “en una caja de resonancia”.

En *FP* (1994) Merleau-Ponty lleva a cabo la descripción del cuerpo vivido discutiendo principalmente con la noción de cuerpo objetivo, que de un lado es promulgada por las ciencias física, médica y la filosofía mecanicista, y que del otro es supuesta por la psicología y la filosofía intelectual. El cuerpo vivido no es un objeto, un todo compuesto de partes materiales/físicas que *se encuentran* dispuestas de ciertos modos para determinado fin - en nuestro caso, el fin sería la vida. Decir que el cuerpo vivido no es el cuerpo objetivo, vale aclarar, no significa que sea falso, sino que no es el único modo de describir nuestro cuerpo, ni tampoco el más básico. La afirmación del cuerpo vivido lo que sí rechaza es una ontología mecanicista, cerrada y universalista (Merleau-Ponty, 1994). La noción de cuerpo objetivo se mantuvo en *FP* como un enlace para criticar al mecanicismo, sin que haya una re-significación de lo objetivo. En este sentido, las cosas del mundo, les otros, e incluso el cuerpo vivido, mantuvieron una situación de ambigüedad entre un mundo objetivo y un mundo del que somos parte. “Mi cuerpo” no es un objeto pero comparte algunas características con ellos. Se puede observar una casa desde distintos ángulos espaciales y temporales, sin que ninguno de los lados que vemos de la casa sea la casa *en-sí*. La casa revela su permanencia, su estructura invariable, no *a pesar* del cambio de perspectivas sino *en* este cambio o *a través* del mismo (Merleau-Ponty, 1994). Por otra parte, los objetos *no son o no aparecen* sino en perspectiva, o sea bajo la estructura objeto-horizonte o figura-fondo: un objeto aparece como figura central del campo perceptivo cuando, al mismo tiempo, lo que rodea a ese objeto es puesto en relación al mismo, como si todo apuntase hacia él. El cuerpo vivido, al igual que los objetos, tienen la potencialidad de recibir todas las perspectivas. Pero a diferencia de los objetos, el cuerpo vivido no se puede poner a distancia, no podemos ver nuestros rostros o tomar nuestros cuerpos. Los objetos exteriores solo me muestran uno de sus lados y me ocultan el resto, pero es una necesidad física que no me determina, “puedo escoger el lado que van a mostrarme” y puedo cambiar de perspectiva para encontrarme con otras caras. En cambio, “[e]n cuanto ve o toca el mundo, mi cuerpo no puede, pues, ser

visto ni tocado. Lo que le impide ser jamás un objeto, estar nunca ‘completamente constituido’, es que mi cuerpo es aquello gracias a lo que existen objetos” (Merleau-Ponty, 1994, p. 110). Mi cuerpo permanece al margen de mis perspectivas, de mis percepciones, está *conmigo* y las habilita. Más tarde, la experiencia de que mi cuerpo está conmigo será expresada en términos de que mi cuerpo contiene una invisibilidad para sí mismo y la invisibilidad del cuerpo remite a la carne del cuerpo.

La descripción del cuerpo vivido muestra no sólo a la percepción como su característica distintiva sino también al movimiento libre de mi cuerpo. Mi cuerpo no sólo no es un cuerpo pasivo que reciba en su interior las representaciones del mundo exterior con las que opera la mente. Mi cuerpo es intencional, “se me revela como postura en vistas a cierta tarea actual o posible” (Merleau-Ponty, 1994, p. 117). Si para mí los objetos exteriores tienen una *espacialidad de posición* (desde el cual podemos tomarlo y moverlo), mi cuerpo tiene una *espacialidad de situación* en donde la ubicación de cada trozo de mi cuerpo se encuentra envuelto y direccionado por la relación intencional con el mundo. Me interesa notar que el cuerpo vivido asume al cuerpo no en su pasividad, en su ser arrastrado, dominado o gobernado, sino en la asunción activa que hace del tiempo y del espacio al moverse. Mi cuerpo se mueve directamente hacia donde *intento* ir de acuerdo con lo que *me llama* del mundo, sin intermediación de representaciones mentales que dirijan y articulen mecánicamente cada parte de mi cuerpo hacia el fin. Mi cuerpo me abre hacia relaciones intencionales con el mundo, envolviendo cada trozo de mi cuerpo dentro del mismo movimiento que realizo. Mi cuerpo me abre a la existencia y la relación con el mundo determina mi situación. Al movernos (Merleau-Ponty habla de acción donde los psicólogos hablan de conducta) el espacio corpóreo y el espacio exterior forman un sistema práctico y son como sistema que aparecen como horizonte en el que algo se convierte en un objeto intencionado (Merleau-Ponty, 1994, pp. 118-119).

En la descripción del cuerpo vivido de Merleau-Ponty se pueden reconocer dos modos de relación con el mundo, “*être au monde*” (ser en el mundo) y “*être du monde*” (ser del mundo). La noción de «ser del mundo», describe al cuerpo como la ratificación de que somos del mundo y no solo estamos en él: “El cuerpo es el vehículo del ser-del-mundo, y poseer un cuerpo es para un viviente conectar con un medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comportarse continuamente con ellos”

(Merleau-Ponty, 1994, p. 100). Dar cuenta de ello, aunque en los estudios merleau-pontianos no ocupe la mayor de las atenciones, tiene una importancia central para Arendt porque es esto lo que le permite afirmar que, como veremos luego, en este mundo de apariencia la pluralidad es ley de la tierra. Y aunque somos del mundo, mi cuerpo permanece de mi lado y no del lado del mundo, lo que nos permite comprender el ser en el mundo desde la actividad corporal que me abre al mundo:

El espacio corpóreo puede distinguirse del espacio exterior y envolver sus partes en lugar de desplegarlas porque este espacio es la oscuridad de la sala necesaria para la calidad del espectáculo [...] la zona de no-ser *ante la cual* pueden aparecer unos seres precisos, figuras y puntos. (Merleau-Ponty, 1994, p. 117; *itálicas del autor*)

Entonces, el cuerpo vivido como vehículo-del-mundo, se sumerge y se confunde con el mundo, es del mundo, y al mismo tiempo, *mi* cuerpo se distingue del mundo en tanto que él se retrotrae a sí o se envuelve en sí mismo para moverse. Al decir que el cuerpo vivido es del mundo, que ambos conforman un sistema práctico, se expresa que los proyectos a los que mi cuerpo se dirige no son sólo suyos (del sujeto) sino que también son del mundo, la intencionalidad no es una relación de la conciencia hacia el mundo sino la relación recíproca de mi cuerpo y el mundo. Mi cuerpo no es el soberano del mundo sino un espectador del mundo, y es en tanto habitante que se diferencia del mundo y que, podemos decir, mi cuerpo es *en* el mundo. Mi cuerpo, que es del mundo y que permanece conmigo, por el propio movimiento intencional me abre al mundo, siendo la garantía de nuestro estar en el mundo y del espectáculo del mundo.

Si en *FP* Merleau-Ponty (1994) realiza una fenomenología del cuerpo ligada a la percepción y al movimiento, en *VI* (2010) el concepto que Merleau-Ponty desarrolla es el de “fe perceptiva”. La fe perceptiva aparece

como el concepto que busca significar o expresar el hecho silencioso del mundo⁴:

Nosotros vemos las cosas mismas, el mundo es eso que vemos: las fórmulas de este tipo expresan una fe que es común al hombre natural y al filósofo desde que abre los ojos, remiten a un fundamento profundo de «opiniones» mudas implicadas en nuestras vidas. Pero esta fe tiene algo extraño: si uno busca articularla...si uno se pregunta lo que es *nosotros*, lo que es *ver* y lo que es *cosa o mundo*, entra en un laberinto de dificultades y contradicciones. (Merleau-Ponty, 2010, p. 17; itálicas del autor)

La fe perceptiva, afirma Merleau-Ponty, no tiene que conducirnos al “argumento secular del sueño, del delirio o de las ilusiones” donde el filósofo pone en duda el mundo y busca examinar si lo que vemos no es “en realidad” “falso”. La fe perceptiva nos coloca más acá, antes de lo verdadero y lo falso, en lo que es silenciosamente común a nosotros. La fe perceptiva se expresa en la certeza que tenemos acerca del mundo y también en la puesta en duda de esa convicción tan pronto como asumimos “el hecho de que se trata de una visión *mía*”.

La ambigüedad en la que nos posiciona la fe perceptiva es la misma que veíamos al describir el cuerpo vivido: al mismo tiempo que la certeza del mundo nos sumerge y se confunde con aquello hacia lo que mi cuerpo se mueve, también nos diferencia del mundo en tanto que es *mi* certeza. Para no hablar de certeza perceptual, dejando la certeza y la verdad al ámbito del conocimiento, Arendt en *LVE* (2010) dirá que como espectadores de este mundo a cada uno se le aparece el mundo de manera distinta de acuerdo con su parecer, “*me parece*”.

En la descripción de la fe perceptiva y la oscuridad que ella resulta para el pensamiento, Merleau-Ponty retoma la descripción de la percepción de

⁴ El problema al que nos dirigimos es al *problema del mundo*:

Lo que nos interesa no son las razones que se pueden tener para considerar como ‘incierto’ la existencia del mundo -como si ya supiéramos lo que es existir y como si toda la cuestión residiera en aplicar apropiadamente ese concepto-. Lo que nos importa es, precisamente, saber el sentido de ser del mundo; no debemos presuponer nada al respecto, tampoco la idea ingenua del ser en sí, ni la idea, correlativa, de un ser de representación, de un ser para la consciencia, de un ser para el hombre: son todas nociones que debemos volver a pensar a propósito de nuestra experiencia del mundo, al mismo tiempo que sobre el ser del mundo. (Merleau-Ponty, 2010, p. 20).

las cosas mismas y la relación del cuerpo moviéndose hacia las cosas del mundo. Aquí no encontramos el concepto de “carne” sino el de “apariencia”:

Expresaría muy mal lo que sucede diciendo que...un velo que se interpone...entre ellas [las cosas] y yo: el movimiento de la «apariencia» no quiebra la evidencia de la cosa, así como las imágenes monoculares no intervienen cuando mis ojos operan en sinergia. La percepción binocular no está hecha de dos percepciones monoculares superpuestas, es de otro orden. (2010, p. 20)

La relación entre las cosas del mundo y yo, que también soy del mundo, que en *FP* había explicado en términos intencionales, sin que la intencionalidad radique en la conciencia, ahora es descrito en términos de la apariencia. La apariencia como el lugar en el que sucede la relación entre las cosas y mi cuerpo, por un lado, cierra el abismo que entre ellos había para el pensamiento tradicional. Por otro lado, permite pensar que mi cuerpo hace que, “en ocasiones, me quede en la apariencia, y también hace que a veces vaya a las cosas mismas; él produce el alboroto de las apariencias, y también él las hace callar y me arroja de lleno en el mundo” (Merleau-Ponty, 2010, p. 21).

Hay una oscuridad de la fe perceptiva y del cuerpo vivido, lo que llamará la invisibilidad de la carne del cuerpo, que conduce a Merleau-Ponty a especificar el principio husserliano de “ir a las cosas mismas”. Dirá que mi cuerpo:

Como director escénico de mi percepción, hizo estallar la ilusión de una coincidencia entre mi percepción y las cosas mismas. Entre ellas y yo hay ahora poderes ocultos, toda esa densidad de fantasías posibles que mi cuerpo solo mantiene a raya con el acto frágil de la mirada. (Merleau-Ponty, 2010, p. 22)

La propia descripción fenomenológica de mi cuerpo conduce a una des-ilusión de la relación directa entre mi percepción de las cosas y las cosas mismas, porque en la fe perceptiva también se encuentra latente u oculta, pero siempre dispuesta, la imaginación. La cita continúa diciendo

Sin duda, no es exactamente mi cuerpo el que percibe: sólo sé que puede impedirme percibir, que no puedo percibir sin su permiso; en el momento en que la percepción aparece, él desaparece ante esta y nunca lo capta percibiendo. (Merleau-Ponty, 2010, p. 22)



Aunque en un sentido contextual la frase de que mi cuerpo no percibe sino que sin él no puedo hacerlo, se puede entender como un matizador a la metáfora del cuerpo como “director escénico”, a mi parecer comienza a haber un desplazamiento de la actividad del cuerpo en su movimiento libre para considerar la pasividad del cuerpo en el mismo movimiento. Aquí ya comienza a aparecer la idea de la carne del cuerpo. Al hablar de la reversibilidad del tacto dirá que:

Mi cuerpo no percibe, pero [...] con toda su organización interna [...] el cuerpo se prepara [...] para una percepción de sí, aunque nunca sea él quien percibe, ni quien se percibe. Antes de la ciencia del cuerpo -que implica la relación con otros-, la experiencia de mi carne como coraza de mi percepción me enseñó que la percepción no nace de cualquier parte, que emerge del refugio de un cuerpo. (Merleau-Ponty, 2010, p. 22)

Los fragmentos recién desmenuzados aparecen en el contexto de mostrar que la oscuridad de la fe perceptiva, la cual está ligada primero a la imaginación y luego a la carne y que permanece en mi relación con las cosas del mundo, no se resuelve al considerar “las visiones de otro sobre sí y sobre mí” sino que se profundiza. Al integrar al análisis a aquellos como *nosotros*, “a quienes vemos viendo y nos ven viendo”, el problema se amplía y se confirma porque precisamente, es la percepción del otro lo que termina de derrumbar la cereza íntima del que percibe: si el aparecer de las cosas que veo comparte por igual la certeza de que lo veo y la duda de que podría ser otra cosa, “es claramente imposible otorgar a la percepción de los otros el acceso al mundo; y, por una especie de contragolpe, ese acceso que yo les niego, también me lo prohíben”. Y a continuación agrega:

A lo sumo se podrá decir, si queremos satisfacer la perspectiva de la percepción de sí misma, que cada uno de nosotros tiene un mundo privado: esos mundos privados no son «mundo» más que para su titular, no son el mundo. (Merleau-Ponty. 2010, pp. 22-23).

Merleau-Ponty dirá que son las cosas mismas, que ve el otro y que veo yo, las que abren los mundos privados de cada quien generando una comunicación entre ellos:

Es en el mundo donde nos comunicamos, a través de lo que nuestra vida tiene de articulado (...) es la cosa misma la que me abre el acceso al mundo privado de otro. Ahora bien, la cosa misma, como hemos visto, siempre es para mí la cosa que yo veo (*mi parecer*). Es cierto entonces que los «mun-

dos privados» comunican, que cada uno de ellos se da a su titular como variante de un mundo común. (...) Pero...la certeza, por más irresistible que sea, permanece absolutamente oscura; podemos vivirla, no podemos pensarla. (2010, pp. 23- 24).

Si el filósofo francés se siente impelido a mostrar que “La vivencia del otro no es una nada” porque “yo creo en el otro”, Arendt al partir del hecho de la pluralidad humana no sólo no tiene el problema del otro o de los otros sino que «el mundo» solo se da a la pluralidad. Esto es, no hay otro que el mundo común y lo que Merleau-Ponty llama “mundos privados” no son para Arendt mundo en sentido alguno, porque no hay mundos privados. Hay entre Merleau-Ponty y Arendt una cierta coincidencia a pensar el mundo como un intermediario entre les humanas. A mi parecer, la distancia de Arendt con las descripciones merleaupontianas pueden notarse tras el “pero” pues la búsqueda de certeza suele solaparse con la búsqueda de fundamentos. Es conocido que distinguir es un método muy usado por Arendt y aplicado al texto merleaupontiano permite pensar que Merleau-Ponty asimiló la fe perceptiva con el problema del “lazo originario entre yo que percibo y lo que percibo” (2010, p. 40). La hipótesis de la asimilación permite dar cuenta del desplazamiento de la apariencia a la carne y la apropiación arendtiana de los conceptos relacionados a la apariencia sin perjuicio de comprometerse con la carne.

Hay una tensión en los manuscritos que componen VI, que Arendt parece haber comprendido. En este sentido, considero que Arendt estaría de acuerdo con el siguiente enunciado:

Los métodos de *prueba* y *conocimiento*, inventados por un pensamiento ya instalado en el mundo, los conceptos de *objeto* y de *sujeto* que él introduce, no nos permiten comprender qué es la fe perceptiva, precisamente porque es una fe, es decir, una adhesión que se sabe más allá de las pruebas, no necesaria, hecha de incredulidad, a cada instante amenazada por la no-fe [...] [La presencia perceptiva del mundo o la fe en la percepción del mundo se manifiesta en] nuestra experiencia, más vieja que cualquier opinión, de habitar el mundo a través de nuestro cuerpo, la verdad a través de nosotros mismos en nuestra totalidad, sin tener que elegir, ni siquiera distinguir entre la seguridad de ver y la de ver lo verdadero, porque por principio son la misma cosa -por lo tanto, fe y no saber, puesto que el mundo no está aquí separado de nuestro accionar en él, puesto que es, más que afirmado, tomado como de suyo, y más que develado, no disimulado, no refutado-. (Merleau-Ponty, 2010, p. 37-38)

Lo llamativo, irónicamente, es que acto seguido, Merleau-Ponty va a sostener que la filosofía debe dar cuenta de la fe perceptiva, considerando posible llevar a cabo una reflexión de la fe perceptiva sin reducirla a representaciones. Arendt va a asumir la fe perceptiva pero no va a intentar explicarla, llegar a su fundamento o “ver lo que no se puede ver”.

La noción de “fe perceptiva” viene a sumar a la descripción del cuerpo vivido basada en la percepción y el movimiento libre, la imaginación como facultad autónoma. Mientras en *FP* (Merleau-Ponty, 1994) la imaginación quedaba reducida a la percepción y al movimiento (siguiendo a Sartre afirma que la imaginación “no es más que la persistencia de mi mundo alrededor de mí” y una de las modalidades del ser-del-mundo), en *VI* (Merleau-Ponty, 2010) la imaginación y la percepción emergen conjuntamente de la fe perceptiva en la que una no se diferencia de la otra. Esto no es un dato menor y Arendt parece haberse dado cuenta. Para ella, el pensamiento, como actividad en la que solemos preguntarnos por cosas que no tienen *una* respuesta, obtiene sus elementos gracias a la imaginación que produce las representaciones, que desensorializa y transforma los elementos obtenidos por la percepción. En *FP*, Merleau-Ponty establece una continuidad entre percepción, pensamiento y lenguaje a la que no va a renunciar, y la aparición de la imaginación en el terreno de la percepción lo conducirá a prestarle mayor atención al movimiento sinérgico del cuerpo postulando la reversibilidad de la carne.

La carne viene a responder el enigma que el mismo Merleau-Ponty reconoce respecto a que entre “el cuerpo como sensible y el cuerpo como sintiente -lo que anteriormente hemos llamado cuerpo objetivo y cuerpo fenoménico- [...] hay, más que una distancia, el abismo que separa al En-sí y el Para-sí” (2010, p. 124). En la cita puede verse que la noción de carne se relaciona con los términos sartreanos, pero podemos parafrasearlo en la dificultad para encontrar *los quiasmos* que, luego veremos, Arendt señala en su crítica a Merleau-Ponty. La experiencia de la reversibilidad del tacto, que luego la encontrará también en la visión y entre la visión y el tacto, lo conducirá a focalizar en una descripción que no sea en términos de sujeto y objeto: entre el tocante y lo tocado, el visible y lo visto, no hay fusión pero hay una intimidad, una interfaz, un espesor invisible. La noción de la carne a primera vista puede parecer similar a la que anteriormente reconstruimos del mundo, pero con un poco de atención pueden notarse claramente la diferencia central y es que mientras el mundo es un

intermediario humano aparente, la carne no aparece y se expresa en sus manifestaciones como intermediario invisible fundamental.

Por último, es interesante notar que Arendt parece haberse apropiado en términos de un pensamiento del mundo, lo que en VI, Merleau-Ponty presenta como un camino reflexivo para el tratamiento de la fe perceptiva:

El modo en que la filosofía reflexiva ha intentado dar cuenta del lazo originario que tenemos con el mundo ha sido *deshaciéndolo y rehaciéndolo* = fabricando un lazo con el mundo a partir de la reducción del mundo al pensamiento. Si no reducimos el mundo al pensamiento del mundo, si reconocemos la actividad del pensamiento, es preciso que la reflexión recupere no sólo el mundo sino también al pensamiento como ‘esfuerzo de recuperación’. [...] En tanto esfuerzo para fundar el mundo existente en un *pensamiento* del mundo, la reflexión se inspira a cada instante en la presencia previa del mundo, de la que es tributaria, de la cual toma toda su energía. Cuando Kant justifica cada paso de su Analítica por la famosa frase ‘si un mundo debe ser posible’, subraya que su hilo conductor le es dado por la imagen irreflexiva del mundo, que la necesidad de procesos reflexivos está suspendida de la hipótesis «mundo» y que el pensamiento del mundo que la Analítica está encargada de develar no es tanto el fundamento como la expresión segunda del hecho de que haya habido para mí experiencia de un mundo; que en otro términos, la posibilidad intrínseca del mundo como pensamiento se basa en el hecho de que yo puedo ver el mundo, es decir, en una posibilidad de un tipo completamente diferente, de la cual hemos visto que confina a lo imposible. (Merleau-Ponty, 2010, p. 42; itálicas del autor).

Esta descripción realizada con el objetivo de buscar un camino filosófico con el cual salirse de las categorías tradicionales para poder pensar la fe perceptiva, es retomada por Arendt como descripción de un pensamiento del mundo. Más allá de las diferencias aquí elaboradas, que son un modo de reconocer los alcances y los modos de reapropiación que Arendt establece con la fenomenología de Merleau-Ponty, ambes son pensadores que pudieron asumir positivamente el mundo “*que Kant lego*” (Hunziker, 2018), la búsqueda del sentido y su importancia para la propia existencia más acá o más allá de la verdad en tanto en-sí de las cosas. Además, el principio husserliano de “volver a las cosas mismas” abrió un horizonte de reflexión compartido en el que Merleau-Ponty y Arendt reconocen el hecho de que somos habitantes de este mundo (Saenz López, 2018).



Este mundo de apariencia y ser-del-mundo

Arendt afirma:

En este mundo al que llegamos, procedentes de ningún lugar, y del que partimos con idéntico destino, *Ser y Apariencia coinciden*. No existe nada ni nadie en este mundo cuya misma existencia no presupone un *espectador*. En otras palabras, nada de lo que existe en singular desde el momento en que hace su aparición (...) La pluralidad es la ley de la tierra. (2010, p. 43; itálicas de la autora).

La tesis de que en *este mundo Ser y Apariencia coinciden*⁵ se deriva de postular que no hay o no es posible afirmar un fundamento verdadero detrás de las apariencias, la existencia de un ser en sí que sea la causa o el fundamento del mundo de la apariencia, esto es, del mundo fenoménico⁶. En este mundo de apariencia, las cosas o los seres son porque aparecen y aparecen porque son, de modo que “no existe nada ni nadie en este mundo cuya misma existencia no presupone un *espectador*”, desde las cosas inorgánicas a las cosas orgánicas, todas requieren ser percibidas para aparecer. De este modo, los seres vivos no solo *están en el mundo* sino que *son del mundo* y la apariencia del mundo convierte a la pluralidad en ley de la tierra.

El análisis de la pluralidad es elaborado por Arendt en *LCH* (2019) y profundizado en *LVE* (2010). La pluralidad como ley de este mundo no se esgrime como fundamento último sino como una condición de la apariencia. Las apariencias no son causadas sino que crecen en el contexto de la pluralidad y solo por un nosotros dentro de esa pluralidad cada una puede ser reconocida como tal. La pluralidad se expresa como alteridad, diferencia absoluta y activo distinguirse. Todo lo que posee la cualidad de *alteritas*, ninguna cosa es idéntica a otra cosa pues al menos son nu-

5 El fin de la metafísica es el fin “de la distinción básica entre lo sensible y lo suprasensible” pues “una vez descartado el mundo suprasensible [la muerte de Dios y el mundo verdadero], su opuesto, el mundo de las apariencias tal y como se ha venido entendiendo desde hace siglos, queda también anulado” (Arendt. 2010, p. 37). El fin de la metafísica es el fin de un modo de dar sentido y “responder” las viejas cuestiones filosóficas.

6 Valga recordar que la tesis de que en este mundo no hay oculto ningún Ser va de la mano con el *escándalo de la razón*, el hecho de que la razón puede pensar acerca de cosas que no son, puede preguntarse por cosas que no tienen respuesta (Arendt [1946] 2005; [1954] 2005).

mérica o espacio-temporalmente diferenciables. Pero, el “estar ahí” de las cosas inorgánicas no es el mismo “estar ahí” de los seres vivos:

Por oposición al «estar ahí» inorgánico de la materia inerte, los seres vivos no son meras apariencias. Estar vivo significa estar movido por una necesidad de mostrarse que en cada uno se corresponde con su capacidad para aparecer. Los seres vivos hacen su aparición como actores en un escenario preparado para ellos. El escenario es el mismo para todos los que están vivos, pero *parece* distinto para cada especie, diferente incluso para cada individuo. (Arendt, 2010, p. 45)

El carácter de apariencia de las cosas inorgánicas (naturales o artificiales, cambiantes o inmutables) depende de las criaturas vivas, del mismo modo que la apariencia de cada ser vivo depende de una pluralidad de seres vivos que lo perciban. Para decirlo en términos merleauPontianos, el cuerpo vivido de cada percipiente es lo que más allá de las diferencias específicas, los seres vivos tienen en común y que los diferencia de las cosas inorgánicas. Inversamente, al interior de los seres vivos, estos no solo se diferencian por su pertenencia a una especie sino que dentro de cada especie hay variaciones y distinciones, de acuerdo con la capacidad del organismo para aparecer en el mundo tal como a ese organismo se le presenta (“si siente busca ser sentido, si escucha busca ser escuchado”).

La tesis de que es la pluralidad de criaturas sintientes la garantía de la apariencia es continua a la tesis de que gracias a mi cuerpo, como vehículo de ser-del-mundo, aparezco ante el mundo y un mundo aparece ante mí. Pero, por otro lado, dista bastante de la tesis de la carne (carne del cuerpo y carne del mundo) como fundamento de la apariencia. El rechazo de Arendt a denominar el *entre* que hay entre el mundo y mi cuerpo como *carne* es, por un lado, que este “entre” se vuelve “uno”. Muestra de ello es que los otros tienen que ser explicados a partir de mi relación con esos otros -“la vivencia del otro no es una nada, yo creo en el otro”- que, a su vez, son mediadas por las cosas que es lo común que compartimos entre yo y yo. Para Merleau-Ponty la cuestión de los otros amplía la paradoja que existe entre mi cuerpo y el mundo, mientras que para Arendt la relación que yo pueda tener con el mundo es gracias a los otros y, aún más, es por los otros que puede surgir quién soy yo. Por otro lado, la noción de *carne* parece incompatible con la experiencia del pensamiento de “retirada de este mundo tal y como aparece”. Al comienzo de este ensayo mencioné que Arendt describe la filosofía de Merleau-Ponty como el único intento

serio por dar cuenta de “la estructura orgánica de la existencia humana”. Es probable que Arendt haya tenido una precaución política en torno a la “carne” como categoría que busca reunir los planos de lo orgánico, lo biológico, con la existencia, la historia. Hablar de condiciones de existencia humana es en vistas a realizar un pensamiento político que no reduzca la existencia a la vida, o sea a cumplir con el proceso de la vida, ampliando los fines y los sentidos de la existencia humana. En el contexto de *LVE* rechazar la reducción de la existencia humana al movimiento de mi cuerpo con el mundo apunta a conceder al pensamiento la búsqueda de su actividad específica.

La distancia entre Arendt y Merleau-Ponty, que se concentra en torno a la pluralidad de los cuerpos vividos, a mi parecer puede remontarse al problema del mundo y a una disquisición ínfima que pasa por diferenciar lo vivo y lo no vivo. Aunque Merleau-Ponty nunca dice que los objetos cósmicos del mundo sean cuerpos vividos, la noción de carne del mundo viene a profundizar frases como:

[puedo] ver un objeto en cuanto que los objetos forman un sistema o un mundo y que cada uno de ellos dispone de los demás, que están a su alrededor, como espectadores de sus aspectos ocultos y garantía de su permanencia [...] cada uno es todo lo que los demás ‘ven’ de él. (1994, p. 88)

Mientras Arendt extiende la metáfora de los espectadores del mundo a todos los seres vivos, Merleau-Ponty la lleva hasta los objetos. Si bien con ello Merleau-Ponty busca romper definitivamente con la distinción sujeto-objeto y si bien por contraste Arendt parece mantenerse en el sistema tradicional, la falta de reconocimiento de las diferencias específicas y productivas entre lo orgánico y lo inorgánico pone en riesgo la novedad que comporta todo lo vivo, como por ejemplo, la percepción y la imaginación, o la normatividad. Desde el punto de vista de la pluralidad, las criaturas sensitivas además de seguir el principio de alteridad, siguen el principio de diferencia absoluta en base al cual cada individuo vivo es “singular, único, incambiable” (Leibovici y Tassin, 2016, p. 145). A cada criatura sensitiva el mundo se le aparece de un modo totalmente singular, de acuerdo al modo particular en el que este reconoce y percibe. Y aunque es claro que quien realiza una descripción profunda del cuerpo vivido es Merleau-Ponty, en la noción de carne, la actividad y la libertad del cuerpo moviéndose y percibiendo se desdibuja. La distancia que Arendt establece

con Merleau-Ponty y que puede ser comprendida, en parte, por las tensiones que la obra del autor refleja, la volvemos a encontrar de modo claro al tratar el pensamiento. En contra de una lectura de Arendt que reconoce una primacía del pensamiento sobre el cuerpo, conversando un dualismo y una jerarquización del pensamiento (López Saenz, 2018), proponemos abonar una lectura de Arendt en donde la pensadora busca conservar la experiencia de distracción propia de cuando pensamos y no reducir a un único principio explicativo, fundamental y ordenador del mundo y de las actividades humanas.

La tripartición cuerpo-alma-espíritu

Comenzaré este apartado citando en extenso un fragmento de *LVE* que resulta significativo tanto para comprender la obra en general como la importancia particular de Merleau-Ponty:

El primado de la apariencia para todas las criaturas vivientes a las que se les aparece el mundo como un «me-parece» resulta decisivo para el tema que nos ocupa: aquellas actividades mentales gracias a las cuales nos diferenciamos del resto de las otras especies animales. Aunque existen enormes diferencias entre dichas actividades, todas tienen en común una *retirada* del mundo, tal como este aparece, y un retorno al yo. Esto no supondría problema alguno si fuésemos simples espectadores, criaturas divinas [...] Sin embargo, *somos del mundo y no sólo estamos en él*; también somos apariencias por el hecho de llegar y partir, aparecer y desaparecer, y aunque venimos de ninguna parte, llegamos bien equipados para tratar con cualquier cosa que se aparezca y para participar en el juego del mundo. Tales propiedades no se desaparecen cuando llevamos a cabo actividades mentales [...]. La teoría de los dos mundos se encuentra dentro de las falacias metafísicas, si bien jamás podría haber sobrevivido durante tantos siglos si no guardase cierta correspondencia plausible con algunas experiencias básicas. Como señaló Merleau-Ponty «Solo puedo huir del ser dentro del ser», y dado que Ser y Apariencia coinciden para los hombres, esto supone que solo se puede huir de la apariencia dentro de la apariencia. Algo que no resuelve el problema de saber si el pensamiento es capaz de soportar la apariencia: la cuestión es dilucidar si el pensamiento y las otras actividades mentales, igualmente invisibles y silenciosas, pueden aparecer o si, después de todo, nunca pueden encontrar un lugar apropiado en el mundo. (Arendt, 2010, p. 47; itálicas de la autora)



Todas las criaturas sintientes, que de seguro abarca a todos los animales pero no es exclusivo, tienen su parecer del mundo, en el cual confluyen las capacidades perceptuales del individuo (que se relaciona con la especie) y el carácter de ser singular y único. Manteniéndonos en la cita, lo que nos diferencia de los otros animales son las actividades mentales, las cuales Arendt, por un lado, liga al lenguaje, y, por otro lado, desliga de la organicidad del cuerpo. A medida que avancemos en el apartado, estos movimientos teóricos irán adoptando sentidos específicos que aclararán, hasta cierto punto, la dicotomía que parece abrirse. Lo que es claro en la cita es que al afirmar “y aunque venimos de ninguna parte, llegamos bien equipados para tratar con cualquier cosa que se aparezca y para participar en el juego del mundo” y que “Tales propiedades no se desaparecen cuando llevamos a cabo actividades mentales”, queda depuesto cualquier intento de tesis en torno a lo humano de carácter excepcionalista y reduccionista. Este es el párrafo que precede a la descripción de la teoría de los dos mundos y en la cita puede verse que Arendt refuerza su posición de no rechazar a la tradición sino de buscar la experiencia que dio origen a la filosofía tradicional. Pero lo realmente importante para el análisis es que acto seguido Arendt se refiere a Merleau-Ponty y la coincidencia “ser-apariencia”, donde se puede leer que la experiencia compartida por los filósofos al pensar, la sensación de “no estar en el mundo”, ha de pensarse como una huida de la apariencia dentro de la apariencia. Arendt retoma páginas más adelante la experiencia de la des-ilusión en la que justamente aprendemos a conocer la fragilidad y la certeza de la apariencia:

Pues, cuando una ilusión se disipa, cuando una apariencia estalla de pronto, es siempre en beneficio de una nueva apariencia que retoma a su cargo la función ontológica de la primera [...] La des-ilusión es la pérdida de una evidencia solo porque es la adquisición de otra evidencia [...] no hay *Schein* sin *Erscheinung*, que todo *Schein* es la contrapartida de una *Erscheinung*. (Merleau-Ponty, 2010, p. 47)

El pensamiento, en contra del sentido común que instaura y mantiene las apariencias, es la actividad mediante la cual podemos poner en duda todas las apariencias y buscar nuevas. Arendt reconoce en la filosofía merleau-pontiana un espacio no-platónico en el que comprender lo que hacemos cuando pensamos, nosotros que somos, al igual que todas las criaturas sintientes, habitantes del mundo. En este sentido el problema del

pensamiento se relaciona con el problema de la diferencia específica entre nosotros humanos y el resto de las criaturas sintientes, lo cual, por otra parte, no tiene que llevarnos a concluir que el pensamiento es “la única actividad humana”. La cuestión es que el hecho de que seamos habitantes del mundo que podemos pensar no resuelve el problema de si el pensamiento y las actividades mentales en general “pueden soportar la apariencia”. La respuesta de Arendt en este sentido será ambigua en tanto no responde a la pregunta directamente, no es que el pensamiento no pueda aparecer sino que su aparición implica transformación y no es producto de su propia actividad. Arendt reinterpreta el problema tradicional de la filosofía diciendo que “para el filósofo, hablando con franqueza de la experiencia del yo pensante, el hombre, además de palabra, es *pensamiento hecho carne*, la siempre misteriosa y nunca satisfactoriamente aclarada encarnación de la capacidad pensante” (Arendt, 2010, p. 71).

En la Introducción de *LVE* (2010), Arendt al analizar la situación del “fin de la filosofía” expresa que lo único que actualmente ha llegado a su fin son las respuestas que los filósofos occidentales han dado tradicionalmente a las preguntas filosóficas. En esas respuestas carentes de sentido (actual), Arendt busca recuperar las experiencias con las que los filósofos dieron origen a las mismas. Reconoce en el hecho de la *permanencia* de esa idea a lo largo de la historia de la filosofía, algo que buscar, una experiencia que es necesario rescatar. Más aún, en “la teoría de los dos mundos” encuentra la experiencia compartida por aquel que piensa: “La condición de apariencia del mundo siempre ha sido lo que ha sugerido al filósofo, es decir, a la mente humana, la idea de que *puede* existir algo que no sea apariencia” (Arendt, 2010, p. 47, cursivas propias). Separándose de la herencia platónica donde el pensamiento es comprendido en base a la contemplación absoluta y quietud, y en un horizonte merleau-pontiano, Arendt conserva la experiencia de retirarse o distraerse del mundo para poder conversar consigo mismo.

El análisis arendtiano de las actividades mentales no sólo se realiza sobre la postulación de este mundo de apariencia sino también en la postulación de una tripartición cuerpo-alma-espíritu a la que llega diferenciando alma y espíritu. En el contexto de *LVE*, la novedad humana como aquella que nos diferencia de las demás criaturas sintientes, es el espíritu porque es en él donde Arendt resguarda la libertad de la pluralidad humana. Aunque este énfasis de Arendt produjo posteriormente una lectura de

la obra arendtiana en dos tiempos, uno en el que privilegia la acción y otro en el que privilegia el pensamiento y el juicio, ahora quisiera dejar de lado esta cuestión. La razón es que me interesa ampliar en una noción central y omitida que es la del alma como la otra cara del cuerpo que se relaciona con las actividades del espíritu. En el horizonte de la pluralidad humana, Arendt acepta que “[e]s una cuestión, y no la soslayaremos, el saber cómo el sintiente puede ser también pensamiento” (Merleau-Ponty, 2010, p.124). Es decir, una vez que se ha reconocido la actividad del cuerpo vivo, qué relación tiene con la actividad del espíritu⁷. En este punto, el error que Arendt atribuye a la filosofía de la carne es confundir espíritu y alma:

Cada emoción es una experiencia somática [...]. El lenguaje del alma en su etapa expresiva, previa a su transformación y transfiguración mediante el pensamiento no es metafórico; no se aleja de los sentidos y no emplea analogías cuando habla en término de sensaciones físicas. Incluso Merleau-Ponty, por lo que sé el único filósofo que no sólo intentó explicar la estructura orgánica de la existencia humana, sino que también trató de embarcarse con toda seriedad en la elaboración de una ‘filosofía de la carne’, fue engañado por la vieja identificación entre espíritu y alma cuando definió al primero como ‘el *otro lado* del cuerpo’, ya que ‘hay un cuerpo del espíritu y un espíritu del cuerpo y un quiasmo entre ambos’. La falta de tales quiasmos o formas de interconexión es precisamente el problema crucial de los fenómenos mentales, y el mismo Merleau-Ponty, en un contexto diferente, reconoció esta carencia con gran claridad. El pensamiento, afirma, es ‘fundamental porque es acarreado por nada. Pero no fundamental como si, con él, se tocara un fondo en el que fuera preciso establecerse y permanecer. Es, por principio, sin fondo, y, si se quiere, abismo’. Pero lo que resulta válido para el espíritu no lo es para el alma, y a la inversa. El alma, quizá más sombría de lo que jamás pueda serlo el espíritu, sí tiene un fondo; de hecho, ‘se desborda’ en el cuerpo; ‘se le superpone’, está escondida en él -y al mismo tiempo lo necesita, concluye en él, está *anclada* en él. (Arendt. 2010, p. 57; *itálicas de la autora*)

Arendt se posa en la descripción que hace Merleau-Ponty del pensamiento para remarcar el abismo sin fondo o sin límites al que podemos acceder cuando pensamos, para marcar la distancia con el alma que, aunque recorra el cuerpo o lo desborde o se le superponga o lo atraviese, está anclada en el fondo oscuro del cuerpo. Mediante esa diferenciación

⁷ El problema, hasta cierto punto, podría plantearse en términos de qué relación hay entre las actividades relacionadas con la vida (labor) y las actividades del pensamiento, la voluntad y el juicio.

Arendt sin negar la fenomenología del cuerpo merleauPontiana produce desplazamientos descriptivos, rechazando la reversibilidad cuerpo-espíritu y estableciendo una reversibilidad cuerpo-alma.

El modo arendtiano de solucionar el problema de la distancia cuerpo-espíritu es dejando de explicarla en términos de oposición y reconociendo los alcances y los límites de esa distancia a partir de considerar el lugar de las emociones.

En el apartado en torno a la diferencia entre espíritu y alma, más aún cuando Arendt establece la reversibilidad cuerpo-alma, el cuerpo es afirmado como orgánico en el sentido visceral. Es del cuerpo biológico del cual el espíritu se encuentra como con un extraño y viceversa. El énfasis puesto en el hecho de que el cuerpo orgánico tiene necesidades que inevitablemente tenemos que atender y que no podemos borrar, en Arendt puede ser leído, antes que como un modo de desatender el cuerpo, como una defensa del espacio privado y de la propiedad privada que todo cuerpo precisa, frente a la concepción del cuerpo masa (Des Portes, 2022). El espíritu, por su parte, remite al pensamiento, la voluntad y el juicio. En estas actividades en las que nos ausentamos del mundo, también desatendemos nuestro cuerpo, lo cual ha llevado a los filósofos, incluso, a imaginarse sin cuerpo. En la cita con la que comenzó este apartado resulta claro que en torno a las actividades mentales el problema radica en que “no somos meros espectadores” (habitantes del universo) sino que también “somos del mundo y no solo estamos en él”. La tensión máxima del espíritu se produce no con la *vita activa* sino con el hecho de ser del mundo, porque justamente mi cuerpo no desaparece cuando pienso.

En vistas a desarticular el “antiguo presupuesto tácito de identidad entre alma y espíritu”, el cual se sustentaba en su común invisibilidad por diferencia con la visibilidad del cuerpo, Arendt, por un lado, va a diferenciar el alma, integrada por las sensaciones, las pasiones y las emociones, del espíritu, compuesto por el pensamiento, la voluntad y el juicio. Por otro lado, va a diferenciar el modo en que el alma y el espíritu son invisibles. Al comienzo de la última cita es claro que sin mediación del pensamiento, la expresividad del alma “no es metafóric[a]; no se aleja de los sentidos y no emplea analogías cuando habla en término de sensaciones físicas”, en otras palabras, el alma es cada gesto o movimiento expresivo directo hacia el mundo. La invisibilidad del alma se expresa en que las sensaciones, las pasiones y las emociones, sin mediación de la reflexión, desaparecen tan

pronto como satisfacen su función. Pero esta invisibilidad (“retirada del mundo”) va de la mano con su ausencia de actividad, no con la posibilidad de su presencia como lo requiere el pensamiento. El alma es la otra cara del cuerpo, las pasiones, las emociones y los sentimientos se expresan de modo directo por el movimiento corporal o los gestos. Arendt (2010) incluso acepta que sea muy probablemente el modo de comunicación (no lingüístico) compartido entre humanos y primates superiores. El alma puede comprenderse como lo interno del cuerpo *expresándose*. Por ello, no considero inadecuado leer la noción arendtiana del alma como otro modo de describir el cuerpo vivido. La manifestación corporal de las emociones es el modo básico y primario en que los seres sintientes se comunican y se exhiben: “la autoexhibición no tiene más elección que mostrar las propiedades que posee el ser vivo” (Arendt, 2010, p. 60). De niños, y en general, aparecemos ante los otros y los otros aparecen ante mí, primero, de modo emocional, afectivo o práctico y no como seres pensantes. Todo ello resulta coherente con la descripción de Merleau-Ponty expuesta anteriormente del cuerpo como vehículo del ser-del-mundo que se confunde con sus proyectos y se encuentra inmerso en la vida misma.

El mundo solo nos deja mezclarnos con él mediante nuestros sentidos, y como el pensamiento no es un sentido perceptual, el pensamiento no puede acceder directamente al mundo de apariencia. El espíritu, a diferencia del alma, no puede darse sin lenguaje metafórico. Sin presumir que el lenguaje constituye el pensamiento o que el pensamiento constituye el lenguaje, la actividad del pensamiento no puede prescindir del lenguaje metafórico, como tampoco de los elementos desensorializados de la imaginación. Frente al rechazo antes mencionado de Merleau-Ponty a la imaginación tras no poder reducirla a la percepción, Arendt encuentra en esta facultad un puente entre el mundo y mi pensamiento. La imaginación establece la distancia con el mundo que necesita el pensamiento, y las actividades del espíritu en general. Arendt recuperando a Aristoteles dirá que las actividades del espíritu sólo están relacionadas con el cuerpo en tanto que requieren de la imaginación (*phantasia*) (2010, pp. 57-58). La primera mediación entre el pensamiento y el mundo, es la imaginación. La segunda mediación es el lenguaje, el cual siempre implica un desliz en tanto y en cuanto las palabras provienen del mundo. Esta mediación incluso afecta a la expresión metafórica de las emociones, que si bien le permiten adquirir permanencia, complican su intención:

De un exámen más atento se desprende que lo que resulta cierto para la mente, es decir, que el lenguaje metafórico es el único medio del que dispone para realizar una «aparición externa apreciable» [...] no lo es del todo válida para la vida del alma. [...] la vida del alma en toda su intensidad se expresa mucho mejor mediante una mirada, un sonido o un gesto que con el discurso. (Arendt, 2010, p. 55)

Arendt incluso llegaría a decir que el pensamiento puede ser comunicado, pero que en su misma realización no lo requiere porque no necesita aparecer en el mundo y ante otros. Es en tanto que somos humanos y somos-del-mundo, que requerimos comunicar lo que en *solitud* se ha realizado. Para Arendt el hecho de que ni siquiera en el pensamiento estamos solos, el desdoblamiento de nosotros mismos en la actividad del pensamiento, “es una prueba de la pluralidad humana”, de que no hay el hombre sino los humanos.

El ejercicio del pensamiento aunque no requiere de aparecer, e incluso su aparición implica su transformación, es la garantía de mi singularidad y de nuestra humanidad. Si por nuestros cuerpos expresivos nos auto-exhibimos, los humanos por el pensamiento podemos reflexionar en torno a lo que expresamos y mostramos a los otros. En este sentido, “cada manifestación de enojo, al ser distinta del enfado que se siente, contiene ya una reflexión sobre él, y ésta reflexión otorga a la emoción la forma tan individualizada propia de los fenómenos de la superficie externa” (Arendt, 2010, p. 56). Arendt va a sostener que el pensamiento nos da la posibilidad de tener un lugar activo y consciente de la imagen que deseamos mostrar en el mundo y ante los demás, no porque cause nuestra apariencia sino porque nos mantiene coherentes con nosotros mismos. El alma anclada en el cuerpo y con un fondo, a diferencia de la mente, “puede ser mucho más sombría” y es de la mano del pensamiento que podemos entablar una conversación con uno mismo acerca del lugar de esas emociones para sí. La relación del pensamiento con las emociones está atravesado por la apariencia que mostramos y la posibilidad de elegir medianamente como queremos aparecer. El ejemplo que Arendt da es el de aquellos que deciden ser valientes: quién es valiente, no es que no tenga miedo sino que teniéndolo decide ocultarlo del mundo. Arendt admite que:

[D]iversos factores intervienen en estas decisiones; muchos de ellos están establecidos por la cultura en la que se nace, se basan en el deseo de agra-



dar a los demás. Pero también hay elecciones independientes del entorno; las llevamos a cabo porque deseamos agradarnos a nosotros mismos o porque queremos dar el ejemplo, esto es, persuadir a los otros para que les satisfaga aquello que nos satisface a nosotros. (2010, p. 60)

A través de esta relación del pensamiento con cierta decisión de cómo queremos aparecer ante los otros, puede leerse que el rechazo a la reversibilidad cuerpo-espíritu y la diferenciación que realiza Arendt entre el alma y el espíritu, han de comprenderse como una defensa a la novedad humana y la libertad de la pluralidad humana, lo cual, por otra parte, nos vuelve responsables éticamente y comprometidos políticamente.

Para unas segundas lecturas

El presente ensayo tuvo la intención de profundizar en la descripción de este mundo de apariencia realizada de modo explícito en LVE, a través de elaborar el diálogo que Arendt estableció con Merleau-Ponty. Por lo incipiente de estas indagaciones, sería precipitado arribar a conclusiones. Si ha sido posible establecer algunos mojones, estos tienen que ver con ciertas problemáticas compartidas -el presente, la tradición filosófica, la dificultad para pensar en otros términos, el problema del mundo- y ciertos conceptos comunes -la apariencia, el ser del mundo y el pensamiento del mundo-. La hipótesis de la asimilación de Merleau-Ponty de la fe perceptiva al problema del lazo originario entre yo/mi cuerpo y el mundo (que incluye a los otros), permite comprender las distancias que Arendt toma con la obra del fenomenólogo francés. Al partir de la pluralidad en general y de la pluralidad humana en particular, no solo los otros no son un problema (o que amplían el problema que ya existe entre “yo que percibo y lo que percibo”) sino que además son la garantía de la apariencia, de modo que, no es «mi cuerpo» garantía de la apariencia sino que son los cuerpos sintientes la garantía de que este mundo aparezca. Si Arendt parece reapropiarse de los sentidos pensados por Merleau-Ponty en torno al problema del mundo, también parece reconocer el otro problema al que Merleau-Ponty está buscando dar un sentido por fuera de las categorías sujeto-objeto y que tiene que ver con este sintiente que somos y que piensa. En discusión con la filosofía de la carne, Arendt parece descubrir la identificación entre alma y espíritu, lo que, a su vez, pareciera abrir una

nueva propuesta antropológica: cada uno de los integrantes de la pluralidad humana se compone de cuerpo-alma-espíritu.

Por último, cabe decir que si este ensayo fue elaborado prestando atención a las menciones explícitas realizadas por Arendt a VI de Merleau-Ponty, otro camino de exploración se abre al tratar los aspectos no dichos por Arendt respecto de tal obra. En particular me parece interesante el silencio de Arendt en los puntos en los que Merleau-Ponty retoma de la filosofía sartreana, lo cual no es menor porque por momentos la carne es descrita como la nada del ser que no es nada sino algo/negación de ser que posibilita que las cosas sean, la nada como lo invisible de lo visible.

Referencias

- Arendt, Hannah ([1946] 2005). ¿Qué es la filosofía de la existencia? En Caparros M. J. et al (eds.), *Ensayos de Comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt* (pp. 203-232). [Traducción al español por Agustín Serrano de Haro, Alfredo Serrano de Haro y Gaizka Larrañaga Argárate]. Madrid: Caparrós Editores.
- Arendt, Hannah ([1954] 2005). La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo. En Caparros M. J. et al (eds.), *Ensayos de Comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt* (pp. 515-538). [Traducción al español por Agustín Serrano de Haro, Alfredo Serrano de Haro y Gaizka Larrañaga Argárate]. Madrid: Caparrós Editores.
- Arendt, Hannah ([1978] 2010). *La Vida del Espíritu*. [Traducción al español por Carmen Corral y Fina Birulés]. Buenos Aires: Paidós.
- Arendt, Hannah ([1958] 2019). *La Condición Humana*. [Traducción al español por Ramón Gil Novales]. Buenos Aires: Paidós.
- Carello, Lucía Dagmar (2022). Lo que puede un cuerpo: los modos del cuerpo en la teoría política de Hannah Arendt. *Anacronismo e Irrupción, Revista de teoría y filosofía política clásica y moderna*, vol 12 (nº 22), pp. 238-261. <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/anacronismo/article/view/7589>



- Des Portes, Charles (2022). Hannah Arendt's Hidden Phenomenology of the Body. *Hum Stud*, 45, pp. 139-156. <https://link.springer.com/article/10.1007/s10746-021-09614-2#citeas>
- Di Pego, Anabella (2018). El fin del humanismo en *La Condición Humana*, VI Jornadas Internacionales Hannah Arendt. Conflicto, discurso y política: a 60 años de *La Condición Humana*. En Actas, Centro de Investigaciones en Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Buenos Aires, Argentina. https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.13198/ev.13198.pdf
- Hunziker, Paula (2018). *Filosofía, política y platonismo*. Buenos Aires: Prometeo.
- Lefort, Claude ([1964] 2010). Prólogo. En Merleau-Ponty, Maurice. ([1964] 2010). *Lo visible y lo invisible*. [Traducción al español por Estela Consigli y Bernard Capdevielle]. Buenos Aires: Nueva Edición.
- Leibovici, Martine y Tassin, Étienne (2016). Acción. En Beariz P. y Martín L. (eds.), *Vocabulario Arendt*. Buenos Aires: Homo Sapiens ediciones.
- López Sáenz, Carmen (2018). M. Merleau-Ponty y H. Arendt: Pensando en la historia. *Pensamiento*, vol 74 (nº 280), pp. 433-456.
- Merleau-Ponty, Maurice. ([1945] 1994). *La Fenomenología de la percepción*. [Traducción al español por Jem Cabanes]. Madrid: Planeta-Agostini.
- Merleau-Ponty, Maurice. ([1964] 2010). *Lo visible y lo invisible*. [Traducción al español por Estela Consigli y Bernard Capdevielle]. Buenos Aires: Nueva Edición.
- Ramos Gonzáles, José Antonio (2015). *Cuerpo y Carne en la Filosofía de M. Merleau-Ponty* [Tesis de Doctorado no publicada]. Ma-

drid: Universidad Autónoma de Madrid.http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/tesisuned:Filosofia-Jaramos/RAMOS_GONZALEZ_Jose_Antonio_Tesis.pdf





Notas sobre el *Sensus communis* en *La vida del espíritu* de Hannah Arendt

Simonetta Torres*

La cuestión del sentido común¹ en *La vida del espíritu* es un tema complejo tanto por la amplia trayectoria de Arendt en este tema, cuyos inicios pueden rastrearse hacia los años cincuenta, como por las fuentes a las que la autora se va a ir refiriendo para abordarlo durante esa trayectoria, diversas y a veces contrapuestas entre sí. De más está señalar el desafío mismo que supone Arendt misma como lectora heterodoxa, que a cada momento nos invita a revisar nuestros planteos. En lo que sigue presentaré aproximaciones en curso que buscan ir generando poco a poco un acercamiento compatible con el estudio de una autora que continuamente buscó ejercer su juicio a la hora de reflexionar sobre la historia de la filosofía, el pensamiento político y los temas de su tiempo. Central e indispensable para esta tarea fueron los encuentros de lectura colectiva en los que nos ejercitamos en la tarea de conversar, hablar, escucharnos y debatir sobre las temáticas que capturaron nuestro interés.

1 También nombrado por parte de la autora como *sensus communis*, *community sense*, *common sense*, y *bon sens*. En *La vida del espíritu*, el sentido común tiene un importante protagonismo en relación con la actividad del juicio, una de las actividades mentales básicas junto con la voluntad y el pensamiento. Resultaría interesante indagar sobre los matices de significación que introducen cada uno de esos términos y si dichos matices cumplen o no un rol relevante en las reflexiones arendtianas sobre el sentido común. En una carta dirigida a su amiga Mary McCarthy fechada el 16 de septiembre de 1954, Arendt (1995) dice respecto del sentido común como *bon sens* que éste es “una especie de sexto sentido a través del cual todos los datos sensitivos particulares, proporcionados por los cinco sentidos, cuadran en un mundo común, un mundo que podemos compartir con los demás, tener en común con ellos” (p. 23). Esta caracterización se reitera casi en los mismos términos en el artículo de 1960 “La crisis en la cultura: su significado político y social”. No obstante en ese artículo agrega que sentido común “en francés tiene la muy sugestiva denominación de *le bon sens*, ‘buen sentido’”. (Arendt, 1996, p. 233).

* CIFFyH- UNC
simonetta.torres@mi.unc.edu.ar

En la medida en que la distinción kantiana entre razón -*Vernunft*- y entendimiento o intelecto -*Verstand*²- y la distinción también kantiana entre pensamiento y conocimiento son claves para la lectura de la primera parte de *La vida del espíritu*, propongo rastrear algunas de las características o matices que adquiere la noción de sentido común en relación con ellas. Para llevarlo a cabo tomaré como hilo conductor algunos momentos clave de esa primera parte en los momentos en que Arendt se refiere explícitamente al sentido común.

Antes de ingresar de lleno en el rastreo propuesto, me gustaría retomar algunas de las palabras con las que Arendt inicia sus reflexiones en *La vida del espíritu*, dado que condensan los principales disparadores que lo motivan:

Todo comenzó mientras asistía al proceso de Eichmann en Jerusalén. [...] Lo que me impresionó del acusado era su manifiesta superficialidad, que no permitía remontar el mal incuestionable que regía sus actos hasta los niveles más profundos de sus raíces o motivos. Los actos fueron monstruosos, pero el agente —al menos el responsable que estaba siendo juzgado en aquel momento— era totalmente corriente, común, ni demoníaco ni monstruoso [...] fue algo enteramente negativo; no era estupidez, sino *incapacidad para pensar*. En el contexto del tribunal israelí y del proceso carcelario supo desenvolverse tan bien como lo había hecho durante el régimen nazi pero, ante situaciones carentes de este tipo de rutina, estaba indefenso y su lenguaje estereotipado producía en la tribuna, como evidentemente también debió hacerlo en su vida oficial, una suerte de comedia macabra. (Arendt, 2002, p. 29)

La vida del espíritu surge luego de la asistencia de Arendt al juicio a Eichmann y vuelve a plantear algunas de las grandes preguntas de la filosofía, aunque de manera distinta, esta vez luego de la ruptura de la tradición operada por el totalitarismo. En el fragmento elegido, la incapacidad

2 Arendt traduce el término *Verstand* de Kant como *intellect* [intelecto], pese a que en general usualmente era traducido como *understanding* [entendimiento]. Al respecto la autora expresa:

Resulta clave para nuestra empresa la distinción kantiana entre *Vernunft* y *Verstand*, 'razón' e 'intelecto' (no 'entendimiento', que considero una traducción errónea; Kant empleó el alemán *Verstand* para traducir el *intellectus* latino, y si bien *Verstand* es el sustantivo de *verstehen*, por tanto 'entendimiento' en las traducciones habituales, carece de las connotaciones propias del *Das Verstehen* alemán). (Arendt, 2002, p. 40)

para pensar de Eichmann es remitida por Arendt al uso estereotipado del lenguaje, consistente en clichés y frases convencionales que hacen de la maldad de Eichmann algo ciertamente *banal* esto es: superficial, sin raíces profundas. Eichmann *no piensa* y por ello su mal es banal. Ahora bien, de cara a la descripción de Eichmann como *corriente y común*: ¿Propone Arendt recuperar el pensamiento *contra* el sentido común? Considero que la respuesta a esta pregunta es no y que pensamiento y sentido común son analizados por Arendt en su íntimo vínculo en esta obra, algo que también reaparece en *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*³ donde Arendt estudia al sentido común en su vínculo con las máximas kantianas sobre el juicio que “atestiguan «el giro del pensamiento» (*Denkungsart*) en las cuestiones mundanas gobernadas por el sentido comunitario” (2003, p.131). De acuerdo con esa lectura, considero que realizar un discernimiento de los distintos sentidos de sentido común con los que Arendt trabaja, guiada por una profunda vocación republicana, tal vez pueda contribuir a aclarar los alcances o sentidos de la *incapacidad para pensar* que Arendt denuncia en Eichmann, pues esa falencia se encuentra vinculada a otra: una incapacidad respecto de lo común, el lenguaje y lxs otrxs con los que compartimos este mundo.

Una primera manera de acercarse a algunas de las consideraciones que Arendt elabora en torno al sentido común en *La vida del espíritu* consiste en tener presente la diferencia entre sentido común y los clichés o fraseología de Eichmann, separar la noción de sentido común de la noción de prejuicio, considerar nuestros propios prejuicios respecto de lo que significa sentido común. La temprana distinción arendtiana entre lógica

3 Las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* fueron impartidas por Arendt en 1970 en la New School for Social Research y se editaron en 1982 por Ronald Beiner. Las traigo a colación aquí ya que suelen ser consideradas material de lectura complementario en los estudios sobre el juicio en la tercera y última parte inconclusa de *La vida del espíritu*. En los archivos de la Biblioteca del Congreso es posible encontrar material de apoyo que Arendt utilizó para el dictado de estas conferencias que también contienen valiosas reflexiones respecto del *sensus communis* kantiano.

totalitaria y sentido común⁴ que aparece en *Los Orígenes del Totalitarismo* habla ya de una primera distinción para tener en cuenta. Esta distinción reaparece en las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* cuando Arendt (2003) citando a Kant plantea que el opuesto del sentido común es el *sensus privatus* que también recibe el nombre de *Eigensinn* lógico y que funciona por fuera de la comunicación con otros (p.120) porque implica una serie de deducciones a partir de premisas que prescinde de esa comunicación. Respecto de esta primera distinción, Arendt refiere a un proceso de transformación del sentido común en una “lógica y consecuencia absoluta” en la que una forma de deducción coactiva elimina lo público y toma su lugar, fenómeno éste vinculado a otro: el desamparo en la sociedad de masas. Este intento de sustituir al sentido común por una lógica absoluta y coercitiva o de darle el nombre de sentido común a lo que es en sentido estricto deducción a partir de premisas, es uno de los problemas que Arendt detecta y desarrolla en distintos momentos de su reflexión y que marcan el profundo interés de la autora en realizar algunas distinciones.

Insistentemente mencionado a lo largo de *La vida del espíritu*, el sentido común constituye uno de los *leitmotiv* que transversaliza algunas de las reflexiones arendtianas en torno al pensamiento y constituye uno de los núcleos del juicio como su factor de legitimación o validez general. Si la incapacidad de Eichmann para pensar supone otra previa vinculada a la incapacidad de pensar en lugar de cualquier otro, relacionada con el sentido común y la imaginación, entonces una indagación en torno a estos dos aspectos será central para la comprensión de lo que Arendt quiere decir cuando dice que Eichmann *no piensa*. En este sentido, la idea de que la incapacidad para pensar de Eichmann supone otra previa vinculada a lo

4 Esta distinción es particularmente importante en relación con la descripción que Arendt hace respecto de la ruptura del sentido de realidad operada por el totalitarismo, el cual es sustituido por un “supersentido” ideológico que establece un mundo que funciona carente de sentido (Arendt, 2015, p. 629). En “Comprensión y política” de 1953, Arendt señala lo siguiente:

La distinción política principal entre el sentido común y la lógica es que el sentido común presupone un mundo común en que todos entramos, en que podemos vivir juntos porque contamos con un sentido que controla y ajusta todo dato sensible rigurosamente particular mío a los datos de todos los demás; en cambio, la lógica y toda auto evidencia de la que procede el razonamiento lógico puede pretender una fiabilidad independiente por completo del mundo y de la existencia de otras personas. (Arendt, 2005, p. 385)

común puede ser vista como una de las tantas novedades de esta obra póstuma y un antecedente central que debe ser evaluado al hablar de un republicanismo arendtiano. La referencia a Kant en lo tocante al sentido común comprendido como *pensamiento ampliado* es crucial y una de las más conocidas o comentadas. El descubrimiento kantiano del sentido común en el seno de los juicios de gusto como su fundamento básico tiene enormes repercusiones en la autora, e insistentemente volverá a ese aspecto. No obstante, Arendt apelará, con acuerdos y desacuerdos, también a otras fuentes modernas que, durante el siglo XVIII, discutieron sobre el sentido común: Ludovico Muratori⁵, Alexander Von Humboldt, Christoph Gottsched, Thomas Paine, Jean Pierre de Crousaz, así como también a fuentes previas: Cicerón, Baltasar Gracián y Tomás de Aquino⁶. En el trayecto intelectual de la propia Arendt sus primeras alusiones a la relevancia del

5 En el marco de un seminario sobre Kant brindado en Chicago en 1964, Arendt compara a Ludovico Muratori con Kant no sólo en la medida en que juzgar y gustar son, en el autor italiano, sinónimos, sino también en el hecho de que juzgar implica una reflexión sobre los demás, tal como en el sentido común kantiano (Arendt, 1964, p.17; número de archivo 032265).

6 Para argumentar sobre este tema, Tomás de Aquino se apoyó en la noción de *koiné aisthesis* de Aristóteles que aparece en *De anima*. La *koiné aisthesis* aristotélica, a grandes rasgos, presenta una versión embrionaria de lo que Tomás de Aquino elaborará en torno al sentido común. Resulta llamativa la referencia de Arendt a la conceptualización de Tomás de Aquino sobre el sentido común en el apartado 7 de la primera parte de *La vida del espíritu*, dado que quien predominantemente aparece en relación con este tema es Kant. Es objeto de debate determinar hasta dónde la autora sigue a este último precisamente por estas referencias implícitas a Aristóteles. Ver, por ejemplo, los siguientes artículos: Marshall, D. (2010), The Origin and Character of Hannah Arendt's Theory of Judgment. *Political Theory*, Vol. 38, No. 3, pp. 367-393; Norris, A. (1996). Arendt, Kant, and the Politics of Common Sense". *Polity*, Vol. 29, No. 2, pp. 165-191; Degryse, A. (2011). "Sensus communis as a foundation for men as political beings: Arendt's reading of Kant's Critique of Judgment". *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 37, No.3, pp. 345-358.

sentido común se efectúan hacia 1953⁷ continúan en *La condición huma-*

7 Este es el año en el que Arendt no sólo elabora una novedosa articulación entre comprensión, sentido común e imaginación sino que es también el año en que la pensadora detecta una tendencia perniciosa en la filosofía alemana de su tiempo que durante 1954 Arendt vincula con el fenómeno de las masas y la uniformización. Según se puede leer en el *Diario filosófico* en una entrada de abril de 1953, el desprecio del sentido común en la filosofía alemana equivale a la negación de “nuestro auténtico sentido político” (2006, XIV, abril de 1953, [22], p. 325). Un año después Arendt dirá:

“El derrumbamiento del mundo común arroja a los hombres abarcados por el a la situación de una teoría del conocimiento extremadamente subjetivista [...] Ahora cada uno tiene solo su imagen de la percepción y no puede estar seguro en absoluto de que a la mesa vista le corresponda una mesa real, pues esta realidad se establece precisamente de manera fiable en la comunidad. Con ello desaparece la mesa como el entre que une y separa, y queda una masa de individuos sin enlace. Para unir esta masa, de tal manera que de nuevo haya «mesas» en el mundo, mesas a las que podamos referirnos de forma fiable, solo queda uniformar las percepciones de los sentidos y suponer que todos, desde la perspectiva que sea, reproducen siempre el mismo objeto de la percepción, con la fiabilidad de un experimento repetible hasta el infinito. En este sentido, es muy significativo el término ‘masa’, que está tomado de la física. La uniformación unifica precisamente lo que siempre es desigual y único, a saber, las percepciones sensibles, pues se ha perdido el sentido común, que enseñaba a reconocer en todas las diferencias el mismo objeto, que es común a todos. [...] En un mundo que ya no es común, los hombres han de igualarse entre sí hasta no poderse distinguir, para poderse asegurar de la realidad”. (2006, XX, octubre de 1954, [40], p. 486)

na⁸ y prosiguen hasta 1964 en el contexto de un conjunto de seminarios universitarios en Chicago dedicados al pensamiento de Kant. En consecuencia, hacia los 70, década en que se inscribe *La vida del espíritu*, Arendt ha elaborado ya todo un trasfondo previo de caracterizaciones en torno al sentido común que se reconfigurarán y complejizarán especialmente en los apartados siete “La realidad y el yo pensante: la duda cartesiana y el *sensus communis*” ocho “Ciencia y sentido común: La distinción kantiana entre intelecto y razón; verdad y significado”, nueve “Invisibilidad y retirada” y diez “La guerra intestina entre el pensamiento y el sentido común”. En el marco de *La vida del espíritu*, uno de los grandes desafíos que ponen en juego dichos apartados se relaciona con el proyecto arendtiano de elaborar una lectura no platonizante del sentido común tomando en cuenta seriamente a esos efectos dos distinciones estrechamente relacionadas entre sí: la distinción entre razón e intelecto y la distinción entre pensamiento y conocimiento. El hecho de que el pensamiento no sea para Arendt, siguiendo a Kant, una cuestión de conocimiento abre para la autora un

8 Esta reflexión se acompaña con un diagnóstico en torno al sentido común que inicia en 1954 y prosigue hasta *La condición humana*. Según ese diagnóstico el sentido común pasa a ser identificado con la razón entendida como cálculo y deducción lógica a partir de Hobbes. Si bien Hobbes es uno de los pocos filósofos en el siglo XVII que retoma al sentido común en sentido político, lo hace con una serie de tergiversaciones que lo privatizan. En la obra de 1958, Arendt desarrolla con énfasis esta línea argumentativa y la enmarca en sus reflexiones sobre la alienación del mundo. Específicamente, en el apartado 39 “La introspección y la pérdida del sentido común de *La condición humana*, Arendt (2009) sostiene que los nuevos descubrimientos científicos condujeron a la identificación del sentido común con la capacidad de sumar, restar o realizar operaciones lógicas, en suma, un sentido interno en el que la mente se “siente” sólo a sí misma (p. 310). Si bien a partir de este momento el sentido común aparece como una capacidad común que todos tenemos, implicará no obstante pérdida del mundo común como *entre* que reúne y que separa (Arendt, 2006, p. 494). En la concepción de Arendt el sentido común es un sentido que logra dar significado e integra, un sentido en el que lo que se capta de manera radical es el mundo como aquello que los hombres tienen en común. En consecuencia, Arendt no alude como Hobbes o Descartes a una estructura mental común entendida como la capacidad común de sumar o restar, sino al mundo en su carácter compartido y público. Por otra parte, es posible advertir además que el sentido común no se caracteriza, en Arendt, por ser pasivo sino activo. La cualidad de integrar, organizar o reunir lo sensible del sentido común habla ya de una actividad del sentido común, si bien esta actividad no puede separarse de su vínculo con la imaginación. En este sentido, el sentido común no se identifica con la sensibilidad, pero sin la sensibilidad tampoco es posible como *sentido* común.

territorio vasto de reflexión que vuelve a conectar no sólo al pensamiento con la palabra, el habla y el significado -algo que conformaba una buena parte los rasgos del hombre como animal político para la antigüedad- sino que también además vuelve a poner en escena la relación del pensamiento con la acción en tanto modo incipiente de la pluralidad.

De acuerdo con una hipótesis de lectura que puede ser útil a la hora de ordenar la propuesta de este escrito propongo, aun a riesgo de ser un poco esquemática, leer las consideraciones que Arendt realiza en los apartados siete, ocho y nueve como elaboradas sobre la base de la distinción kantiana entre razón y entendimiento o intelecto respectivamente, y el diez como un apartado que se elabora sobre la base de la distinción kantiana entre pensamiento y conocimiento. Si bien la diferenciación de las dos facultades -razón e intelecto- coincide con la distinción entre dos actividades mentales, pensar y conocer, implican o conducen a distintos focos de análisis. La primera distinción, considero, atiende mayormente a la relación de las facultades y actividades entre sí en un registro predominantemente fenomenológico y la segunda apunta a un diagnóstico histórico respecto de la tradición filosófica platónica como tal. Mediante la ligazón de ambos registros, Arendt brinda tanto una proyección del sentido común en relación con aquellas facultades como una proyección del sentido común en relación con la historia de la filosofía, un procedimiento que también se reitera en relación con el modo en que aborda la voluntad y el pensamiento. Si bien es reconocido que Arendt no llegó a finalizar la tercera parte dedicada al juicio, muchos momentos previos de la obra ofrecen una multiplicidad de elementos que van anticipando algunos componentes claves del juicio. En el vínculo que Arendt propone entre pensamiento y juicio, y que examina en la figura socrática hay ya varias pistas que apuntan en aquella dirección.

En la Introducción, Arendt (2002) señala: “Resulta clave para nuestra empresa la distinción kantiana entre *Vernunft* y *Verstand*, ‘razón’ e ‘intelecto’” (p. 40), luego de haber remarcado e insistido en el vínculo entre pensamiento y moral y de haber planteado que el pensamiento no es el “monopolio de una disciplina especializada” sino algo que debemos po-

9 En las palabras de Arendt resuenan las palabras de Kant cuando éste describe su propio proyecto crítico: “A pesar de esta importante mudanza [...] la pérdida atañe sólo al monopolio de las escuelas, pero de ningún modo al interés de la humanidad”.

der exigir “a cualquier persona en su sano juicio” (2002, p. 40). Uno de los pilares de la tarea de Arendt se relaciona con la posibilidad de volver a enfatizar la distinción kantiana entre pensamiento y conocimiento de cara a la tendencia de la filosofía idealista postkantiana a borrar esa distinción bajo la rúbrica de un tipo de pensamiento sistemático especulativo. Esta tendencia, sugiere la autora, descentra y confunde los intereses de la razón con los intereses del intelecto en dos procesos que confluyen problemáticamente entre sí desde que esa tendencia se asume como parte de la práctica filosófica. En consecuencia, la razón queda erróneamente vinculada a una verdad de tipo teórica y el intelecto queda erróneamente asociado con el significado, invirtiendo los términos que delimitaban los alcances y límites tanto de la razón como del intelecto y eliminando el carácter práctico de la razón. La definición arendtiana del pensamiento como una *actividad* que nada tiene que ver con resultados, certeza y evidencia, aunque vinculada a la moral, busca a corregir aquel estado de cosas, e implica una reconfiguración completa tanto en el modo de pensar a las facultades como en el modo de pensar los vínculos entre esas facultades, así como una lectura de la historia de la filosofía como tal. En estos corrimientos Arendt pone en movimiento la posibilidad de pensar de otra manera el vínculo entre pensamiento y sentido común. El horizonte en el que se insertan algunas de las intervenciones que Arendt realiza respecto del sentido común al principio de *La vida del espíritu* adquiere mayor inteligibilidad en cuanto se tiene presente la problematicidad de las sólidas convicciones que se erigen alrededor del vínculo entre pensamiento y sentido común en la tradición platónica, como así también del vínculo entre las facultades que propone esa tradición.

Arendt abre el apartado siete “La realidad y el yo pensante: La duda cartesiana y el *sensus communis*” partiendo de un descubrimiento de Husserl que tiene relevancia para su propio entendimiento del mundo de las apariencias: la *intencionalidad* de la conciencia. Este descubrimiento revela para la autora dos grandes cosas: que los actos subjetivos no son posibles sin un objeto y que un objeto es posible en la medida en que un sujeto intencional puede integrarlo en el seno de su subjetividad. A partir de allí y junto con los aportes de Adolf Portmann, Arendt (2002) concluye que “cualquier cosa que aparece se dirige a un receptor” (p. 70) y que la apariencia siempre requiere de espectadores que garantizan la realidad de lo percibido. En unas pocas líneas Arendt reúne algunos aportes de la

fenomenología con sus propias consideraciones sobre el rol de los espectadores para la realidad de lo percibido. Estos elementos, entiendo, constituyen el rumbo o el núcleo principal hacia el cual tienden sus consideraciones sobre la relación entre sentido común y pensamiento cuando se la enfoca en unos términos distintos a los del mero enfrentamiento. De este modo, Arendt nos muestra una fotografía inicial de las implicancias que podría tener este desplazamiento: En la vereda del frente se encuentran las teorías solipsistas que suponen precisamente aquel enfrentamiento.

Si Arendt puede afirmar al sentido común contra todo tipo de pensamiento solipsista como lo hace en este apartado, lo puede hacer porque ella ya ha efectuado los movimientos que hacen del sentido común y el pensamiento algo solidario con la realidad de las apariencias que se comparten con otros espectadores, tal como lo hace la noción de la intencionalidad de la conciencia respecto del vínculo entre sujeto y objeto. El sentido común, sostiene la autora, es una suerte de sexto sentido que no se localiza en ningún órgano corporal pero que tiene una importancia fundamental tanto en la coordinación de las sensaciones de los otros cinco sentidos como en la posibilidad de incorporarlos en un mundo común compartido con otros. Por obra de esta especie de sexto sentido, agrega, las experiencias sensibles abandonan su carácter privado y pueden ir acompañadas de una sensación adicional de realidad que ninguno de nuestros sentidos puede por sí solo producir pero que resulta imprescindible para que dichas sensaciones o experiencias tengan significado público. Una descripción de este tipo no resultaría del todo novedosa respecto de lo expresado en años anteriores si no se añadiera el hecho de que en la introducción de *La vida del espíritu*, Arendt siguiendo la distinción kantiana entre razón e intelecto, caracteriza a la facultad de la razón como una facultad abocada a la búsqueda de significado. De acuerdo con ello, la razón entraña el uso incesante del discurso así como una demanda de comunicación que busca llegar a un acuerdo con lo dado a los sentidos:

La función de ese discurso silencioso consiste en llegar a un acuerdo con lo dado a los sentidos en las apariencias cotidianas [...] consiste en *dar cuenta, logon didonai*. Esto no lo suscita la sed de conocimiento [...] sino la búsqueda de significado. El mero dar nombre a las cosas, la creación de palabras es la manera humana de *apropiarse* y, por decirlo así, de «desalienar» el mundo. (Arendt, 2002, p. 122)

Ahora bien, en tanto actividad que otorga significado, el sentido común también se vincula con la palabra. En el apéndice de *La vida del espíritu* Arendt (2002) señala: “El *sensus communis* es el sentido propiamente humano porque la comunicación, es decir, el discurso, depende de él” (p. 466). Sin lenguaje, palabras y conceptos, en suma, sin discurso, la actividad de pensamiento en tanto actividad de búsqueda de significado no sólo carecería de toda evidencia tangible, sino que sería imposible. De ahí el importante rol del sentido común para el pensamiento mismo. Por otro lado, la actividad del sentido común como actividad que provee significado a lo que de otro modo permanecería privado, no se podría comprender por fuera de la reflexividad y capacidad de representación propia del pensamiento. Partiendo de lo particular, el sentido común llega a algo general con ayuda de la imaginación, cuya función es precisamente hacer un puente entre el mundo y el pensamiento conectando lo visible con lo invisible. Respecto del rol del pensamiento en lo tocante a las actividades del espíritu como la voluntad y el juicio, la autora remarca lo siguiente:

Aunque aquello que suele denominarse ‘pensar’ no baste para poner en marcha la voluntad o para dotar al juicio de reglas universales, sí debe preparar los particulares dados a los sentidos para que el espíritu pueda operar con ellos cuando no estén; en suma, los debe *desensorizar*. (Arendt, 2002, p. 99; itálicas de la autora)

Sin esta desensorización que implica una actividad de la imaginación y la memoria tampoco sería posible la actividad del sentido común como tal. Un aspecto novedoso del modo en que se inserta el sentido común en el capítulo siete y que no había aparecido en años previos de manera explícita, se relaciona, precisamente, con la apelación de Arendt a la noción de intencionalidad de la conciencia. Dicha noción permite ponderar precisamente la interacción entre lo objetivo y lo subjetivo, los puentes entre lo visible y lo invisible. Teniendo presente el estrecho vínculo entre razón discursiva, sentido común reflexivo y el rol del espectador para la aparición, la referencia a la fenomenología de Husserl se torna menos enigmática. De cierto modo, Arendt había anticipado algo en esta dirección cuando en la década del 50, había señalado que es a través del *common sense* que el objeto de los sentidos se convierte en una «intención» en una cosa entre los hombres que puede comentarse, juzgarse y admirarse (2006, p. 326).

La apuesta novedosa que hará la autora páginas después por Sócrates como modelo alternativo de pensador busca poner acento en un tipo de continuidad entre pensamiento y sentido común que se encuentra mediado por el discurso, la reflexividad, y el 'entre' público que se forma al considerar un asunto. En relación con la descripción anterior, Arendt remarca que el pensamiento en sentido socrático *prepara* para juzgar. Si bien esta preparación es considerada por Arendt (2002) de diversos modos, uno los más destacados es el de la actividad de desensorización del pensamiento: "en el curso de la actividad del pensamiento, lo que se convierte en significativo son destilaciones, productos de la desensorización" (p. 219). El pensamiento, señala Arendt, *generaliza* lo cual significa que extrae de una pluralidad de particulares todo el sentido que puedan contener y esto para la actividad del sentido común es completamente imprescindible porque precisamente opera con particulares, donde debe encontrar algo *general*, aunque no sin tensiones. Cuidándose de no identificarlos, pero eliminando el abismo tradicional entre ellos¹⁰, en un equilibrio pocas veces visto, Arendt encuentra puntos de contacto entre pensamiento y sentido común, donde uno contribuye complementariamente al otro sin menoscabo de su autonomía, abriendo espacio, posibilitando una fenomenología política que presupone una radical revisión de algunos de los presupuestos tradicionales sobre ese vínculo.

En el siguiente apartado, el apartado ocho, Arendt busca examinar la relación de la ciencia con el sentido común. En este apartado el registro de análisis se encuentra modificado porque se torna predominantemente histórico. En primer lugar comenta el importante rol que tuvo y tiene el pensamiento para la ciencia y pronto la autora empieza a correr el énfasis hacia el complejo vínculo entre el sentido común y la ciencia. De acuerdo con ello, y siguiendo la hipótesis de lectura propuesta, este apartado puede ser visto como un apartado que aborda en la figura de la ciencia el problemático vínculo del intelecto con el sentido común y la razón tal como históricamente se suscitó en algunos lineamientos de la época moderna. El análisis de algunas características problemáticas de la ciencia moderna como una muestra de la íntima relación pero también sería tergiversación o desajuste que se produjo en este ámbito entre pensamiento, cono-

10 Arendt (2002) se cuida de no identificar sentido común y pensamiento, pues ello impediría precisamente vislumbrar sus articulaciones e implicaría un nuevo modo de solipsismo (p.76).

cimiento y sentido común¹¹ ocupa parte importante de las preocupaciones de Arendt en los desarrollos que realiza aquí. A sabiendas de que tanto el intelecto como el sentido común implican una curiosidad por el mundo sensible y a sabiendas de que el intelecto requiere del sentido común en su vínculo significativo con lo sensible, Arendt advierte un riesgo que efectivamente detecta en la modernidad y que la lleva a enfatizar una vez más la diferencia entre verdad y significado, intelecto y razón, conocimiento y pensamiento. El hecho de remarcar estas distinciones implica, nuevamente, una operación que la autora lleva a cabo para refrenar tanto el intento del intelecto por sumergir al sentido común en la especulación pura, como el intento de buscar verdad en el terreno del significado así concebido. La ciencia del siglo XVII expresa o recrea a su manera algunas de las consecuencias de la ausencia de una distinción clara entre conocimiento y pensamiento en el interés creciente del intelecto por el ámbito del significado y la subsunción del sentido común a esa tarea, por lo que elaborar nuevamente estas distinciones y delimitar nuevamente sus ámbitos de competencia, será algo importante en el quehacer de la autora. Así, Arendt evita identificar sentido común con intelecto o entendimiento pese a su vínculo respecto del mundo de las apariencias, de modo análogo en que había evitado identificar sentido común y razón pese a su vínculo respecto del ámbito discursivo, reflexivo y representativo. Una característica de las reflexiones de Arendt radica en que logra recrear las relaciones entre las actividades del espíritu sin reiterar los errores en los que la tradición platónica del pensamiento filosófico incurrió al respecto, esto es, mediante el énfasis en algunas distinciones básicas que ponen de manifiesto esos vínculos o relaciones desde el inicio sin jerarquías o subsunciones. En este sentido, Arendt (2002) sigue un precepto que enfatiza en el apartado nueve de acuerdo con el cual las actividades mentales básicas no pueden derivarse unas de otras, obedecen a leyes intrínsecas a la misma actividad, y no se dejan reducir a un denominador común aunque compartan algunas características (p. 91). Frente al riesgo de indistinción, la autora señala que

11 La idea del progreso ilimitado por ejemplo surge, señala Arendt (2002) porque “en las teorías científicas el sentido común se arriesga en las esferas de la especulación pura” (p. 80). La autora agrega también que la necesidad que las teorías científicas tienen de regresar a alguna experiencia por mucho que se alejen de dichas experiencias conduce a un forzamiento de la aparición. En ese contexto la fabricación de instrumentos tecnológicos adquiere un rol protagónico, pues obligan a que lo que permanece oculto se manifieste (p. 81).

el juicio, relacionado con la actividad del sentido común, es una facultad peculiar que en ningún caso es intrínseca al intelecto (p. 92) subrayando de este modo su carácter autónomo. Es notable cómo Arendt rechaza la búsqueda de una unidad tras la pluralidad de las facultades o reducir esta pluralidad a un denominador único en las reflexiones de los apartados que hemos venido considerando. Al caracterizar la vida del espíritu como pura actividad lo que la autora tiende a destacar es, por el contrario, la dualidad y reflexividad de cada una de las actividades que la conforman, algo que a su vez implica la posibilidad de generar una distancia en cada una de ellas respecto de la inmediatez de lo dado mundanamente, aunque de distinta manera y grado, y sin perder conexión con las apariencias.

Las graves consecuencias que se derivan de omitir una distinción clara entre pensamiento y conocimiento se vislumbran también en el apartado diez “La guerra intestina entre el pensamiento y el sentido común” una guerra cuyo escenario conflictivo se desarrolla en el propio filósofo y que se reitera en distintas figuras de la historia de la filosofía a partir de Platón mediante una explícita inversión de las relaciones que propone el sentido común¹². En el planteo arendtiano la retirada que supone la actividad de pensamiento no implica necesariamente una inversión ni una negación del mundo común sino la posibilidad del acuerdo o el desacuerdo, algo que se afirma temporalmente y que permite remover lo que se ha anquilosado para permitirnos decidir cómo queremos que nuestro mundo aparezca y elegir nuestra compañía. En las antípodas de aquella guerra cuyo exponente máximo la autora lo encuentra en Hegel¹³, se sitúa la propuesta arendtiana en torno al pensamiento, como aquella actividad que mediante la imaginación y la memoria, el recuerdo y la anticipación, puede establecer alianzas con el ámbito de los asuntos humanos, preparando los objetos de la voluntad y el juicio, desplegando un “ya no” y un “todavía no” precisamente en la medida en que no se trata de una actividad de

12 Para el filósofo platónico, señala Arendt (2002) lo que se llama muerte es en realidad vida y lo que se llama vida es en realidad muerte: “Si el sentido común junto con la opinión general sostiene que «la muerte es el mayor de los males» el filósofo [...] se ve tentado a afirmar lo contrario: la muerte es una divinidad, una bienhechora” (p.102).

13 Arendt (2002) al respecto señala: “Fue Hegel quien declaró que «ha llegado la hora de que la filosofía se eleve al plano de la ciencia» y quien deseó transformar la filo-sofía, el mero amor al saber, en saber, *sophia*.” (p. 113).

conocimiento sino reflexiva y discursiva. Los posibles desacuerdos entre sentido común y pensamiento, apunta Arendt, no pueden seguir siendo leídos en términos de una guerra intestina. El modo en que el pensamiento posee la tendencia a trascender o apartarse del mundo de las apariencias puede encontrar una interpretación alternativa que no conduzca a condenar nuestro mundo compartido en términos de una caverna oscura y engañosa. Partiendo de la consideración de los procesos de pensamiento y las experiencias del yo pensante Arendt entrega una serie de conclusiones muy distintas respecto de lo común. En el reconocimiento de que el pensamiento aleja lo cercano y acerca lo lejano, Arendt disloca aquel sentido de guerra que impregna a los planteos filosóficos platonizantes. En la medida en que el pensamiento no implica tener que dejar la compañía de los hombres para ver la verdad sino que implica una actividad asociada al significado, las coordenadas de la filosofía en su vínculo con el sentido común se modifican de manera drástica. La recuperación arendtiana de la figura de Sócrates es, en este sentido, elocuente respecto de los reposicionamientos que Arendt pone en juego en relación con la búsqueda de otro vínculo posible entre pensamiento y sentido común. En la figura de Sócrates, podría decirse, Arendt intenta guardar un equilibrio entre pensamiento y pluralidad: Sócrates, con su actividad filosófica en la plaza no renuncia a ser ciudadano ni declara una guerra contra las opiniones de la mayoría. Por el contrario, es en el diálogo con sus conciudadanos que reflexiona y esta actividad se torna inescindible de la posibilidad de formar la opinión y reducir las tendencias agonísticas de la polis sin eliminar las tensiones propias de la deliberación pública.

Efectivamente, la reflexividad del pensamiento da cuenta o es testimonio de una *dualidad* de la conciencia de sí del yo pienso que Arendt ve ejemplificada en Sócrates. Tal dualidad forma parte de la actividad misma del pensamiento y de los desdoblamientos reflexivos que van de suyo durante su actividad, pues “sólo se puede estar mentalmente activo si se actúa, implícita o explícitamente, sobre uno mismo” (Arendt, 2002, p.80). En otras palabras, la actividad a la que caracterizamos como reflexiva es una actividad que se ejerce en esa dualidad. Por ese motivo, la actividad reflexiva del pensamiento será descrita posteriormente por Arendt en términos del *diálogo* silencioso del yo consigo mismo. El diálogo *actualiza* la dualidad del pensamiento. En palabras de la autora:

Esta *dualidad* del yo conmigo mismo hace del pensamiento una actividad auténtica, en la que soy tanto quien pregunta como quien responde. El pensamiento puede llegar a ser dialéctico y crítico porque atraviesa este proceso de preguntas y respuestas, el diálogo de *dialegethai*, que realmente es un «abrirse paso a través de los argumentos», [...] en el cual suscitamos constantemente la pregunta socrática básica *¿Qué quieres decir con...?*. (Arendt, 2002, p.174; itálicas de la autora)

La figura socrática, como expresión palmaria del diálogo crítico con sus conciudadanos, y de lo que Arendt entiende como el diálogo del dos-en-uno, devuelve una imagen del pensamiento que no es hostil con las mayorías:

Sócrates, que, al contrario que Platón, reflexionó sobre todos los temas y habló con todo el mundo, no pudo haber creído que sólo una minoría era capaz de pensar, y que únicamente determinados objetos de pensamiento, visibles a los ojos de un espíritu bien entrenado, pero inexpresables en palabras, confieren dignidad e importancia a la actividad pensante. Si hay algo en el pensamiento que puede prevenir a los hombres de hacer el mal, debe ser una propiedad inseparable de la actividad misma, con independencia de cuál sea su objeto. (Arendt, 2002, p. 170)

El diálogo como actividad que actualiza la dualidad del yo pienso lleva consigo en esa dualidad un vínculo directo con la pluralidad. La imagen de Sócrates, un filósofo-ciudadano mezclado con otros ciudadanos en la plaza tomando en consideración seriamente sus opiniones y examinándolas, condensan una parte importante de algunas de las rearticulaciones que Arendt propone entre pensamiento y pluralidad, pensamiento y mundo, pensamiento y sentido común.

Palabras finales

El sentido común es aquella parte de la vida de espíritu que está conectada con lo sensible y con el pensamiento en tanto que actividad de significado respecto de lo sensible; es aquella parte de la vida del espíritu que conecta al pensamiento con el público y hace visible lo invisible. En las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Arendt asocia el *sensus communis* con la comunicabilidad y la capacidad de pensar en lugar de cualquier otro (*enlarged mentality - erweiterte Denkungsart*). A su vez, se relaciona tanto con el intelecto como con la razón sin llegar a identificarse con dichas facultades.



Lo que se puede sacar en limpio a partir de este breve repaso es que la noción de sentido común se desliza *entre* aquello que para Arendt constituye el núcleo del entendimiento y aquello que forma parte de la razón en su dimensión pública. Ambos elementos forman parte de un mismo continuo que busca mitigar la tradicional querrela de la filosofía platónica contra los asuntos humanos. El sentido común señala algo que es a la vez sensorial e intelectual y racional pero que sin embargo no puede definirse a partir sólo de lo sensorial o sólo de lo intelectual y lo racional de manera aislada, en parte porque el sentido común tiene su autonomía, *aunque es una autonomía que no se establece sin relación*. El sentido común pertenece a una dimensión del entre que asume las formas de los distintos lugares desde donde se constituye: efecto del libre juego de las fuerzas cognoscitivas, como afirmaba Kant en la tercera crítica. Traigo a colación estos elementos ya que me interesa subrayar la relación que Arendt propone entre sentido común, discurso y acción interdependiente. Las palabras contienen algo sensorial pero también algo de orden más bien racional, asociado al significado y logran “transferir” el pensamiento al mundo de las apariencias. El pensamiento sin aliarse a la palabra no podría generar propiamente hablando sentido, significado. Si la imaginación es central para la metáfora y el lenguaje y así para el pensamiento ¿Qué implica el sentido de realidad traído por las palabras? ¿Cómo rearmar *otro* vínculo posible entre sentido común y pensamiento? Si el sentido común está relacionado con nuestro aparato sensorial ¿Cómo es que se torna político? ¿Cómo se transforma en juicio? Por último, me gustaría retomar unas palabras de Linda Zerilli, que se interesan por la libertad. A diferencia de una prueba demostrativa de conocimiento, la validez intersubjetiva vinculada al sentido común tiene el valor de una apertura: “La apertura crea el contexto en el que puede producirse un cambio de perspectiva [...] en el que las cosas que conocíamos de antemano son consideradas de manera diferente” (Zerilli, 2008, p. 279). En buena medida el trabajo de Arendt ejemplifica un tipo de apuesta por la imaginación y el sentido común que está relacionada con la apertura que realizan la palabra y el discurso. Si desechamos al sentido común como aquello que solamente lleva implicado una serie de prejuicios, vaguedades, supersticiones y pobreza intelectual, resultará difícil rescatarlo de la apropiación que del sentido común actualmente intentan los regímenes neoliberales que atentan contra la dignidad de la política.

Referencias

- Arendt, Hannah (1964). Notas para el seminario sobre Kant en la Universidad de Chicago. [Tipo de material no publicado]. *Kant, Political Philosophy*, Biblioteca del Congreso de Estados Unidos, Washington.
- Arendt, Hannah (1996). *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península.
- Arendt, Hannah (2002). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, Hannah (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Buenos Aires: Paidós
- Arendt, Hannah (2005). *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Madrid: Caparrós.
- Arendt, Hannah (2006). *Diario filosófico 1950-1973*. Barcelona: Herder.
- Arendt, Hannah (2009). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Zerilli, Linda (2008). *El feminismo y el abismo de la libertad*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.



La recuperación de la filosofía práctica de Aristóteles en Hannah Arendt a la luz de su crítica de la tradición filosófica

Maximiliano J. Chirino*

Me he alistado en las filas de aquellos que desde hace ya algún tiempo se esfuerzan por desmontar la metafísica y la filosofía, con todas sus categorías, tal y como las hemos conocido desde sus comienzos en Grecia hasta nuestros días. Tal desmantelamiento sólo es posible si partimos del supuesto de que el hilo de la tradición se ha roto y que no seremos capaces de renovarlo. Desde la perspectiva histórica, lo que en realidad se ha derrumbado es la trinidad romana, que durante siglos unió religión, autoridad y tradición. La pérdida de esta trinidad no anula el pasado, y el proceso de desmantelamiento no es en sí mismo destructivo; se limita a sacar conclusiones de una pérdida que es una realidad y que, como tal, ya no forma parte de la 'historia de las ideas', sino de nuestra historia política, de la historia del mundo

Hannah Arendt, *La vida del espíritu* (2010, p. 231)

Introducción

Contra toda denigración de los asuntos humanos, Hannah Arendt ha posibilitado, en más de un sentido, una defensa de la política y de lo político en la existencia humana. En su biografía acerca de su vida y obra, Young-Bruehl (2006) señala que la preocupación por el fenómeno totalitario, el problema de la tradición de Occidente, su ruptura y desarrollo, y el fenómeno de la despolitización del mundo o, en otros términos, el fin de lo político, pueden ser considerados como problemas nodales y guías que atraviesan todo el pensamiento político de la autora. Desde esta lectura podemos ver que Arendt se ha posicionado críticamente frente a la tradición filosófica del pensamiento occidental, particularmente en lo que refiere a su dificultad para establecer un pensamiento que pertenezca al mundo y no que tome una distancia a partir de dicotomías inconmensu-

* CIFFyH - UNC
maximiliano.chirino@gmail.com

rables entre agente y mundo, entre *vida activa* y *vida contemplativa* y entre política y filosofía.

En un gesto benjaminiano de leer la historia a contrapelo, y trazando continuidades entre distintos trabajos del período comprendido entre 1950 a 1975, el modo en que Arendt trabaja con la tradición puede ser caracterizado, tal como señala el epígrafe, por su pretensión de *desmontaje* de la metafísica y la filosofía. En su ensayo de 1953 titulado *Compresión y política*, Arendt afirma que el fenómeno totalitario ha pulverizado las estructuras de pensamiento y de juicio moral que estaban aseguradas en parte por el peso de la tradición: “los actos mismos [del totalitarismo] establecen una ruptura con todas nuestras tradiciones; esos actos han pulverizado, sin ninguna duda, nuestras categorías de pensamiento político y nuestros criterios de juicio moral” (Arendt, 2018, p. 234). Contra la fatalidad de la ruptura de la tradición, en su trabajo de 1961, *Entre el pasado y el futuro*, Arendt señala que esta realidad permite volver a ver la historia con otros ojos y encontrar en ella, sin el compromiso que nos ata a una tradición, nuevos descubrimientos. Se trata de un ejercicio de crítica y experimentación en la interpretación del pasado, cuya meta es “descubrir los orígenes verdaderos de los conceptos tradicionales, para destilar de ellos otra vez su espíritu original, que tan infortunadamente se evaporó [...] dejando atrás unas conchas vacías con las que hay que hacer cuadrar todas las cuentas, sin tomar en consideración su realidad fenoménica subyacente” (Arendt, 2016, p. 30). En este ejercicio de pensamiento político, Arendt distingue la figura del pescador de perlas que bucea en búsqueda de tesoros, acudiendo a la figura de Walter Benjamin¹ para sostener este tipo de operación con la tradición. En *Hombres en tiempos de oscuridad*, describe: “al igual que un pescador de perlas desciende hasta el fondo del mar, no para excavar en el fondo y llevarlo a la luz, sino para descubrir lo rico y extraño, las perlas y

1 Considerando la preocupación por las formas cristalizadas en el discurso, Arendt evoca en Benjamin la figura del “buscador de tesoros” con la del “pescador de perlas” para articular la recuperación de las experiencias (los tesoros) del fondo del pasado. Ella encuentra en Benjamin un hombre que en *tiempos de oscuridad* nos puede iluminar por la senda no pavimentada del pensamiento, permitiéndonos con sus reflexiones traer a la superficie lo que la tradición ha dejado en el fondo del pasado.

el coral de las profundidades y llevarlo a la superficie”² (Arendt, 2006, p. 212). En su trabajo inconcluso de 1975, *La vida del espíritu*, Arendt entiende que su trabajo de *desmontaje, desmantelamiento*, es con estos *fragmentos* del pasado —estos fragmentos de fenómenos originarios—, que el mar del tiempo los ha convertido en algo precioso y sorprendente, como corales y perlas³. Observamos con estas fuentes que no se trata de una recuperación del pasado sin más (“excavar en el fondo y llevarlo a la luz”), ni una resurrección de tiempos muertos⁴, sino que es recuperar los tesoros, aquellas experiencias originarias, que el paso de la tradición ensombreció: libertad, política, justicia, autoridad, bien, responsabilidad, virtud. En definitiva, la apuesta de Arendt trataría de cepillar a contrapelo la tradición filosófica⁵ en la medida que se propone desmontar, contra toda falacia

2 Y más adelante añade: “[estas perlas] podrán ser llevadas al mundo de los vivos como ‘fragmentos de pensamientos’, como algo rico y extraño, y tal vez como eternos *Ūrphänomene* (fenómenos originarios)” (Arendt, 2006, p. 212). Acudiendo a la figura de Walter Benjamin, Arendt entiende que en lo cristalizado, sedimentado por el mismo paso del tiempo de la tradición, puede encontrarse algo precioso que hace falta traer a la superficie, al presente.

3 En su trabajo del ’75 Arendt no retoma la figura benjaminiana del buceador, sino la composición del mar, el coral y las perlas que se encuentran en el acto 1 de *La tempestad* de Shakespeare: “Tu padre a cinco brazas yace hundido. / Sus huesos en coral se han convertido: / los que fueron sus ojos, hoy son perlas: / sus cosas corruptibles sabe hacerlas / el mar algo precioso y sorprendente” (Shakespeare, 1982, citado en Arendt, 2010, p. 231).

4 En esta línea, seguimos a Torralbo (2009): “Más que un reencuentro con algo que ha sido abandonado, escondido o perdido, pero, en cualquier caso, ya visto, la imagen de un fondo de mar con perlas y corales nos devuelve la otra imagen de filones de sentidos que aún no han sido vistos. El pasado guarda en su fondo estos filones de sentido que el pensador, como pescador de perlas, puede llevar fragmentariamente a la superficie” (p. 141).

5 Este ejercicio de lectura que Arendt realiza en sus operaciones no trata solamente de ir a los pensadores profesionales —como irónicamente Kant llamaba a los filósofos—, sino que implica una consideración más amplia que permite leer y relacionar otros elementos. Así, Venmans señala lo siguiente: “Arendt oscilaba constantemente entre lo particular y lo universal, entre la experiencia y la generalización de la noción, entre el acontecimiento y el concepto” (2015, p. 16).

metafísica⁶, la vía privilegiada que ha significado la teoría, el *bíos theoretikos*, en consonancia con una hostilidad de la filosofía hacia la política y hacia los asuntos humanos, haciendo del trabajo de recuperación de la tradición, un ejercicio de interpretación crítica que permite volver a traer a la superficie del presente los sentidos originarios de las experiencias sobre las cuales la tradición montó su torre de marfil.

En esta línea queremos leer no solo la obra arendtiana, sino específicamente su último trabajo, a saber, *La vida del espíritu*, publicado póstumamente en 1978 y que Arendt se encontraba escribiendo al momento de su repentina muerte en 1975. Su proyecto consistía en tratar tres facultades del espíritu: el pensamiento, la voluntad y el juicio. Al momento de morir tenía ya terminadas las partes “El Pensamiento” y “La Voluntad”, quedando el apartado del “Juicio” inconcluso. Las dos primeras partes poseen la particularidad de haber sido compartidas, no en su totalidad, pero sí en su mayoría, en formato de conferencias⁷. Y por último, en lo que respecta a la parte inconclusa sobre el juicio, la edición realizada por la amiga de Arendt, Mary McCarthy, en 1978, presenta un apéndice con extractos de las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, que es un seminario impartido en 1970 para la New School for Social Research, y cuyas notas fueron recopiladas de forma póstuma por Ronald Beiner.

A partir de las tres facultades del espíritu abordadas por Arendt en *La vida del espíritu*, nos proponemos identificar qué elementos de Aristóteles trabaja nuestra autora, haciendo fuerte hincapié en leer su recuperación y distancia en una clave situada al interior de su propio pensamiento político. En este sentido, el trabajo con Aristóteles no es una novedad de *La vida del espíritu*, sino una cuestión que atraviesa el pensamiento de Arendt desde sus primeras experiencias de formación con Heidegger en Marbur-

6 Como veremos, contra toda falacia metafísica, contra todas aquellas experiencias del yo pensante con un mundo de apariencias donde se asumen como verdaderas determinadas creencias metafísicas y antropológicas, alejándose de sus experiencias originarias así como de su realidad fenoménica subyacente, Arendt defiende en suma la autonomía y dignidad de la política y lo político.

7 En 1973 Arendt presenta parte de sus avances de “El Pensamiento” en las Gifford Lectures en la Universidad de Aberdeen. En 1974 comparte en las mismas conferencias parte de “La Voluntad”, debiendo suspender sus sesiones tras un infarto al corazón. Entre 1974 y 1975 Arendt imparte nuevamente ambas secciones, aunque esta vez de forma abreviada, como un curso en la New School for Social Research de Nueva York.

go durante 1924, y que se acentúa marcadamente durante la producción de la década de los cincuenta⁸. En consonancia con lo mencionado, como marco de lectura general del trabajo de Arendt sobre la filosofía práctica de Aristóteles, seguiremos de cerca la tesis de Simona Forti (2001) que señala que la voluntad de nuestra autora ha sido:

Llevar a cabo una obra de deconstrucción de aquella tradición de la filosofía política que impone a la política los criterios de la filosofía y en el interior de la cual incluye, a pesar de su parcial excentricidad, también a Aristóteles. (2001, p. 36)

Así, nos interesa pensar las recuperaciones que nuestra autora ha realizado de Aristóteles en clave de *desmontaje y deconstrucción*, atendiendo los elementos de la filosofía práctica del estagirita que le han permitido realizar determinados desplazamientos en torno al problema del vínculo entre el pensamiento y la acción, entre la filosofía y la política, así como también identificando las distancia y la crítica que nuestra autora le ha realizado al marco metafísico aristotélico de comprensión del reino de los asuntos humanos.

Philia y scholē. Pluralidad, dualidad y retirada en el pensamiento

En 1958 Arendt publica *La condición humana*, donde su propuesta era “pensar en “lo que hacemos” a la luz de los acontecimientos históricos: “[considerar] la condición humana desde el ventajoso punto de vista de nuestros más recientes temores y experiencias” (2019, p. 18). El horror del fenómeno totalitario supone para Arendt el acontecimiento central de nuestra época, una experiencia radical que ha roto los hilos de la tradición, visto desde nuestro presente. Si en 1951 con *Los Orígenes del Totalitarismo*,

8 Al respecto debemos considerar tres grandes producciones del *corpus* arendtiano en la década de 1950: su proyecto inconcluso sobre los elementos totalitarios en el marxismo, cuyos desarrollos son retomados en tres grandes obras (*La condición humana*, *Entre el pasado y el futuro* y *Sobre la revolución*); las conferencias dictadas en 1954 en la Universidad de Notre Dame acerca de la tradición de la filosofía política, que indaga particularmente la hostilidad de la filosofía hacia la política; y la edición en 1958 de *La condición humana*, donde aborda las tres facultades de la *vita activa*, a saber, la labor, el trabajo y la acción, deteniéndose particularmente en esta última donde, articulando con Aristóteles, presenta una defensa de la *praxis* ante la instrumentalización moderna de la acción y la instauración del fin de lo político.

pudo identificar en el totalitarismo un modo de “responder” a los problemas y tensiones que surgen de la modernidad⁹, en 1958 con *La condición humana* hay una radicalización del planteamiento en cómo ella ve la modernidad. Lo que se radicaliza, señala Forti (2001), es una crítica de una tradición que se basa en una hostilidad hacia la política y hacia el mundo de los asuntos humanos.

El concepto central para criticar esta hostilidad hacia la política es el de *vita activa*, por medio del cual Arendt analiza tres actividades: el trabajo como labor sobre las necesidades biológicas, el hacer-obra en cuanto fabricación de objetos, y la acción en cuanto facultad de *praxis* (transformación) y discurso (dar cuenta de la perspectiva que se tiene del mundo en el que se vive). De estas tres facultades, sólo la acción no requiere de objetos materiales para su mediación ya que articula con lo específicamente humano: actos y palabras. Mediante dicha facultad el agente ingresa a un escenario que será el espacio público de la *polis*¹⁰ donde aparece ante otros y donde responde ante la pregunta “¿Quién eres tú?”. La expresión griega *dokei moi* (equiparable a “me parece”) refleja la naturaleza fenoménica del mundo al mismo tiempo que la inserción del agente en un mundo común que puede ser comprendido como la suma de las distintas perspectivas.

En este contexto, la recuperación de Aristóteles fue clave para presentar un antecedente al interior de la tradición de la filosofía política que, sin dejar de lado las complejidades inherentes a los postulados ético-políticos aristotélicos y los problemas que surgieron con la recepción que tuvo

9 Al respecto, Forti (2001) señala que “si por un lado [el fenómeno totalitario] representa la irrupción de lo radicalmente nuevo y de lo impensable, el totalitarismo, por otro lado, constituye el punto culminante de la época moderna, el lugar de la cristalización de dinámicas operativas en su interior desde su nacimiento” (p. 21).

10 Esta *polis*, como Arendt afirma en *La condición humana* y en *La vida del espíritu*, no es un espacio físico localizable sino que se trata específicamente de una organización del pueblo derivada de lo que se actúa y habla conjuntamente.

la recuperación arendtiana de Aristóteles¹¹, le permitió a nuestra autora identificar en conceptos como *praxis*, *energeia* y *philia* un lugar para pensar afirmativamente el mundo de los asuntos humanos recuperando la experiencia griega originaria de la política. En esta línea seguimos la lectura realizada por Julia Kristeva (2013) que señala lo siguiente:

Arendt no está intentando un retorno ingenuo a Aristóteles para restaurar su hipotética pureza original. Lectora de Nietzsche y Heidegger, atenta a sus sucesivos desmantelamientos de la metafísica, solo vuelve a la *phronesis* y a la *acción narrada* como eco de los interrogantes ya introducidos por Nietzsche y Heidegger acerca de la acción, su libertad y sus atolladeros pragmáticos, para tratar de fundar islotes de mundo compartible, después de haber pasado por sus predecesores y de sus propios aportes anteriores. (p. 82; itálicas de la autora)

Estos elementos y tensiones latentes del pensamiento político de nuestra autora se mantienen en *La vida del espíritu*, particularmente en

11 Es posible señalar que la publicación en 1960 de *La condición humana* en alemán, está en el origen del debate ocurrido en Alemania en la década de los sesenta y que llevó por nombre “rehabilitación de la filosofía práctica” (*Rehabilitierung der Praktischen Philosophie*). Para una reconstrucción del complejo debate de la rehabilitación del pensamiento de Aristóteles, sugerimos el trabajo de Volpi, F. (1980). “La rinascita della filosofia pratica in Germania”. En Pacciani, G. (comp.). *Filosofia pratica e scienza politica*. Ed. Abano, pp. 11-97; Volpi, Franco. (1984). La riabilitazione della filosofia pratica e il suo senso nella crisi della modernità. *Il Mulino*, XXXV, núm. 6, pp. 928-949 y Volpi, F. (1999). Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo. *Anuario Filosófico*, vol. (32), pp. 315-342.

La publicación de la edición alemana de *La condición humana*, inaugura así un debate que sitúa a Arendt como una posible neoaristotélica. Siendo Habermas el principal exponente de esta lectura, la propuesta de Arendt fue leída de forma tal a la luz de su deseo de devolver su propio estatuto ontológico a la *praxis*, afirmando la radical diferencia existente entre la acción técnico-productiva y la acción práctico-comunicativa, a su vez que en consideración de las clases tomadas por Arendt con Heidegger en Marburgo en 1924. Acerca del debate sobre el posible aristotelismo en Arendt, y sobre el vínculo entre ambos autores, sugerimos ver: Campillo, A. (2014). Animal político. Aristóteles, Arendt y nosotros. *Revista de Filosofía*, vol. (39), pp. 169-188; Forti, S. (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Ediciones Cátedra; Habermas, J. (2000). *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Editorial Tecnos; Heller, A. (1987). Hannah Arendt on the “*vita contemplativa*”. *Philosophy and Social Criticism*, 12, pp. 281-296; Tamini-aux, J. (1992). *La Fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*. Payot; Villa, D. (1995). *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*. Princeton University Press; y Vollrath, E. (1977). *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*. Verlag.

el contexto de su crítica de la tradición filosófica en cuanto al modo en que los pensadores profesionales han tratado las facultades del espíritu y las articulaciones (o no) entre ellas y las actividades de la *vita activa* como veremos en el problema del vínculo entre pensar y actuar¹². Vemos que antes que una interpretación que reduce en esta obra un supuesto retorno a las regiones solitarias de la filosofía por parte de Arendt, seguimos de cerca la lectura de Simona Forti (2001) que señala: “la investigación sobre la vida del espíritu se propone efectivamente desmontar, sobre el mismo terreno filosófico, las dinámicas que han reducido la *praxis* a *póiesis* y el poder a dominio” (p. 389). Se trata, en suma, como veremos, de una requisitoria contra la metafísica y su tradición que ha propugnado a la *vita contemplativa* por sobre la *vita activa*, a la mente por sobre el mundo, a la filosofía por sobre la política. Vemos así que es posible sostener una continuidad entre *La condición humana* y *La vida del espíritu*, en cuanto leemos en dichas fuentes que la recuperación aristotélica es sobre la base de una defensa de la *praxis* y de la política ante la hostilidad de la tradición filosófica.

Ahora sí enfocados en *La vida del espíritu*, observamos que en su primer apartado sobre el pensamiento, Arendt destaca que dicha facultad requiere como condición una retirada del mundo de las apariencias. Esta retirada del plano de la acción y los asuntos humanos constituye de por sí la más antigua condición impuesta a la vida del espíritu, siendo la cuestión donde nuestra autora pondrá el foco. Al respecto de la experiencia subyacente a esta condición, señala:

En su forma primitiva se basa en el descubrimiento de que sólo el *espectador*, jamás el actor, puede conocer y comprender aquello que se ofrece como un espectáculo. Tal descubrimiento contribuyó en gran medida a la convicción de los filósofos griegos de la superioridad de la vida contemplativa, la simple observación, cuya condición más elemental –según

12 En términos de Arendt, uno de los principales motivos que la llevó a trabajar *La vida del espíritu* fue la experiencia del juicio a Eichmann en 1961-1962, de donde piensa el concepto de la banalidad del mal. Frente a un sujeto que había renunciado a la reflexividad moral de sus actos, que no había ejercido el pensamiento tal como Platón lo asumió, a saber, como el diálogo silencioso del yo consigo mismo, ¿qué vínculo se nos permitió atender entre el pensamiento y la acción? La pregunta con que nos introduce a su primer apartado sobre el pensamiento ya sienta dicha inquietud: “¿puede [el pensamiento] ser una actividad de tal naturaleza que se encuentre entre las condiciones que llevan a los seres humanos a evitar el mal o, incluso, los ‘condicionan’ frente a él?” (2010, p. 31).

Aristóteles, el primero que se ocupó de ella- era la *scholē*. (2010, p. 114; itálicas de la autora)

Si en *La condición humana* atendimos la figura del espectador desde la narración¹³, en *La vida del espíritu* Arendt se pregunta por cuál clase de espectador es el agente que piensa. Arendt señala que “no es a través de la acción sino de la contemplación como se revela el ‘algo más’, es decir, el significado del todo. No es el actor, sino el espectador, quien posee la clave del significado de los asuntos humanos” (2010, p. 118). Del término griego mismo para designar a los espectadores, *theatai*, se deriva el concepto filosófico de teoría, caracterizándose por una observación desde fuera, resultando así que “como espectador puede comprenderse la ‘verdad’ de lo que versa el espectáculo, pero el precio es la retirada de toda participación en él” (Arendt, 2010, p. 115). Esta retirada que se impone para pensar Arendt la localiza en Aristóteles mediante la figura de la *scholē* y lo que denominó como *theoretiké energeia*, la actividad de teorizar, cuyo significado está dado porque inmortaliza (*athanatizein*) en la medida en que los objetos del pensamiento son lo más excelente que hay en nosotros *qua* hombres¹⁴.

Contra las falacias metafísicas que imponen las respuestas de los pensadores profesionales, Arendt se propone volver a la tradición para considerar un modelo que haya reflexionado desde la experiencia misma del pensamiento y no desde el exterior, por fuera de *las cosas mismas*. Su modelo será Sócrates: “un pensador, en definitiva, que supo mantenerse

13 Serán los espectadores (historiadores y poetas), quienes tengan capacidad para pensar y recordar. Ellos son quienes hacen de la *polis* un mundo en común capaz de crear memoria e historia. Es por la condición de la pluralidad entendida como *inter-esse*, como mundo y vida compartida *entre* otras y otros, que la acción narrada adquiere sentido por la memoria. Como señala Kristeva (2013), “la narración cuenta, pero la acción prevalece, con la condición de que sea una acción narrada” (p. 75). Para Kristeva (2013), Arendt encuentra en el concepto de *phronēsis* entendido como sabiduría práctica, la manifestación de la acción ejemplar para ser narración en la trama de relaciones humanas. En el *drama* que significa la vida, donde actores y espectadores confluyen, la *phronēsis* se vuelve el conocimiento político por excelencia, en la medida que se ancla en la red de relaciones humanas y está destinado al *inter-esse* político.

14 Véase Ética a Nicómaco, 1178b3, 1178b22 y 1177b33. A lo largo de los libros VI y X de Ética a Nicómaco, Aristóteles presenta la diferencia específica de los objetos a los que se dedica la parte más elevada del pensamiento: cosas que existen por siempre y necesariamente, y que no pueden ser de otra forma.

siempre como un hombre entre los hombres, que no eludió la plaza pública, que fue un ciudadano entre los ciudadanos” (Arendt, 2010, p. 190). La elección del modelo de Sócrates no es casual ya que en él nuestra autora localiza un ejemplo de pensador que pudo articular pensamiento y acción, dos actividades que Arendt está tratando de conjugar para pensar un posible papel del pensamiento que pueda prevenir a los hombres de hacer el mal (2010, pp. 202-203).

Enfocando en la figura de Sócrates, Arendt retoma dos afirmaciones presentes en el *Gorgias* de Platón. La primera, “cometer injusticia es peor que recibirla” (*Gorgias*, 474b, 483a-b), a lo que Calicles le replica a Sócrates que sufrir la injusticia es una desgracia propia de un esclavo para quien es preferible morir a seguir viviendo. Se trata de una afirmación subjetiva que significa “es mejor para mí sufrir el mal que hacerlo”, entrando en contradicción con la afirmación opuesta de Calicles. Lo que nos revela que Calicles y Sócrates están hablando de un yo diferente. Sócrates no habla como un ciudadano, habla como el hombre cuya prioridad es el pensamiento. Es como si dijera a Calicles: a) si tú Calicles fueras como yo, amante de la sabiduría y necesitado de reflexión; y b) si el mundo fuera como tú Calicles lo describes -dividido entre fuertes y débiles (Tucídides); de modo que c) no existiera otra alternativa que cometer o sufrir la injusticia; entonces d) tú Calicles estarías de acuerdo en que es mejor sufrirla que cometerla. La presuposición que señala Arendt es que Sócrates responde como quien hace filosofía, cuya prioridad es el pensamiento. Respecto a la segunda afirmación, expuesta por Platón, y para Arendt con resonancias en Aristóteles, “es mejor estar en desacuerdo con el mundo entero que, siendo uno solo, estar en desacuerdo conmigo mismo” (*Gorgias*, 482 c). En la afirmación, se parte de la lectura que el principal criterio para comunicar verazmente la *doxa* es “estar de acuerdo con uno mismo”. La expresión del *Gorgias* surge del hecho de que cada uno puede al mismo tiempo hablar consigo mismo como si fuese dos, es decir, “siendo uno solo” puede hablar consigo (*eme emauto*) como si fuese dos en uno. Dicha experiencia puede darse en la facultad del pensamiento, donde la experiencia puede ser como la del diálogo con un amigo, al decir aristotélico, como “otro sí mismo” (*heteros gar autos ho philos estin*). Ser amigo de sí mismo, la condición presupuesta en la afirmación socrática refiere a ser uno mismo en acuerdo consigo (*homogomonei heauto*).

Con estas dos afirmaciones, Arendt muestra que la facultad del discurso y la condición de la pluralidad humana se corresponden en el hecho de que la experiencia del pensamiento sea como un diálogo consigo mismo. En la experiencia socrática Arendt distingue así el pensar visto desde este punto de vista existencial, donde es “una empresa solitaria, pero no aislada” (2010, p. 207). En dicha distinción, la autora presenta dos conceptos: por un lado la solitud [*solitudine*] que es aquella situación donde uno se hace compañía a sí mismo¹⁵; y por otro lado la soledad [*loneliness*] que aparece cuando estoy solo sin poder separar en mí mismo el dos-en-uno, donde me es imposible hacerme compañía a mí mismo, y la ausencia de otro es vivida con angustia. La solitud actualiza la consciencia que el hombre tiene de sí mismo en una dualidad, dando cuenta para Arendt de la existencia esencialmente plural que el hombre posee. Pluralidad de la existencia y del mundo que se contiene en el hombre en la forma de una dualidad del yo consigo mismo que hace del pensamiento una actividad auténtica, donde el pensamiento se vuelve una actividad dialéctica y crítica en el diálogo¹⁶ del yo consigo mismo.

En estos términos podemos afirmar junto a Arendt que el criterio del diálogo mental ya no es la verdad como evidencia o bien como conclusión necesaria de un razonamiento lógico, sino que el criterio será el acuerdo, el ser coherente con uno mismo. A partir de este criterio, Arendt lee al principio aristotélico de no contradicción de *Analíticos Segundos* donde la demostración no se refiere a un argumento exterior sino a la demostra-

15 En el Apartado 9 de *La Vida del Espíritu*, Arendt desarrolla las características principales de las tres actividades fundamentales del espíritu: el pensamiento, la voluntad y el juicio. Allí observa que dado que la pluralidad es una condición existencial básica de la vida humana -el *inter homines esse*, estar entre los hombres-, el estar solo y la relación con uno mismo será la característica fundamental de la vida del espíritu: la reflexividad. El espíritu tiene una vida propia sólo en la medida de que actualiza esta relación donde la pluralidad se contiene en la dualidad de la consciencia de sí. Este estado existencial es definido por Arendt como solitud, para distinguirlo de la soledad que es la carencia y privación de la compañía humana.

16 Es interesante hacer ver que este diálogo es del “decir” de la pregunta socrática “¿Qué quieres decir con...? Donde este “decir” para Arendt es silencioso y habilita la formación de una vida auténtica en la medida de que este “decir”, que es el diálogo del yo consigo mismo, vuelve al pensamiento una actividad que acompaña al vivir “cuando se ocupa de conceptos tales como justicia, felicidad, virtud, que el lenguaje nos ha ofrecido para expresar el sentido de todo lo que ocurre en la vida y nos sucede mientras estamos vivos” (2010, p. 201).

ción que se da en el alma, donde el interlocutor es uno mismo y por tanto no puede convertirse uno mismo en su propio enemigo.

La dualidad del dos-en-uno también significa para Arendt que debería procurarse, tal como en el ejercicio del diálogo socrático, que ambos participantes fueran amigos, puesto que “el compañero que viene a la vida cuando se está solo y en estado de alerta es el único de quien no se puede escapar” (2010, p. 210). Esto permite leer la primera afirmación de Sócrates en el *Gorgias* en un sentido añadido: es preferible sufrir el mal que practicarlo puesto que se puede seguir siendo amigo de la víctima, no así del asesino y vivir junto a él. Por lo que Arendt indica, lo que la experiencia de Sócrates deja ver, y cuyos sentidos fueron recuperados por Aristóteles en su conceptualización de la *philia*, fue que habría dos tipos de relaciones que están interrelacionadas: del yo consigo mismo y del yo con los otros: “el rasgo común es que el diálogo del pensamiento sólo puede producirse entre amigos, y que su criterio básico, su ley suprema, por así decirlo, reza: ‘No te contradigas’” (2010, p. 211). Quizás esta sea la conclusión más central para nuestro problema de la supuesta condición de retirada del pensamiento, puesto que permite, por medio de Sócrates y Aristóteles, comprender bajo la figura del dos-en-uno que el pensamiento es discurso y que este es inherentemente plural en la medida en que es dialógico tal como se desprende de las dos afirmaciones socráticas.

Si seguimos de cerca esto último podremos ver a su vez las limitaciones del marco aristotélico, particularmente bajo la luz del término *scholē*. Como ya fue esbozado, bajo dicho concepto Aristóteles define la condición de retirada que impone el pensamiento. El problema radicaría en las definiciones que Aristóteles realiza en el Libro VI de *Ética* a Nicómaco, donde observa que los objetos necesarios y eternos poseen una superioridad por sobre los objetos contingentes y cambiantes, como lo son en el caso de la ética y de la política¹⁷. El pensamiento más puro entendido como *nous theoretikos* tendría una superioridad sobre la facultad de la *phronēsis* que representaría el conocimiento práctico y político. El pensamiento así se volvería una práctica en retirada del mundo, donde el ocio (*scholē*) permitiría la práctica de la filosofía.

Atendemos que de esto último Arendt toma distancia, ya que ella entendiendo la posibilidad de que el pensamiento sea una actividad dialógica, no aislada y en estrecho vínculo con la condición de la pluralidad. Antes que

17 Véase *Ética* a Nicómaco, 1141a.

una retirada solitaria, el pensamiento para Arendt es un ejercicio desde el presente y en compañía, algo que, como vimos, piensa junto a Aristóteles y Sócrates en la experiencia de la *philia*, del dos-en-uno y del estrecho vínculo entre dualidad y pluralidad¹⁸. Sin embargo, el momento *superador* de la discusión sobre la condición de la retirada del mundo para ejercer las actividades del espíritu, tendrá lugar junto a Kant y la facultad del juicio como veremos en el tercer apartado. Al respecto de esto no es menor la distinción que Arendt articula entre la facultad del pensamiento y del juicio: “El juicio no abandona el mundo de las apariencias, sino que se retira de toda participación activa en él hacia una posición privilegiada para contemplar el conjunto” (2010, p. 116), de modo que el problema radica, como ya hemos dicho, en qué clase de espectador es el agente que piensa. Con todo, podemos afirmar que visto desde una tradición filosófica que impone la retirada para la actividad del pensamiento (*scholē*), resulta necesario ir a otros modelos que hayan conjugado un pensamiento más próximo a la *polis*, a la acción, y, en definitiva, a la vida en cuanto experiencia de estar vivo. Tras lo dicho, las palabras de Forti (2001) adquieren a la luz de la evaluación sobre los desplazamientos teóricos que realiza Arendt:

[El análisis de las tres facultades del espíritu quiere ser un momento] de distanciamiento de toda la tradición filosófica. La comprobación de la imposibilidad de conjugar los conceptos filosóficos tradicionales con una auténtica comprensión de lo político demuestra, una vez por todas, el intento original que mueve la filosofía política de Hannah Arendt: el volver a pensar la política y, con ello, la libertad, fuera ‘de la tradición’. (p. 40)

La *comprobación* de Forti es contundente: Aristóteles sería el claro ejemplo de las limitaciones de la tradición filosófica para pensar lo que a Arendt le interesa que es la condición humana y su vida en la Tierra. Pero también, la recuperación del filósofo de Estagira le permite encontrar esas perlas perdidas en el fondo del mar del pasado para mostrar que un pensamiento político distinto es posible, en la medida que debemos operar en un ejercicio constante de recuperación y distanciamiento. Se trataría de leer *con* y *contra* la tradición (Hunziker, 2018), *con* y *contra* Aristóteles.

18 Quizás este hecho de nuestra existencia en la Tierra, el hecho que dualidad y pluralidad se condicen, sea el significado captado por la frase de Catón con la que cierra *La condición humana* y abre *La vida del espíritu*: “Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset. (Nunca hacía más que cuando nada hacía, y nunca se hallaba menos solo que cuando estaba solo)” (citado en Arendt, 2010, p. 1).

Proairesis. El antecedente aristotélico de la voluntad

Al inicio de su apartado sobre la voluntad, Arendt retoma su crítica a las falacias metafísicas, indicando que provienen de experiencias reales del yo pensante en su conflicto con el mundo de las apariencias. El yo pensante se retira temporalmente del mundo sin nunca abandonarlo puesto que está encarnado en un sí mismo corporal (*self* corporal), en una apariencia entre apariencias. Las dificultades que obstaculizan el análisis de la voluntad presentan un parecido evidente con el contenido de verdad encontrado en las falacias: parecen ser dificultades causadas por la misma naturaleza de la facultad. Sin embargo, Arendt hace notar que, mientras que “el descubrimiento de la razón y sus peculiaridades coincide con el descubrimiento del espíritu y el inicio de la filosofía, la facultad de la Voluntad se manifestó mucho más tarde” (2010, p. 287). De modo que nuestra pregunta ahora será “¿Qué experiencias llevaron a los hombres a darse cuenta de que eran capaces de formar voliciones?” (Arendt, 2010, p. 287). Lo primero que Arendt nos advierte es que no debemos confundir entre trazar la historia de una facultad con seguir la historia de una idea, como si estuviésemos “interesados por la historia de la libertad o como si confundiésemos la voluntad con una mera ‘idea’ que podría aparecer entonces como un ‘concepto artificial’” (2010, p. 287). Las ideas son objetos del pensamiento, elaboraciones mentales que presuponen la identidad de un artesano. Si equiparamos la historia de una idea con la historia de una voluntad caeríamos en un sofisma:

Plantear la hipótesis de que hay una historia de las facultades espirituales, distintas de los productos del espíritu, es semejante a asumir que el cuerpo humano, que es un cuerpo que fabrica herramientas -y la mano humana es la principal- está tan sujeto a cambios a través de la invención de nuevos utensilios y herramientas como lo está el medio que nuestras manos continúan remodelando. Sabemos que no es el caso. ¿Podría ser distinto con nuestras facultades mentales? (2010, p. 288)

En este orden de reflexiones Arendt comienza a preguntarse cómo trató la filosofía griega los fenómenos y datos de la experiencia humana que nuestras convenciones posclásicas suelen atribuir a la voluntad, que no es ni más ni menos que la fuente principal de la acción. Apelará así a Aristóteles por dos razones: i) por el hecho histórico de la influencia que



los análisis aristotélicos del alma ejercieron sobre todas las filosofías de la voluntad -exceptuando el caso de Pablo de Tarso-; y ii) por el hecho de que ningún otro filósofo griego estuvo tan cerca de identificar la extraña laguna en la lengua y en el pensamiento griegos, “lo cual convierte a Aristóteles en el ejemplo por excelencia de cómo determinados problemas psicológicos pudieron ser resueltos antes de que la Voluntad fuera descubierta como facultad específica del espíritu” (2010, p. 289).

Aristóteles admite la idea platónica de que la razón da órdenes (*keleuei*) porque sabe lo que hay que perseguir y lo que hay que evitar, pero no acepta que estas órdenes sean necesariamente obedecidas¹⁹. El hombre incontinente (el ejemplo paradigmático de Aristóteles) sigue sus deseos sin importarse por las órdenes de la razón. Por otra parte, puede resistir a los deseos por recomendación de la razón ya que ellos no poseen tampoco una fuerza obligatoria inherente: por sí mismos no originan movimiento alguno. Aristóteles aborda aquí un fenómeno que tras el descubrimiento de la Voluntad, aparecerá como la distinción entre voluntad e inclinación (Arendt, 2010, p. 289).

En Aristóteles el deseo conserva la prioridad en el origen del movimiento nacido del juego mutuo de razón y deseo. Arendt señala que “el deseo de un objeto ausente estimula a la razón a intervenir y calcular los mejores caminos y medios para obtenerlo” (2010, p. 290). Aristóteles diferencia a esta razón calculadora como *nous praktikos*, de la razón especulativa que es *nous theoretikos*²⁰. Mientras que la primera es relativa a los asuntos humanos (*eph' hemin*), la razón pura concierne solo a los asuntos cuyo cambio está más allá del poder humano.

En algunas circunstancias es preciso que la razón práctica acuda en ayuda del deseo. El deseo está influido por aquello que es fácil de obtener -una sugerencia expresada en la palabra que designa apetito o deseo, *orexis*-. Solo cuando la satisfacción de un deseo descansa en el futuro y tiene que tomar en cuenta el factor tiempo es requerida y estimulada la razón práctica. En el acto de la incontinencia la fuerza del deseo de lo que se encuentra a mano es lo que conduce a ella, y la razón práctica interviene en relación a las futuras consecuencias. Pero los hombres son capaces tam-

19 Véase *De Anima*, 433a21-24 y *Ética* a Nicómaco, 1139a35.

20 Véase *Ética* a Nicómaco, Libro VI.

bién de imaginar objetos de deseo para cuya obtención necesitan realizar un cálculo en torno a los medios²¹.

A este punto Arendt señala que pareciera que Aristóteles encontraba insatisfactorio este bosquejo de la relación entre razón y deseo como explicación de la acción humana. El problema, señala Arendt, es que este bosquejo se apoya todavía en la dicotomía platónica entre razón y deseo. Sin embargo, Arendt distingue que en una obra de su juventud, Aristóteles²² entendía que una parte del alma es la razón, gobernante y juez natural, mientras que la otra parte del alma sigue a la primera y se somete a su gobierno. Veremos que una de las características principales de la voluntad es dar órdenes. En Platón la razón podía atribuirse a esta función debido a que estaba asociada a la verdad y la verdad constriñe²³. “Pero la razón por sí misma, mientras conduce a la verdad, en el diálogo silencioso del pensamiento del yo consigo mismo, es persuasiva, no imperativa; sólo quienes no son capaces de pensar necesitan verse constreñidos” (Arendt, 2010, p. 291). Dentro del alma humana la razón llega a ser un principio legislador y rector a causa de los deseos que obedecen ciegamente²⁴. Así Arendt señala:

Tal obediencia es necesaria para la tranquilidad del espíritu, para la serena armonía del dos-en-uno que está garantizada por el axioma de no-contradicción -no te contradigas a ti mismo, sigue siendo tu amigo; ‘Todos los sentimientos amistosos proceden de uno mismo y alcanzan después a los demás’. (2010, p. 291)

Y cuando los deseos no se someten, en Aristóteles el resultado es el hombre malo que se contradice a sí mismo y está en desacuerdo consigo mismo (*diapherein*). Estos escapan y huyen de sí mismos²⁵, o bien:

21 Respecto a este punto Arendt señala lo siguiente: “este futuro objeto de deseo imaginado estimula a la razón práctica; en lo que concierne al movimiento producido, el acto en sí mismo, el objeto deseado es el inicio, mientras que para el proceso de cálculo es el fin del movimiento” (2010, p. 290).

22 Véase *Protreptikos*.

23 Véase *Gorgias*.

24 Véase *Ética a Nicómaco*, 1168b6.

25 Véase *Ética a Nicómaco*, 1166b5-25.

Buscan otros con quienes pasar sus días y se huyen a sí mismos [...] porque se acuerdan de muchas cosas desagradables [...] y estando con otros no piensan en ellas [...] no abrigan ningún sentimiento amistoso hacia sí mismos [...] su alma está dividida por la discordia [...] una parte la arrastra en una dirección y otra en otra, como desgarrándola [...] porque los malos están llenos de remordimiento. (Aristóteles, citado en Arendt, 2010, p. 291)

Arendt señala que esta descripción del conflicto interior, entre la razón y los apetitos, resulta adecuada para explicar la conducta (en este caso la conducta incorrecta), pero no explica la acción, ya que la acción no es mera ejecución de los mandatos de la razón; en sí misma es una actividad razonable, a pesar de no ser una actividad de la razón teórica, sino de lo que en el tratado *De Anima* Aristóteles denomina *nous praktikos*²⁶. Arendt señala que este *nous* en los tratados éticos de Aristóteles recibe el nombre de *phronēsis*, que puede ser asumida como un tipo de penetración y comprensión de lo que es bueno o malo para los hombres, un tipo de conocimiento necesario para los asuntos humanos²⁷.

Este mismo sentido práctico guía también la producción y las artes, pero a diferencia de estas, la acción es un fin en sí misma²⁸. La acción bien hecha, la *eupraxia*, y hacer algo bien sin tomar en consideración las consecuencias se cuentan entre las excelencias (o virtudes) aristotélicas, *aretai*. Las acciones de este tipo son también movidas no por la razón, sino por el deseo. No se trata del deseo de un objeto, de un qué, sino que “es el deseo de un «cómo», de un modo de ejecutar, de la excelencia de la apariencia en la comunidad, el ámbito propio de los asuntos humanos” (Arendt, 2010, p. 292). La acción, entendida en el sentido de cómo quieren los hombres aparecer, requiere una planificación deliberada, para la que Aristóteles acuña un nuevo término, la *proairesis*, elección como preferencia entre alternativas. Los inicios y principios, *archai*, de esta elección son el deseo y el logos: el logos nos proporciona el propósito por el que actuamos; la

26 Véase *De Anima*, 433a15.

27 Si es posible afirmar un tipo de comprensión política en el concepto de *phronēsis*, es porque dicha facultad adquiere sentido en un espacio público de aparición donde mediante el acto de mostrarse y dar cuenta del propio *dokei moi*, el parecer de cada quien, permite construir un mundo común en la conjunción del punto de vista propio de cada uno que refleja el lugar que ocupa en el mundo.

28 Véase *Ética a Nicómaco*, 1139b1-4.

elección se convierte en el punto de partida de las acciones en sí mismas²⁹. La elección es, en estos términos, una facultad media, inserta, en la primitiva dicotomía de razón y deseo, y su función principal es mediar entre ambos.

Lo opuesto a esta elección deliberada o preferencia es el *pathos*, lo que denominaríamos como pasión o emoción en el sentido de que estamos motivados por algo que sufrimos³⁰. La facultad de elección es necesaria siempre que los hombres actúan con un propósito (*heneka tinos*), ya que los medios deben ser elegidos, pero el propósito en sí mismo, el fin último del acto *por mor* del cual han emprendido toda la empresa, no está sujeto a elección. El fin último de los actos humanos es la *eudaimonia*, la felicidad en el sentido de la “buena vida” que todos los hombres desean. El elemento de la razón presente en la elección recibe el nombre de deliberación, pero no deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios para alcanzarlos³¹. A estas alturas Arendt hace notar que en Aristóteles no está presente el problema moral específico a la relación medios-fines, puesto que todos los medios son igualmente justificables por sus fines.

En *Ética Eudemia*, para Arendt, Aristóteles explica por qué juzgó necesario insertar una nueva facultad. Da el ejemplo de la incontinencia: todo el mundo está de acuerdo en que la incontinencia es mala y nada deseable; la moderación o *so-phrosyne* —lo que salva (*sozein*) a la razón práctica (*phronēsis*)— es el criterio natural de todos los actos. Así, si un hombre sigue sus deseos, abandonándose a la incontinencia, es como si el mismo hombre actuase voluntaria e involuntariamente al mismo tiempo. Y ello resulta imposible³².

La *proairesis* es la vía de salida de la contradicción. Si la razón y el deseo permanecieran sin mediación, deberíamos concluir que el hombre acosado por las conflictivas demandas de ambas facultades violenta su deseo cuando permanece continente y violenta su razón cuando le vence el deseo. Sin embargo no se da tal coerción, las dos acciones se realizan

29 Véase *Ética* a Nicómaco, 1139a31-33, 1139b4-5.

30 Véase *Ética* a Nicómaco, 1134a21.

31 Véase *Ética* a Nicómaco, 1112b12. Y también, en *Ética Eudemia*, Aristóteles señala: “Nadie elige ser rico o vivir bien, sino el hecho de emprender un negocio o especular para ser rico” (1226a10).

32 Véase *Ética Eudemia*, 1223b10.

intencionalmente y cuando el principio procede del interior, no hay violencia³³. Lo que sucede realmente es que, al estar en conflicto la razón y el deseo, la decisión entre ambos es una cuestión de preferencia, de *elección deliberada*. Lo que interviene es la razón, pero no el *nous*, sino la *dianoia o phronēsis*. Al respecto Arendt atiende lo siguiente:

Uno se ve inclinado a concluir que la facultad de elegir, la *proairesis*, es la precursora de la voluntad. La *proairesis* abre un primer espacio minúsculo y restringido al espíritu humano que, sin él, se hallaba en manos de dos fuerzas en pugna: la verdad autoevidente y la fuerza de las pasiones y de los apetitos. (2010, p. 294)

Visto así, el espacio dejado a la libertad es muy restringido. Deliberamos sólo acerca de *medios* para un fin dado, que no podemos elegir: los fines son inherentes a la naturaleza humana y, por ello, son los mismos para todos³⁴. De aquí que nuestra elección libre se refiera solamente a una selección “racional” entre los medios para alcanzar el fin, siendo la *proairesis* el árbitro entre distintas posibilidades. Nos encontramos así con un descubrimiento limitado por el marco metafísico aristotélico. Si bien surge un tipo de experiencia asociado a la libertad de elegir entre medios, el fin es algo predeterminado por nuestra naturaleza humana (*eudaimonía*). La estructura teleológica definida en los tratados metafísicos e incluso también en los éticos, es quizás el punto crucial de distancia que Arendt realiza con Aristóteles. El *telos* hacia el cual el alma se predispone forma parte de *lo ya dado* y en lo cual el humano no tiene injerencia alguna. Respecto a esto nuestra autora no renuncia a la capacidad propia de los hombres de iniciar algo nuevo (cuya fuente retomará de San Agustín), y de anclar la facultad de nuestra libertad en el propio seno de nuestra comunidad, lo que la llevará de Aristóteles a Kant para encontrar en él una hendidura para rearticular política y mundo en la facultad del juicio.

33 Véase *Ética Eudemia*, 1224a31-1224b15.

34 Véase *Ética Eudemia*, 1226b10 y *Ética a Nicómaco*, 1114b11-18.

Phronēsis. Con y contra Aristóteles: Kant y la facultad del juicio

Como hemos visto, la tercera parte de *La vida del espíritu* es un asunto inconcluso más no imposible de pensar. Las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* permiten en gran medida que podamos detenernos en la siguiente posibilidad: si resulta pertinente identificar en la *phronēsis* un antecedente a la facultad de juzgar, o, dicho de otro modo, si es admisible pensar determinada continuidad en Arendt entre Aristóteles y Kant en lo que respecta a la facultad de juzgar. Esta posibilidad ya había sido enunciada por Arendt en un ensayo titulado “La crisis en la cultura: su significado político y social” recopilado en *Entre el pasado y el futuro* en 1961. En su ensayo Arendt identificaba en la facultad aristotélica de la *phronēsis* la posibilidad del *discernimiento* cuya experiencia no trataría del pensamiento aislado (el *nous theoretikos*) sino de una deliberación práctica donde los otros, y principalmente el mundo, estarían en el centro de la cuestión.

En su ensayo sobre la crisis de la cultura, Arendt identifica en los sesenta que lo que se juega con la *phronēsis* aristotélica es el mundo en común en la medida en que reconoce nuestra implicación en un mundo-compartido-con-los-demás. Para Arendt, “la diferencia entre este discernimiento capaz de juzgar [la *phronēsis* aristotélica] y el pensamiento especulativo está en que el primero arraiga en lo que en general llamamos sentido común, al que el segundo trasciende sin cesar” (2016, p. 338). De este modo vemos que es posible pensar en la *phronēsis* aristotélica como un antecedente del juicio kantiano. No obstante, es necesario hacer algunas salvedades al respecto.

A partir de un análisis político de la facultad del juicio estético en la *Crítica del Juicio* de Kant, Arendt considera al juicio como la capacidad mediante la cual el agente evalúa el mundo que se presenta ante él, en interacción junto a otros. A diferencia de la facultad del pensamiento, que se enfoca en el yo y requiere una separación del mundo, en el juicio se pone en juego el mundo mismo, ya que lo que se juzgan son los juicios particulares derivados de la percepción intersubjetiva del mundo. Es a través de la facultad del juicio que se construye un mundo compartido, basado en la capacidad de cada agente para expresar su *punto de vista* gracias a la facultad de la acción, que revela su identidad. Como comenta Taminaux (1994), “mundo común ya que, en el favor acordado al aparecer, el que juzga, justamente porque va más allá de sus inclinaciones y de sus fines

interesados, es capaz de ponerse en el lugar de los otros” (p. 143). Por esto último el autor considera a la *phronēsis* aristotélica como una capacidad eminentemente política, en la medida en que discierne sobre lo que favorece al mundo en común.

En este ámbito de la discusión la figura de Aristóteles, y su proyecto ético-político, presentan varias divergencias respecto a las lecturas que realiza Arendt. Por un lado hemos atendido a lo largo de los apartados anteriores que el proyecto político aristotélico en torno a la conformación de un mundo común tuvo en consideración la condición compartida de la existencia humana en comunidad. Esto se ve reflejado en la importancia que tiene para su proyecto la práctica de la *philía* y la *phronēsis* en la *polis* y cuyos sentidos, a la luz de la experiencia socrática, le permiten a Arendt localizar una estrecha relación entre dualidad y pluralidad en la actividad del pensamiento. Por otro lado, sin embargo, en su distinción acerca de los ámbitos y objetos del pensamiento y de la acción ética (discernidos principalmente en los Libros VI y X de *Ética a Nicómaco*), Aristóteles traza una diferencia sustancial y jerárquica entre dos categorías que corresponden a los ámbitos de lo contingente (predilecto en el reino de los asuntos humanos) y de lo necesario (presente en los objetos metafísicos propios de la filosofía): *nous praktikos* y *nous theoretikos*. Lo primero trata con los asuntos que dependen de los hombres y lo segundo con los que no están en su poder y que necesariamente son, en oposición al ámbito de lo contingente donde lo que es puede no ser. Estando localizadas la *proairesis* y la *phronēsis* dentro del primer ámbito, identificamos la limitación dada por el marco metafísico aristotélico que en última instancia distingue al pensamiento como *scholē*, como retirada, impugnando el ámbito de lo contingente y lo práctico por carecer de la estabilidad e inmutabilidad de lo necesario.

Si bien no es posible equiparar la comprensión del juicio que realiza Arendt, a partir de una lectura política de Kant, con el tipo de penetración y comprensión que identifica en la *phronēsis* aristotélica, sí podemos afirmar que ésta última, con las limitaciones señaladas resulta ser un tipo de conocimiento que articula las facultades del pensamiento y de la acción con la comunidad.

En este sentido seguimos de cerca la lectura de Ernst Vollrath (1977, 1987) que plantea cierta continuidad entre la facultad aristotélica y la kantiana. En su presentación Vollrath se sitúa en el horizonte de una nueva

teoría filosófica de lo político, planteando que la recuperación de la *phronēsis* aristotélica le ha permitido a nuestra autora encontrar una doctrina de lo político que ponga en consideración el carácter plural y constructivo del mundo en común. Sin embargo, presenta a su vez dos razones para no leer en esta operación arendtiana una rehabilitación nearistotélica como han leído, entre otros, Habermas (2000) y Volpi (1980, 1984, 1990, 1999). En primer lugar, aduce que, si bien la *phronēsis* percibe y acepta el carácter opcional, cambiante y contingente de los asuntos humanos, en el marco metafísico aristotélico, como vimos, todo lo que es contingente permanece ontológicamente subordinado ante lo que es necesario y no cambiante. Y en segundo lugar, Vollrath (1987) señala que la sabiduría práctica aristotélica queda ligada intrínsecamente al funcionamiento de la *polis* griega, cuyo *ethos* se ha perdido y no es posible retornar en las experiencias de nuestro mundo contemporáneo.

Podemos pensar que el nuevo tipo de racionalidad práctica que se desprendería de las reflexiones sobre el juicio kantiano podría, como señala Simona Forti (2001), articular a la práctica del pensamiento en cuanto narración y deliberación con la comunidad y el acontecimiento político:

Nuevo tipo de racionalidad práctica; modalidad de deliberación en torno a los principios sobre los que basar una comunidad política; categoría fundamental del actuar comunicativo; forma de comprensión que permite captar el sentido de los acontecimientos, sin predeterminarlos o *subordinarlos* concatenándolos en una narración: éstas son, en síntesis, las direcciones de una posible continuación del discurso arendtiano que ha quedado interrumpido y también las diversas tareas atribuidas de vez en cuando al juicio. (p. 418; itálicas de la autora)

Con el desplazamiento de Aristóteles a Kant, la capacidad del discernimiento no quedaría sujeta a un marco metafísico teleológico ni tampoco a un particularismo que reduce la acción a los términos de la deliberación. Antes bien, como señala Forti (2001), el juicio político arendtiano constituye una categoría fundamental del actuar comunicativo, de una *praxis* en la pluralidad de agentes que conforman el espacio en común:

El juicio político arendtiano, incluso en sus últimas obras, reconciliaría pensamiento y acción sobre la base de criterios de equidad, imparcialidad y universalidad que Aristóteles no había podido suministrar. [...] En último análisis, la orientación 'universalista' kantiana y la 'contextualista' aristotélica guardarían el equilibrio y se corregirían mutuamente. (p. 423)

En suma podemos comprender que la recuperación aristotélica ha permitido anclar una experiencia de pensamiento ligada a la acción y sobre todo al mundo, donde la vuelta a Kant ha sido necesaria para “ampliar” y problematizar en cierta medida el alcance de la facultad deliberativa de Aristóteles. De este modo queda, a nuestra mirada, una operación arendtiana mucho más compleja que la de un neoaristotelismo a secas, donde, como hemos visto en los planteamientos de Forti, sería incongruente decir que Arendt recupera a Aristóteles sin considerar el *desmontaje* y la requisitoria metafísica al que lo somete. Como Forti (2001) señala:

Las interpretaciones que recurren al pensamiento aristotélico para explicar el de Arendt resultan cuando menos parciales, ya sea porque con la definición de filosofía neo-aristotélica se quiera resaltar sobre todo su trasnochada utopía [...], ya sea porque con tal definición se tienda por el contrario a destacar el redescubrimiento de un sentido político perdido [...] ¿Es verdaderamente significativo para comprender la filosofía de Hannah Arendt inscribirla en listas de los llamados pensadores neo-aristotélicos? ¿Son suficientes las adhesiones, si bien relevantes, a Aristóteles, a sus distingos, a su definición de hombre como ser político y capaz de discurso para hacer de Arendt un exponente de primer orden en la rehabilitación de la filosofía práctica aristotélica? (pp. 33-34)

Y más adelante añade:

El valor que Hannah Arendt asigna a la filosofía práctica de Aristóteles es pues totalmente distinto del pretendido por los neo-aristotélicos. Tampoco el pensamiento de Aristóteles logra del todo sustraerse a la tendencia inaugurada por Platón y típica, salvo raras excepciones, de toda la tradición del pensamiento político, que lleva a privilegiar la teoría sobre la *praxis*, a hacer derivar la filosofía práctica de la filosofía primera. (pp. 36-37)

Conclusiones

A lo largo de este trabajo hemos podido leer no solo algunas cuestiones de la propuesta arendtiana, sino específicamente su último trabajo, a saber, *La vida del espíritu*, analizando la recuperación y la distancia que nuestra autora ha planteado con determinados postulados de la filosofía práctica de Aristóteles en relación a las actividades del espíritu: pensamiento, voluntad y juicio.

En el marco de un ejercicio de *desmontaje* y *requisitoria* contra la metafísica, observamos que la discusión sobre la figura de Aristóteles, y su proyecto ético-político, presentan varias divergencias respecto a las lecturas de Arendt. Hemos atendido que el proyecto aristotélico en torno a la conformación de un mundo común tuvo en consideración la condición compartida de la existencia, reflejándose en la importancia de la *philia* y la *phronēsis* en la *polis*, lo que nos permitió abordar la estrecha vinculación entre dualidad y pluralidad en la actividad del pensamiento y la capacidad política contenida en la *phronēsis* a la luz de ser considerada como un posible antecedente de la experiencia de la facultad de juzgar. A su vez, identificamos que Aristóteles traza una diferencia sustancial y jerárquica entre dos categorías que corresponden a los ámbitos de lo contingente y de lo necesario, donde la *proairesis* y la *phronēsis* quedan reducidas dentro del ámbito contingente. En estas indagaciones identificamos la limitación dada por el marco metafísico aristotélico que en última instancia distingue al pensamiento como *scholē*, como retirada, impugnando el ámbito de lo contingente y lo práctico por carecer de la estabilidad e inmutabilidad que posee lo necesario.

Atendimos también que el trabajo de lectura realizado por Arendt en lo que concierne a la filosofía práctica de Aristóteles no puede ser categorizado como una rehabilitación de su filosofía práctica, dado que la autora ha identificado las limitaciones que el marco aristotélico tiene para el lugar que le asigna al mundo de los asuntos humanos. Como observamos, conceptos como *philia* y, sobre todo, *phronēsis*, pueden servirnos como antecedentes al interior de la tradición filosófica para construir un nuevo tipo de racionalidad práctica que reconozca y valide al agente en el mundo en una condición de pluralidad junto a otras y otros. Sin embargo, ambos conceptos del planteamiento ético-político aristotélico quedan subsumidos a una teoría metafísica que en última instancia prima la retirada del mundo del pensamiento (*scholē*) por sobre la acción, a la teoría por sobre la *praxis*, y que en suma degrada ontológicamente a los asuntos humanos por sus propias características (mutabilidad, contingencia e imprevisibilidad).

Por último, en un ejercicio de crítica y experimentación, de montaje y desmontaje, concluimos que, junto a los aportes de Arendt vistos en este trabajo, se vuelve posible asumir el hecho de la ruptura de la tradición a su vez que el desafío de *ir a las cosas mismas*. En clave de recuperación de

algunos fragmentos de corales y perlas del fondo del mar de la tradición, podemos afirmar que Arendt realiza una recuperación crítica de la filosofía práctica de Aristóteles, tomando en consideración, a la luz de su crítica de la tradición filosófica, un sentido originario de la política como *praxis* y acción comprometida con un mundo en común; a su vez que tomando distancia de la falacia metafísica que se ha reproducido a lo largo de la tradición y de la que Aristóteles no queda exento: impugnar este mundo de apariencias bajo el efecto idílico y vanidoso de creer que un mundo metafísicamente estable, inmutable y quieto, es posible.

Referencias

- Aristóteles (1998). *Ética Eudemia*. Madrid: Editorial Gredos.
- Aristóteles (2010). *Ética a Nicómaco*. Buenos Aires: Editorial Colihue.
- Arendt, Hannah (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Madrid: Editorial Paidós.
- Arendt, Hannah (2006). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.
- Arendt, Hannah (2010). *La vida del espíritu*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Arendt, Hannah (2016). *Entre el pasado y el futuro*. Buenos Aires: Editorial Ariel.
- Arendt, Hannah (2018). *Ensayos de Comprensión 1930-1954. Formación, exilio y totalitarismo*. Madrid: Editorial Página Indómita.
- Arendt, Hannah (2019). *La Condición Humana*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Campillo, Antonio (2014). Animal político. Aristóteles, Arendt y nosotros. *Revista de Filosofía*, vol. (39), pp. 169-188.
- Forti, Simona (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Madrid: Editorial Cátedra.

- Habermas, Junger (2000). *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Heller, Agnes (1987). Hannah Arendt on the “vita contemplativa”. *Philosophy and Social Criticism*, 12, pp. 281-296.
- Hunziker, Paula (2018). *Filosofía, política y platonismo. Una investigación sobre la lectura arendtiana de Kant*. Buenos Aires: Editorial Prometeo.
- Kristeva, Julia (2013). *El genio femenino. Hannah Arendt*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Platón (1987). Gorgias. En *Diálogos II*. Madrid: Editorial Gredos.
- Shakespeare, Williams (1982). *La tempestad*. Barcelona: Planeta.
- Taminiaux, Jacques (1992). *La Fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*. París: Payot.
- Taminiaux, Jacques (1994). Acontecimiento, mundo y juicio según Hannah Arendt. En Hilb, C. (comp.). *El resplandor de lo público: en torno a Hannah Arendt* (pp. 125-144). Editorial Nueva Sociedad.
- Torralbo, Agustín (2009). Totalitarismo, experiencia y metáfora en Hannah Arendt. *Δα ἰμων. Revista Internacional de Filosofía*, nº 47, pp. 133-148.
- Torregroza, Enver (2009). La deconstrucción del concepto de filosofía política en el pensamiento de Hannah Arendt. *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 40, pp. 135-148.
- Venmans, Peter (2015). *El mundo según Hannah Arendt. Ensayos sobre su vida y obra*. Córdoba (Argentina): Editorial Eduvim.
- Villa, Dana (1995). *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*. Nueva Jersey: Princeton University Press.

- Vollrath, Ernst (1977). *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*. Berlin: Verlag.
- Vollrath, Ernst (1987). *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*. Berlin: Königshausen-Neumann.
- Volpi, Franco (1980). La rinascita della filosofia pratica in Germania. En Pacciani, G. (comp.). *Filosofia pratica e scienza politica*. Roma: Abano, pp. 11-97.
- Volpi, Franco (1984). La riabilitazione della filosofia pratica e il suo senso nella crisi della modernità. *Il Mulino*, XXXV, núm. 6, pp. 928-949.
- Volpi, Franco (1990). Tra Aristotele e Kant: orizzonti, prospettive e limiti del dibattito sulla 'riabilitazione della filosofia pratica'. En Viano, A. (comp.). *Teorie etiche contemporanee*. Italia: Bollati Boringhieri, pp. 128-148.
- Volpi, Franco (1999). Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo. *Anuario Filosófico*, volumen (32), pp. 315-342.
- Young-Bruehl, Elisabeth (2006). *Hannah Arendt: una biografía*. Madrid: Editorial Paidós Ibérica.



Initium y principium:
resonancias del *Concepto de amor*
en San Agustín en *La vida del espíritu*

Ari Angelina Costamagna*

Introducción

La complejidad de la lectura arendtiana se erige como una “actitud” frente a los textos del pasado, en confrontación franca con la tradición filosófica de pensamiento, pero abierta a su recuperación en el marco de la posibilidad de construir un horizonte de indagación político no metafísico. Como sabemos, a lo largo de su obra este será un tema recurrente y transversal a su propuesta filosófica. En ese marco, su reflexión sobre la voluntad es una consecuencia que se extrae de su diagnóstico crítico de la tradición filosófica y surge en el contexto de la problematización de la afirmación de la libertad como espontaneidad.

En *Entre el pasado y el futuro* (2016) la autora parte de la premisa de la existencia de la libertad humana como espontaneidad ligada a la acción, aunque esta entra en contradicción “con nuestra experiencia diaria en el mundo exterior en el que nos orientamos según el principio de causalidad” (Arendt, 2016: 227). Como menciona Lafer, los campos de investigación científica tradicionales que se guían por las premisas “nada viene de la nada” y “todo tiene su causa”, frente a la acción libre, han tendido a preguntar por su causa, y esta “parece normalmente resultar ya sea de la causalidad de la motivación íntima de sus protagonistas, o bien de principios generales de causa y efecto que regulan el mundo” (Lafer, 1991: 322). Esta idea tiene, para Arendt, fuertes raíces en la tradición de la filosofía, la que ha pensado la libertad no en el plano de la acción, sino en el de la “voluntad” que se aloja en la “interioridad”. Precisamente en este texto de los años ‘60, establece la idea de que en la propia meditación filosófica, incluso la que acepta la libertad humana situándola en la voluntad, ya está inscrita la perspectiva de su no-libertad (Arendt, 2016, pp. 228-229).

* IDH – CONICET - UNC
ari.costamagna.fernández@mi.unc.edu.ar

Si bien esta tesis es leída en el marco de su teoría de la acción libre, tal como es desarrollada en *La condición humana* con una peculiar lectura de Agustín de Hipona, en este trabajo querríamos retomar una indicación de *La vida del espíritu* para volver a su obra temprana sobre el pensador de Hipona. En especial volveremos a la diferencia y articulación entre *principium* e *initium*, para luego retomarla en su obra póstuma, entendiendo que no se trata en esta última de una crítica de la voluntad como tal, o de la alternativa entre dos modos de entender la voluntad (como espontaneidad o como libre arbitrio), sino de un complejo entramado agustiniano que contiene la promesa de otro marco para su filosofía de la voluntad en su relación con la acción en el mundo, una relación que quiere evitar la “caída en la necesidad”. Un marco, finalmente, que podría haber proporcionado un “apoyo ontológico a una verdadera filosofía política” (Arendt, 2018, p. 450), tal como reclama en las páginas finales de “La voluntad” en *La vida del espíritu*.

La crítica de la idea de la radicación de la libertad en la interioridad y la voluntad

La tradición filosófica... distorsionó, en lugar de aclarar, la idea misma de libertad tal como se da en la experiencia humana, transportándola de su terreno original, el campo de la política y los asuntos humanos en general, a un espacio interior, la voluntad, donde se iba a abrir a la introspección.

Arendt, *¿Qué es la libertad?* (2016, p. 230).

A grandes rasgos, uno de los temas más espinosos con respecto al problema de la libertad en Arendt es la dificultad para comprender este concepto bajo la óptica de la tradición filosófica y de sus representantes, lxs “pensadorxs profesionales”: es como si lxs filósofxs se hubiesen interesado en la libertad “cuando la libertad, en lugar de experimentarse en el hacer y en la asociación con los demás, pasó a experimentarse en la voluntad y en la relación con el propio yo” (Arendt, 2016, p. 257). Antes que surgiera el problema de la libertad en sentido filosófico, cuya datación histórica, la pensadora la sitúa en la Baja Antigüedad, la libertad era entendida fundamentalmente a partir de la experiencia concreta de “ser libre”. A lo largo de su obra, combatió aquel prejuicio filosófico original de lxs pensadores

profesionales contra la contingencia, la particularidad y el carácter de imprevisibilidad que encarnan los asuntos humanos, confrontación que se condensó en la mirada crítica respecto a la tradición filosófica de pensamiento como una actitud teórica que signó gran parte de su pensamiento. Los *Denker von Gewerbe* “no se sienten cómodos con la libertad y con lo que ella tiene de aleatorio, ya que no están dispuestos [...] a pagar el precio de la contingencia por el cuestionable don de la espontaneidad” (Lafer, 1991, pp. 323-324; Arendt, 2018, p. 432). De allí que el examen de la acción humana específica busque explicaciones en sus causas.

La dificultad más peligrosa con esto es que “el pensamiento mismo, en su forma teórica como en su forma pre teórica, hace desaparecer la libertad” (Arendt, 2016, p. 230). Uno de los puntos en los que llama la atención la autora es que la tradición filosófica distorsionó el concepto de libertad en lugar de aclararlo y en esa operación, lo subsumió al ámbito de la interioridad de la voluntad. La apuesta de Arendt será clarificar esta distorsión y pensar la libertad en su vinculación concreta con el mundo de las apariencias y la comunidad; aunque veremos que, si consideramos solo la actividad espiritual de la voluntad, ese problema parece desfondarse y quedar sin respuesta. La autora intentará pensar filosóficamente, *con* la tradición, *más allá* de la tradición, esta idea de libertad, donde los fenómenos de los que se ocupa en *La vida del espíritu*,

[...] están recubiertos por una capa extraordinaria de razonamientos controvertidos en modo alguno arbitrarios y, por tanto, nada despreciables, [aunque] [...] se apartan de las experiencias concretas del yo volente en beneficios de doctrinas y teorías no necesariamente interesadas en “salvar los fenómenos”. (Arendt, 2018, p. 239)

La deformación del concepto de libertad que generó la tradición implicó la transformación de ciertas experiencias mundanas en su origen a experiencias internas del yo (Arendt, 2016, p. 232). La libertad “interior”, tal como lo reconstruye la autora en *Entre el pasado y el futuro*, surgió de un fenómeno tardío que tuvo lugar en la Baja Antigüedad y en su origen fue el resultado de un alejamiento del mundo (Arendt, 2016, p. 232).

En este contexto, abordaremos la interpretación arendtiana de Agustín de Hipona, en el marco del problema de la “tensión” entre la voluntad como libre albedrío y la voluntad como libre espontaneidad. En el texto sobre la libertad publicado en *Entre el pasado y el futuro*, si por un lado, le

reclama a la tradición haber explicado el fenómeno de la voluntad como depositaria de una disposición interior, por otro, le reclama a determinadas experiencias políticas su “falta de talento filosófico” para acuñar un concepto teórico de libertad que se adecúe a sus propias experiencias (Arendt, 2016, p. 262). Sin embargo, tal como desarrolla en aquel texto, en la díada agustiniana *initium - principium* encontró una posible respuesta desde la tradición, que en su descuido captó la experiencia política central de la Antigüedad romana: “[...] que decía que la libertad fue el principio que se puso de manifiesto en el acto de fundación” (Arendt, 2006, p. 263).

De todos modos, no se trata simplemente de contraponer estas dos concepciones de la voluntad, recuperando solo una, sino de intentar entender el modo en que la tradición filosófica condensa un modo específico de comprender el mundo y de experimentarlo. En este marco, volveremos a su texto temprano sobre Agustín ya que allí encontramos la génesis de la díada *initium - principium*, la cual aparece ligada a la concepción agustiniana de un “yo” como “inquietud”. Veremos a lo largo del análisis que proponemos, que esta inquietud fundamental se encuentra presente en las tensiones de la voluntad como libero arbitrio, y que, al menos en el marco del entramado conceptual agustiniano, no es, en sentido estricto, contradictoria con la experiencia de la libertad como espontaneidad (*initium*).

La voluntad: entre la impotencia y la libertad

La vida del espíritu es su último libro, publicado póstumamente. Supone un abordaje de madurez, y en ese sentido, no escatima sutilezas en las argumentaciones ni deja de conferirle la dificultad que se merecen los temas que trabaja allí. La segunda parte de este texto, dedicada puntualmente a la “Voluntad”, menciona que los filósofos en lugar de concentrarse en la experiencia del yo volente para indagar en el problema de la voluntad y su vínculo con la libertad, lo que hicieron fue recubrir aquella experiencia en un “aura de misticismo”; e incluso muchos se animaron a denunciar tal experiencia “como mera ilusión de la conciencia”. Esto, menciona Arendt, puede proceder “de un conflicto fundamental entre las experiencias del yo pensante y del yo volente” (Arendt, 2018, p. 240).

El planteo general del problema de la voluntad y su dificultad para precisar de manera cabal su relación con la libertad, se abre con la siguiente indagación:

[...] ¿Cómo, de ser una palabra [libertad] que indicaba una condición política —la de un ciudadano libre que no era un esclavo— y un hecho físico —el de un hombre sano cuyo cuerpo no estaba paralizado, sino que podía obedecer a su mente— pasó a indicar una *disposición interior* en virtud de la cual un hombre podía sentirse libre cuando en realidad era un esclavo o era incapaz de moverse? Las ideas son construcciones mentales y su historia presupone la identidad inalterable del hombre, su constructor. (Arendt, 2018, p. 241; itálicas propias)

La indagación que realiza la autora continúa desde un principio “deconstructivo” adoptado en el primer volumen de la obra, que consiste en investigar el fenómeno de la libertad a partir de las distintas respuestas que dio la tradición, y en tensión con la misma experiencia fenomenológica de la libertad. Como puede verse en la evolución de la lectura del libro, identifica lo que en la primera parte sobre el “pensamiento” llamó “falacias especulativas”, para poder detectar las capas de tesis filosóficas fosilizadas que confunden lo que convendría distinguir (Taminiaux, 1997, p. 140). Cuando ella identifica estas afirmaciones tradicionales, no lo hace con la pretensión de refutarlas, sino más bien de comprender de qué modo estas respuestas mientan un modo específico de experiencia filosófica y cómo éstas entran en tensión con la noción de voluntad concebida como libertad de comenzar espontáneamente.

Si los planteos tradicionales nos han llevado a pensar la voluntad como una disposición íntima, la invitación de Arendt será identificar y exponer las falacias especulativas de los “pensadores profesionales”, para proponer *otro modo* de comprenderlo, que en última instancia nos permitan pensar su articulación con la libertad política ligada a la acción:

La cuestión es cómo esta facultad de ser capaz de dar lugar a algo nuevo y, por ende, de «cambiar el mundo» puede funcionar en el mundo de las apariencias, es decir, en un entorno fáctico que, por definición, es viejo y que de modo implacable transforma toda la espontaneidad de sus recién llegados en el «ha sido» de los hechos: *fieri; factus sum*. (Arendt, 2018, p. 242; itálicas de la autora)

La experiencia fundamental de la voluntad, dice Arendt, es el futuro como incertidumbre primordial (Arendt, 2018, p. 246), y es precisamente esto lo que recuperará con la idea agustiniana de *initium*, ya en sus textos tempranos, como veremos. El problema es que esta idea que intentará clarificar se encuentra en la historia de la filosofía yuxtapuesta y articulada

en marcos conceptuales diversos y que no siempre aportan a este esclarecimiento. Podríamos decir, hipersimplificando el problema y sus intrincadas aristas de análisis, que en el libro de la voluntad la autora explora dos definiciones de voluntad en tensión que describe cada una de ellas una experiencia diferente de este fenómeno. Por un lado, encontramos a lo largo de la historia de la filosofía la idea de una voluntad como *libero arbitrium* -que ha predominado en las teorías sobre la voluntad-, esto es como “disposición íntima” que indicaba la posibilidad de “elegir entre dos o más objetos dados” (2018, p. 253); por otro, encontramos la experiencia de la voluntad como “órgano de futuro”, en función de la cual la libertad se experimenta como espontaneidad radical, encarnada en *cada* nuevo nacimiento (natalidad). Por supuesto, esto no sugiere que Arendt deseche una de las opciones en beneficio de la otra, sino que a partir de una mirada sensible y precisa, intentará detectar el fenómeno en tanto experiencia del yo volente, a partir de las distintas aproximaciones teóricas que nos ha dado la tradición.

En este caso nos centraremos solamente en la lectura que realiza de Agustín de Hipona ya que es la fuente que utiliza para recuperar la diada *initium- principium*. De todos modos, una lectura tan acotada corre el riesgo de tener una mirada muy parcial y dejar importantes focos de investigación de lado con respecto al entramado general de este gran problema. Sin lugar a dudas, reconstruir el planteo general es un trabajo pendiente.

Ahora bien, la pregunta parece ser entonces cómo conciliar la idea de la libertad como fuente de novedad radical y por eso contingente, con la necesidad del “ha sido” del mundo fenoménico una vez concretada la acción. Como menciona Lafer, según Arendt: “para Agustín la voluntad es la facultad integradora de las otras aptitudes mentales del hombre, en su relación con el mundo de las apariencias, y por medio de ellas los seres humanos se abren hacia el futuro” (1991, p. 326). En ese sentido, parece que el trabajo de la voluntad se abre en esa dirección: conciliar la articulación entre el mundo de las apariencias y la vida del espíritu. Esta es una concepción que Arendt extrae del *De trinitate*, donde el hiponense menciona que en virtud de su capacidad unificadora hace las veces de nexo entre el mundo y las facultades del espíritu (voluntad, memoria e intelecto, en el análisis del hiponense). Esto nos da la pauta que uno de los puntos interesantes que resalta del obispo es precisamente la posibilidad de leer el trabajo de la voluntad en el marco de la vida del espíritu como un todo, y no

entenderla ni definirla aisladamente, sino en articulación con las demás actividades del espíritu.

Sin embargo, como veremos a lo largo del desarrollo de apartado sobre Agustín en el texto póstumo, esta pista de lectura termina siendo inconcluyente: aunque la voluntad tenga la capacidad integradora de las demás actividades, y así pueda hacer de nexo entre el mundo de las apariencias y el espíritu, cuando la voluntad actúa deja de ser libre¹: el precio de la redención de la voluntad por la acción es la libertad. Esto es así, debido a que Agustín concibió la voluntad a partir de su tonalidad afectiva², tal y como la entiende Arendt: la inquietud.

La voluntad misma engendra y expone una de las características primordiales de la antropología filosófica agustiniana: el ser humano en conflicto consigo mismo, y en virtud de esta inquietud de sí es que se sabe

1 En este sentido,

[...] la redención de la Voluntad no puede ser mental ni tampoco llega a través de la intervención divina: la redención proviene del acto, el cual —a menudo como un *coup d'état*, según la feliz expresión de Bergson— interrumpe los conflictos entre *velle* y *nolle*. Y el precio de la redención es, como veremos, la libertad, tal y como lo expresara Duns Scoto (en el resumen efectuado por un comentarista moderno). «Es posible para mí estar escribiendo en este momento, así como es posible para mí no estar escribiendo». Todavía soy plenamente libre y el precio de esta libertad es el curioso hecho de que la voluntad siempre quiere y no quiere al mismo tiempo: en su caso, la actividad espiritual no excluye su opuesto. Sin embargo, mi acto de escribir excluye su opuesto. «Por un acto de voluntad, puedo determinarme a escribir, y por otro puedo decidir no escribir; pero no puedo estar actuando de forma simultánea atendiendo a las dos cosas a la vez». En otras palabras, la Voluntad queda redimida al dejar de querer y empezar a actuar [...]. (Arendt, 2018, p. 334)

2 Arendt sostiene que

En manifiesto contraste con el pensamiento, ninguna volición se realiza jamás por sí misma y nunca encuentra su cumplimiento en el acto. Toda volición no sólo tiene que ver con particulares, sino que —y esto es de gran importancia— mira más allá, hacia su propio fin, cuando el querer-algo se habrá transformado en hacer-algo. En otras palabras, el humor [*mood*] normal del yo volente es la impaciencia, el desasosiego y la preocupación (*Sorge*), no sólo a raíz de la reacción del alma ante el futuro en forma de temor y esperanza, sino también porque el proyecto de la voluntad presupone un yo-puedo que bajo ningún concepto está garantizado. (Arendt, 2018, p. 271)

libre (*libero arbitrio*) y arrojado al mundo³. El vínculo de la voluntad consigo misma no describe una relación armónica como el diálogo del dos- uno del pensamiento, sino de conflicto entre una voz de mando y una voz de resistencia- obediencia que Arendt detecta como *velle* y *nolle*, y por eso es intrínsecamente *impotente*. Este es uno de los rasgos novedosos de la antropología filosófica agustiniana con respecto a la filosofía griega como veremos en el próximo apartado, y que nuestra autora identificó incluso en su primer trabajo de largo aliento, *El concepto de amor en San Agustín*.

Este carácter de inquietud y de impotencia, se vincula con un rasgo específicamente humano según el obispo: la temporalidad. Tal como lo plantea en *De Civitate Dei* (De Hipona, XII, 20), existen dos comienzos en el marco teológico de la creación: primero Dios creó el mundo y el tiempo (*principium*); luego, creó al ser humano (*initium*). Si bien, en reiteradas veces a lo largo de toda su obra Arendt retoma esta distinción no es sino en su disertación doctoral donde aparece explicada y ligada a su fuente, y no solamente mencionada. Allí, la alusión al *initium* se presenta ligada a la “condición creatural”: como hemos “llegado al mundo” (*fieri*), y no respondemos a la eternidad del ser, el ser que nos es propio es precario y siempre “está en falta”; no es pleno, porque “le debe su ser a Dios”. En ese sentido, nuestra existencia se entiende como una inquietud primordial que nada puede salvar excepto la gracia de Dios.

Ahora bien, este rasgo de la inquietud debido al hecho de ser creados (*fieri*), se entiende en articulación con la singularidad como veremos en el siguiente apartado. Cuando Agustín pregunta “¿Quién soy yo, Dios mío?” en sus *Confesiones*, revela un desplazamiento respecto de los marcos terminológicos tradicionales de la filosofía griega. En el apartado siguiente, reconstruiremos las tesis centrales que nos ayuden a explicitar el vínculo que estamos surgiendo.

3 Como dice Lafer,

La voluntad como facultad autónoma de la mente, apta para manejar proyectos vueltos hacia el futuro... desafía la creencia en la necesidad. Se trata por lo tanto de una facultad que, en términos existenciales, destaca cómo el hombre está abandonado a sí mismo. Esa dimensión existencial de la voluntad es sin embargo inconcluyente desde el punto de vista de la libertad, puesto que el querer apunta hacia la orden, y no hacia el consenso del actuar conjunto [...]. (Lafer, 1991, p. 330)

Initium en El concepto de amor en San Agustín

El concepto de amor en San Agustín como bien sabemos es una obra de juventud llena de líneas de pensamiento sin desarrollar y de difícil acceso, pero que sin embargo, tal como Arendt manifiesta a Jaspers en una carta de 1966, ella aún podía reconocerse en esa escritura⁴. Es por eso que insistimos en su recuperación.

¿Qué es lo que nos permite decir que la disertación es importante todavía para entender la centralidad de la noción agustiniana de *initium* en *La vida del espíritu*? ¿Cómo es que ir de la primera obra de juventud a la última puede echar luz a esta intrincada discusión sobre la voluntad? Sabemos que los principales intérpretes se han ocupado precisamente de indicar más bien una ruptura radical de esta obra de juventud respecto de la obra posterior, aludiendo a un “giro hacia la política”, y considerando la producción de la etapa “americana” como sus primeros escritos políticos en sentido estricto (Young Bruehl, 2006; Canovan, 2002; Benhabib, 2000; Forti, 2001). Si bien, no podemos obviar importantes desplazamientos en términos de la evolución de su pensamiento, defendemos que no podemos suponer una ruptura radical *stricto sensu*, debido a que importantes tópicos del pensamiento filosófico-político arendtiano se encuentran ya en esta obra de juventud, y en ese sentido, tampoco podemos pasar por alto la génesis filosófica del pensamiento político arendtiano.

Uno de estos tópicos relevantes que Arendt conserva a lo largo de toda su obra es el concepto de *initium*. Este concepto aparece en la primera obra de juventud en el marco de la pregunta por la temporalidad humana, y en tensión con un concepto de tiempo cíclico, como veremos. Curiosamente podemos ligar aquella ciclicidad a la herencia tradicional griega que Agustín arrastra. Aunque en la disertación no aparece tematizado el concepto de inicio en el marco del problema de la voluntad, nos sirve en función de dos propósitos: por un lado, para entender la propuesta arendtiana a partir de su sinuosa lectura de la tradición, cuya pretensión “deconstructiva”

⁴En la mencionada carta podemos leer

I'm rewriting my Augustine, in English, not Latin, and in a way that people who haven't learned philosophical stenography can understand it. It's strange— this work is so far in the past, on the one hand; but on the other, I can still recognize myself, as it were; I know exactly what I wanted to say, and I can still even read Latin fluently in the passages by Augustine. (Arendt y Jaspers, 1992, p. 622)

(*deconstructive*) según Taminiaux (1997), parece ser más bien un llamado a la lucidez con respecto nuestra atención a los fenómenos y no una refutación de la tradición; esto es, se trata de ir *con, más allá* de la tradición. Sin embargo, deberemos tener en cuenta que la sutileza de las argumentaciones arendtianas no están presentes en el mismo grado de articulación en la disertación doctoral, en la cual es más débil, que en la obra póstuma. Por otro lado, en la tesis doctoral aparece, como ya mencionamos el concepto de *initium*, y lo hace en el contexto de un desplazamiento que se produce en la filosofía agustiniana. Aunque el obispo es un pensador de la tradición y que en parte responde a ella, es un filósofo de fronteras y en su obra se revelan yuxtaposiciones que se mostrarán en el análisis de Arendt como tensiones productivas.

En reiteradas ocasiones a lo largo de toda su producción la pensadora judío-alemana menciona que nada nuevo puede tener lugar en ciclos (Arendt, 2018, p. 341) y en ese sentido, la libertad es entendida como una ruptura del orden cíclico y como un desplazamiento con respecto a una idea de “secuencia causal”. En este marco, y según lo que podemos reconstruir en algunas de las obras centrales de su pensamiento, *initium* es el concepto fenomenológico-existencial para lo que, políticamente hablando, entendemos por libertad. Tal como observa en *Los orígenes del totalitarismo*:

El comienzo, antes de convertirse en un acontecimiento histórico, es la suprema capacidad del hombre; políticamente, se identifica con la libertad del hombre. *Initium ut eset homo creatus est* (“para que un comienzo se hiciera fue creado el hombre”) dice Agustín. Este comienzo es garantizado por cada nuevo nacimiento; este comienzo es, desde luego, cada hombre. (Arendt, 1994, p. 580; itálicas de la autora)

En este breve apartado reconstruiremos las líneas principales que nos permiten entender la génesis del análisis de la diada *initium- principium* en el texto de juventud sobre Agustín. En líneas generales, podemos decir que allí encontramos un gesto crítico con respecto a la tradición filosófica de pensamiento⁵, por el recorrido que propone la autora.

5 Ver Scott, J. y Stark, J. (1996) *Rediscovering Hannah Arendt*. En Arendt (2001) *Love and St. Augustine*. The University of Chicago Press; Keedus, L. (2015). *The crisis of German Historicism. The early political thought of Hannah Arendt and Leo Strauss*. Cambridge University Press; Campillo, A. (2019). *El concepto de amor en Arendt*. Abada.

Recordemos que Arendt aborda en el primer libro de la disertación la fuente griega del concepto de amor agustiniano, y en el segundo, analiza el contexto conceptual estrictamente cristiano. En ese segundo contexto es donde aparece la noción de *initium*, y lo hace ligada a una experiencia totalmente novedosa con respecto a lo planteado por la filosofía griega: esto es, la experiencia de una interioridad que se inaugura con el cristianismo, y fundamentalmente a partir de la meditación agustiniana. El obispo abre esta reflexión a partir del planteo de una singularidad humana nunca antes planteada en esos términos: “Al hombre [...] lo creó *solo* además, no para privarle de la sociedad humana, sino para encarecerle más y más la unidad social y el vínculo de la concordia” (Arendt, 2006, p. 65; Agustín, *Civ. Dei*, XII, 21; itálicas propias).

Es claro, que en el contexto conceptual cristiano se ve un desplazamiento con respecto a la herencia filosófica griega. Tal como desarrolla en la tesis doctoral, en primera instancia, Agustín define el amor como apetito. Lo que muestra la autora, es que en esa definición puede verse la herencia griega del obispo⁶. El amor definido como apetito (deseo) buscaba el bien supremo (Dios), como un bien más entre otros. En ese sentido, si el mundo implica dispersión porque no apunta a la posesión del bien supremo (mi ser más propio, que coincide con Dios), la solución griega nos proponía el repliegue a la interioridad. Aquí el ejemplo por excelencia es el repliegue plotiniano, una de las fuentes de Agustín. Citamos *in extenso*:

De acuerdo con Plotino, “el deseo empuja hacia fuera e implica necesidad; desear es aún ser empujado, incluso si es hacia el bien”. Obviamente, ‘la *necesidad* que desea de manera inexorable satisfacción, no es libre en relación con aquello a lo que está forzada’. De lo que se sigue que el anhelo de Dios carece de libertad tanto como el amor al mundo”. (Arendt, 2001, p. 39; itálicas propias)

6 Al respecto:

No cabe duda de que al definir el amor como un tipo de deseo, san Agustín apenas si habla como cristiano. Su punto de partida no es el Dios que se reveló a sí mismo a la Humanidad, sino la experiencia del deplorable estado en que se encuentra la condición humana, y todo lo que a este respecto tiene que decir dista mucho de ser original en la Antigüedad tardía. Todas las escuelas filosóficas compartían por entonces ese análisis de la existencia humana, y habla en favor del buen sentido agustiniano para la relevancia filosófica el que sus tempranos empeños filosóficos mirasen hacia Plotino antes que hacia los estoicos. (Arendt, 2001, p. 39)

Por supuesto que Agustín no podía aceptar que el amor a Dios implicase necesidad. Ahora el problema al que se enfrenta el cristiano, es que en él ya no encuentra la plenitud plotiniana en la interioridad por la cesación del amor una vez poseído el bien amado, sino que encuentra la misma dispersión que encontró en el mundo.

Según el análisis arendtiano, para Plotino, la fuente agustiniana del concepto de amor como apetito, el deseo implica la necesidad, entonces en última instancia debo trascender el deseo en la posesión del bien deseado. En la posesión trasciendo la necesidad y el deseo cesa. Esto es inaceptable para Agustín y para la cristiandad, como mencionamos. El amor no puede agotarse cuando satisfago mi deseo, y el amor a Dios no puede concebirse como una *cosa que puedo poseer*. Entonces en el segundo contexto específicamente cristiano hay un cambio en el planteo del problema. El cristiano no puede encontrar ni poseer la quietud de la posesión del amor o de lo deseado en su interioridad. En ese sentido, *no puede oponer la dispersión del mundo a la interioridad*, repliegue que nos permite el “esquema griego del cuidado de sí”: el cristiano ve que el abismo entre hombre y mundo que ponen de manifiesto los deseos, está en él mismo, y solo la gracia puede ayudarlo a saldar esa falta, esa inquietud de sí, ese abismo que nada puede cerrar excepto Dios. El adagio agustiniano “Me he convertido en un problema para mí mismo” (*Conf*, X, 33, 50) nos describe el carácter existencial de este hallazgo. En este marco, yo ya no puedo responder la pregunta “¿Quién soy?”.

Así, la noción de *initium* aparece en este desplazamiento del planteo problemático y en el marco de la pregunta por mi “origen”, que es Dios. Esto está ligado al problema de la temporalidad humana en oposición a la eternidad de Dios. Ahora bien, antes de desarrollar la reconstrucción básica que pretendemos realizar de la relación entre *initium* y *principium*, es que estas nociones entran en contradicción con el concepto griego de Ser. La dificultad de esto estriba en que el concepto de mundo, central para entender la especificidad del *principio* en la creación, y en oposición o diferencia con el *inicio* del ser humano, sería equiparado con la noción griega de *cosmos* o universo, en cuya fuente encontramos el concepto de ser. Si el mundo es entendido como Universo, cuya base conceptual se halla en el “ser”, ya no puede tener un principio, porque el carácter de temporal inherente a todas las cosas creadas interrumpe la eternidad del

ser. De este modo, *initium* y *principium* posibilitan pensar un tiempo no cíclico ni sometido a una secuencialidad. ¿De qué modo se plantea esto?

En la disertación, se menciona que en la búsqueda del origen que es Dios, se plantea un esquema que suponen una equiparación del concepto de Creador y de eternidad, cuyo modelo en última instancia es la concepción griega de Ser, que curiosamente en *El concepto de amor* se describe como el “todo omnienglobante”⁷. En la búsqueda de mi origen que es Dios debo indagar en mi interioridad, que está quebrada y que no puede responder por sí misma ni puede alcanzar sola la plenitud. La búsqueda que se abre en mi interioridad se plantea como una “remisión retrospectiva” a mi origen, es decir como una búsqueda que se remite al pasado y es vehiculizada por la memoria. Esta rememoración expone el sentido existencial de la dependencia de la criatura con respecto al Creador. En otras palabras, expone el sentido existencial de la inquietud de sí que nada ni nadie puede borrar. El ser del hombre, frente a la determinación de la antropología filosófica agustiniana, aparece como un ser dividido, fracturado y en búsqueda de su ser propio: entre su ser –que descubrirá como- propio en la gracia y su “ser del mundo”. La búsqueda perpleja del ser propio está guiada por el amor, y en cada caso por un amor diferente: *caritas* o *cupiditas*⁸.

El ser humano necesita restablecer la conexión con su origen, pero teniendo en cuenta la inadecuación específica de la vida humana al mundo

7 No es claro el sentido en el que define el Ser como el “todo omnienglobante”, puesto que también a lo largo de la disertación lo define de otras maneras, pero lo relevante aquí es que lo “omnienglobante” o “ser englobante” (*das Umgreifende*) es un concepto que utiliza Jaspers en distintas obras y debería leerse en diálogo con su maestro, aunque a los fines de este escrito no nos abocaremos a este problema aquí. En consonancia con Hunziker, “A nuestros fines, solo cabe destacar que tanto el concepto de ‘lo englobante’ como de ‘lo trascendente’ aluden a la experiencia de lo absoluto, que no supone una salida del mundo sino que se da en su límite” (Hunziker, 2018, p. 70, nota 102). A su vez, esta idea se puede vincular a la idea de “lo incondicionado” en el marco de la pregunta por la “culpa metafísica” (Ver: Jaspers, K. (1965). *La culpa metafísica*. En *El problema de la culpa. La responsabilidad política de Alemania*. Paidós).

8 Los conceptos de *caritas* y *cupiditas* en este contexto hacen referencia a dos modos de “amor”, esto es, un amor a Dios (*caritas*) o un amor al mundo (*cupiditas*), dicho a grandes rasgos. Sin embargo, como puede verse en la disertación doctoral de la pensadora, estos amores no son claros y están asimismo sometidos a las tensiones presentes en la filosofía agustiniana.

que el entramado cristiano supone. En este marco, el autodescubrimiento y el descubrimiento de Dios coinciden; la búsqueda del origen implica la búsqueda del propio “yo” del ser del hombre.

El ser humano como ser creado expresa la dependencia respecto del creador a partir de dos características: por un lado, la de ser perecedero; por otro, la de ser temporal. Curiosamente la autora rastrea el tema de la temporalidad humana a partir de los desarrollos que propone Agustín en *La ciudad de Dios*, como mencionamos. Allí señala que en aquel texto agustiniano de madurez se produce un cambio con respecto a los marcos terminológicos tradicionales que expone distintas tensiones entre las fuentes filosóficas y una experiencia totalmente novedosa que ya no puede leerse en los términos de la filosofía griega.

Como sabemos, en *La ciudad de Dios* se distinguen dos comienzos en la creación: el *principio* del mundo como “Cielo y tierra” (Gen, 1, 1.) y con él la creación del tiempo; y el *inicio* del ser humano, es decir el ingreso de las almas al mundo. En este contexto tanto el mundo, como el tiempo y el ser humano son considerados “criaturas”, esto es como cosas creadas por dios y por eso, sujetas a su condición de ser perecederos, en comparación con la eternidad divina.

La noción de *initium* implica la existencia un mundo previamente dado, es decir, el comienzo del ser humano no es concebible por fuera de la relación con ese mundo pre-dado; por ese motivo, Arendt señala en obras posteriores, que llegamos en el nacimiento a un mundo que nos precede en el tiempo. Pero la búsqueda del origen exige una indagación más allá del mundo, que trasciende todo origen histórico inmanente al mundo: “ahí la cuestión: un bien infinito nos atrae” (Gilson, 1981, p. 263). En ese sentido, si bien en la búsqueda del origen el cristiano quiere remitir al Dios eterno, la única experiencia de lo imperecedero que tiene en relación a la finitud humana, no es que Dios sea imperecedero sino que el mundo lo es. Esta experiencia, o “dato fenomenológico”, es la que confunde al cristiano y también a Agustín, en otro sentido. Cuando confundimos la anterioridad de Dios con la “anterioridad del mundo” nos volcamos al “antes erróneo”. Para el obispo:

El errar este giro, el confundir el mundo, que existe antes del hombre y después de él, con la eternidad, es una apropiación por el hombre de un “antes” erróneo; se denomina *codicia*, *concupiscentia*, o bien *cupiditas*. (Arendt, 2001, p. 108)

En la equiparación de la anterioridad de Dios con la anterioridad del mundo, se esconde un solapamiento entre la definición de mundo y universo. En última instancia, este responde también a la estructura eterna del concepto griego de ser.

Del propósito de conciliar estas intenciones diametralmente opuestas (o sea conciliar la definición de mundo con el concepto de universo), es que saltan a la vista las tensiones entre estas dos fuentes del pensamiento agustiniano. Una de las consecuencias más relevantes de esto es que en función de la noción de Ser que tiene su origen en la filosofía griega, el universo es un todo omnienglobante que se compone de partes. En primer lugar, el “todo” existe en simultáneo, y en ese marco la idea de “comienzos” (*initium*) entra en contradicción con esta simultaneidad temporal. En segundo lugar, la estructura del universo se caracteriza por una armonía preestablecida que nada podría romper, y en la indiferencia del todo respecto de sus partes, es decir, nosotros. En consecuencia, el *initium* de los seres humanos que rompen con la ciclicidad del tiempo como un todo eterno, entra en contradicción con esto.

Entonces, en Agustín encontramos al menos tres definiciones de “mundo” que nos gustaría traer para cerrar este apartado. Por un lado, y en primer lugar el hiponense entiende el mundo como fábrica de Dios, como “Cielo y tierra” (Gen, 1,1), esto es como criatura. Por otro lado, encontramos una definición de mundo en función del antes erróneo, que se equipara a la noción de Universo y por ello queda subsumido al ser como el todo omnienglobante. En él nada nuevo puede tener lugar, sino como partes de la estructura global del cosmos, cuya armonía preestablecida no puede interrumpirse. Pero en última instancia, encontramos en la disertación otra noción de mundo, en la que Arendt no insistirá demasiado en esta obra de juventud, pero quedará resonando como una preocupación fundamental por la dimensión plural de la existencia: esto es, el mundo como los seres humanos que aman el mundo y lo constituyen (Arendt, 2001, p. 33; p. 93): “Así, pues, a todos los que aman el mundo se les llama mundo” (Agustín, *Ep. Ioan*, II, 12).

Es difícil proponer una lectura secular de temas que son específicamente teológicos. Pero entendemos que la pretensión arendtiana aquí es ver la potencia productiva de las contradicciones de la obra agustiniana, para leer problemas esencialmente modernos. Arendt, a partir de su “actitud metodológica” entendida como un modo de leer la tradición a

contrapelo de sí misma, ve esta productividad en ciertas ideas del obispo. Así, entendemos que la mayor dificultad que la autora pone de manifiesto apunta a una concepción de mundo que, confundida con la eternidad del ser, puede llevarnos a una falacia y subsumir nuestras experiencias humanas y temporales a la ciclicidad del todo. Y en otro orden, impedir explicar la novedad del acontecimiento. Ahora bien, en su ensayo sobre la libertad la pensadora judía indica lo siguiente:

[...] en Agustín encontramos no sólo la discusión de la libertad como *liberum arbitrium* [...], sino también una idea [totalmente distinta] [...], que, característicamente, aparece en su único tratado político, *De Civitate Dei*, en el que, como es muy natural, Agustín habla basándose en experiencias romanas específicas más que en cualquier otra de sus obras, y la libertad está concebida no como una íntima disposición humana sino como una característica de la existencia del hombre en el mundo. El hombre no posee libertad porque con él, o mejor con su aparición en el mundo, aparece la libertad en el universo; el hombre es libre porque él mismo es un principio y fue creado una vez que el universo ya existía: '[Initium] ut esset, creatus est homo, ante quem nemo fuit' (*De civ.*, XII, 20). (Arendt, 2016, p. 263)⁹

En ese sentido, en *El concepto de amor en San Agustín* encontramos uno de los desarrollos más extensos y más detallados del problema del inicio del tiempo por el ingreso de las almas al mundo, y el ser humano como inherentemente temporal. Pero, ¿de qué manera en concreto echa luz sobre el problema de la voluntad? Como ya dijimos, no tenemos pretensión de responder cabalmente ninguna de estas grandes preguntas, pero sí explorar la siguiente afirmación: la relación entre *initium* y *principium* es incompatible con el concepto griego de ser que responde a un orden cósmico y totalizante, que abre la posibilidad de pensar el mundo sujeto a una secuencialidad causal, donde la acción humana individual es irre-

9 A propósito de *agere* y *gerere*:

En latín, ser libre y empezar también son conceptos relacionados, aunque de un modo distinto. La libertad romana era un legado transmitido por los fundadores de Roma al pueblo romano; su libertad estaba unida a ese comienzo establecido por los antepasados con la fundación de la ciudad, de cuyos asuntos debían ocuparse los descendientes, haciéndose cargo de las consecuencias, y cuyas fundaciones debían 'aumentar'. La suma de todos esos elementos son las *res gestae* de la República romana. (Arendt, 2016, p. 262)

levante al quedar reducida a “ser una parte del todo”. En el único caso en donde la argumentación agustiniana no recae en el modelo del mundo como universo (o cosmos) que en su trasfondo opera la noción griega de ser, es cuando concibe el mundo a partir de los seres humanos que lo co-constituyen y lo aman. El mundo que me precede (*principium*) y al cual las almas nacen como recién llegados (*initium*) debe concebirse como la pluralidad de otros que constituyen el mundo. En este marco, la pregunta que se nos abre es: así concebido el mundo, ¿todavía podemos entender la acción como clausura del libre albedrío, en tanto cae en lo “ha sido” del mundo? De modo precario, podríamos seguir indagando en dirección a precisar la articulación entre la singularidad, que se pone de manifiesto en la experiencia de la voluntad como *principium individuationis*, y la pluralidad inherente al concepto de mundo, en la que se inscribe la fragilidad de la acción.

Consideraciones provisionales y temas pendientes

El problema de la voluntad, tal y como se plantea en *La vida del espíritu* parece resueltamente inconcluso. Parece no haber solución posible, sino el planteo de un problema que, a raíz de su análisis, sugiere que en primer lugar la tensión entre voluntad y libertad decantan de las objeciones que los pensadores profesionales han hecho de la voluntad entendida como “órgano de futuro”; y que la interpretación moderna de esto, que si bien no la desechó cabalmente, lo que hizo fue subsumir la experiencia del yo volente a la del yo pensante (Taminiaux, 1997, pp. 140-167), como sugiere el análisis de Hegel¹⁰. Por otro lado, si a lo largo del escrito lo que hace es objetar la idea de voluntad como disposición interior, no parece que esta idea sea tan fácilmente desechable o refutable: efectivamente no podemos negar la afectividad inherentemente conflictiva de la voluntad, que decanta, en el análisis de Agustín, de una vida interior nunca antes expuesta con mayor radicalidad.

Como intentamos delinear en el segundo apartado, la lectura de Arendt de Agustín en *La vida del espíritu*, parece sugerir que la idea de la voluntad como disposición interior inherentemente conflictiva (tensión entre *velle* y *nolle*, esto es como libre albedrío) no se opone a la libertad de la

10 Arendt, H. (2018). “La solución de Hegel: la filosofía de la historia”. En *La vida del espíritu*. Madrid: Paidós, pp. 273- 286.

espontaneidad. Tanto la voluntad como libre albedrío como la voluntad como inicio, dan cuenta de un aspecto conflictivo de la singularidad humana. En ese sentido, podemos ver que en realidad lo que entendemos que Arendt discute en el fondo, no es solo la posibilidad de la libertad en el marco de una temporalidad lineal en un mundo de apariencias que se caracteriza por el “ha sido” de los hechos; sino, la posibilidad de la articulación entre la singularidad humana y la pluralidad. Si bien, como mencionamos Arendt ve en Agustín ciertos rasgos que le permiten pensar su excepcionalidad en el marco de la tradición, también hay cierto marco escatológico de las respuestas del obispo que nuestra autora en un contexto moderno y secular ya no puede aceptar.

Así, la filosofía agustiniana es una de las propuestas de lxs pensadores profesionales donde se anudan una serie de experiencias (la experiencia política romana y a experiencia de la interioridad cristiana) y tradiciones (la tradición cristiana y la tradición filosófica griega) que le permiten a Arendt, aun comprendiéndola como parte de la gran tradición filosófica, identificar importantes desplazamientos respecto de ella. Allí se muestra cierta experiencia fenomenológica de la libertad como posibilidad de comenzar y dar curso a la novedad en un sentido radical, que “desafía la creencia en la necesidad” (Lafer, 1991, p. 330).

Quedan muchos aspectos pendientes por indagar. Sin lugar a dudas, las tensiones que detecta en Agustín deben ser comprendidas en el marco del análisis de la voluntad que realiza en el segundo libro de *La vida del espíritu*, y en diálogo con el resto de las lecturas de determinados autores de la tradición y a su gesto crítico con respecto a la modernidad.

Referencias

- Arendt, Hannah. (2018). *La vida del espíritu* (Trad. F. Birulés y C. Corral). Barcelona: Paidós.
- Arendt, Hannah. (2016). *Entre el pasado y el futuro* (Trad. A. Poljak). Buenos Aires: Ariel.
- Arendt, Hannah. (2006). *Diarios filosóficos. 1950- 1953.* (Trad. R. Gabás). Barcelona: Herder.

- Arendt, Hannah. (2005a). “¿Qué es la Filosofía de la existencia?”. En *Ensayos de Comprensión 1930-1954*. (Trad. A. Serraro de Haro). Madrid: Caparrós Editores
- Arendt, Hannah. (2005b). “Preocupación por la política en el reciente pensamiento europeo”. En *Ensayos de Comprensión 1930-1954*. (Trad. A. Serraro de Haro). Madrid: Caparrós Editores.
- Arendt, Hannah. (2001). *El concepto de amor en San Agustín* (Trad. A. Serraro de Haro). Madrid: Encuentro.
- Arendt, Hannah. (1994). *Los orígenes del totalitarismo* (Trad. G. Solana). Buenos Aires: Ed. Planeta.
- Arendt, Hannah, & Jaspers, Karl. (1992). *Correspondence, 1926–1969*. (Trans. Robert and Rita Kimber). United States of America: Harcourt Brace Jovanovich.
- Arendt, Hannah & Mary McCarthy (1994). *Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy, 1949-1975*. (Ed. Brightman, C). United States of America. Harcourt, Brace & Co.
- Benhabib, Seyla. (2000). *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. United States of America: AltaMira Press.
- Birulés, Fina. (2000). *Hannah Arendt. El orgullo del pensar*. Barcelona: Gedisa.
- Campillo, A. (2019). *El concepto de amor en Arendt*. Madrid: Abada.
- Canovan, M. (2002). *A Reinterpretation of her political thought*. New York: Cambridge University press.
- De Hipona, Agustín. (2005). *Confesiones* (Trad. S. Magnavacca). Buenos Aires: Losada.

- De Hipona, Agustín. (2002). *Comentario a la primera Carta de San Juan* (Eds. T. Martín & J. María Hernández). Ediciones Sígueme.
- De Hipona, Agustín. (1982). *La Ciudad de Dios. En Obras de San Agustín* (Vol. XVII). Madrid: B.A.C.
- Forti, Simona. (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis*. Madrid: Cátedra.
- Gilson, E. (1981). *El espíritu de la filosofía medieval*. Buenos Aires: EMECÉ.
- Gray, J. G. (1979). "The abyss of freedom—and Hannah Arendt". En *Hannah Arendt: The recovery of the public world* (ed. Melvyn A. Hill). New York: St. Martin's Press. Pp. 225-244.
- Hunziker, Paula. (2018). *Filosofía, política y platonismo. Una investigación sobre la lectura arendtiana de Kant*. Buenos Aires: Prometeo.
- Keedus, L. (2015). *The crisis of German Historicism. The early political thought of Hannah Arendt and Leo Strauss*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Lafer, C. (1991). "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. Pp. 323- 335.
- Scott, J. y Stark, J. (1996). "Rediscovering Hannah Arendt". En Arendt (2001) *Love and St. Augustine*. United States of America: The University of Chicago Press.
- Taminiaux, Jacques. (1997). "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.



Arendt lectora de Kafka

Camila Meyar*

Hannah Arendt mantiene a lo largo de toda su vida un vínculo estrecho con la literatura y en particular con ciertas obras literarias. Su lectura de Franz Kafka, evidente desde sus obras tempranas, se hace presente hasta en sus escritos finales. Este es el caso de *La vida del espíritu* (Arendt, ([1978], 2002), libro que aquí nos convoca. En particular, hacemos referencia a la parte dedicada al pensamiento. Allí la autora, se sirve del escritor checo con la intención de localizar al yo pensante en el tiempo. Recurre a una de sus parábolas con el fin de describir la sensación del tiempo propia del yo pensante. En pocas palabras, la literatura se le presenta como un modo de acceso a la experiencia humana; en este caso particular, le permite describir, a través de una metáfora, la actividad del pensamiento.

Ahora bien, para comprender el valor hermenéutico que Arendt le confiere a la literatura y, en particular, a la obra de Kafka; es necesario hacer referencia a la ruptura y pérdida de la tradición que trae consigo el fenómeno totalitario y que coloca a esta pensadora en la hendidura entre el pasado y el futuro y la lleva a intentar comprender lo ocurrido.

Arrancada de la tradición de la filosofía alemana por la experiencia del horror nazi; la necesidad de comprender -*Verstehen*- aparece como la razón última de su intento de historizar el totalitarismo. Hay en el pensamiento arendtiano una fuerte preocupación por recuperar y comprender ese pasado porque es allí donde se revela el significado de los fenómenos políticos. No obstante, la radical novedad que caracteriza al fenómeno totalitario, ha destruido nuestras herramientas mismas de comprensión, provocando una crisis metodológica sin precedentes. Su originalidad, explica Arendt, es horrible no porque una nueva “idea” ha irrumpido en el mundo, sino porque sus acciones constituyen una ruptura con todas nuestras tradiciones: “sus acciones han hecho explotar, bien claramente, nuestras categorías de pensamiento político y nuestros patrones de juicio

* CIFFyH - UNC
camilameyar@gmail.com

moral” (Arendt, 2020, p.19). De manera que el pasado pierde autoridad y las categorías tradicionales se vuelven estériles para afrontar el presente. No sólo se ha perdido la tradición sino también el contenido, esto es, el pasado. En pocas palabras, se evidencia una ruptura entre el pensamiento tradicional y la experiencia contemporánea.

La radical novedad que caracteriza a esta forma de gobierno y que exige que sea estudiado en su especificidad lleva a Arendt a rechazar una explicación en términos histórico-causales y acoger una concepción de la comprensión que será central a lo largo de toda su obra. En los años que siguen a la publicación de *Los orígenes del totalitarismo* (2020), va a desarrollar una concepción de la comprensión clave para aproximarse al pasado, y cuyo “resultado” busca ser la generación de sentido o significado. A diferencia de otras disciplinas, la comprensión tiene como objeto las acciones humanas, es decir, acontecimientos irrepetibles, y por ello dista de ser un proceso de deducción o explicación causal. Pretender explicar causalmente una acción es, en palabras de Arendt, negar su carácter contingente y singular; y al contrario lo que busca la comprensión es mostrar su singularidad en relación con otros acontecimientos. Di Pego (2008) explica cómo es que en el pensamiento arendtiano la comprensión es entendida como “iluminación producida por la irrupción de un acontecimiento”; iluminación que “constituye la clave para una aproximación al pasado que preserve su singularidad y su contingencia potencial”.

La historia viene a existir allí donde ocurre un acontecimiento lo suficientemente grande como para iluminar su propio pasado. Sólo entonces el caótico revoltijo de sucesos pasados emerge como como un relato [story] que puede contarse, pues tiene un comienzo y un fin. (Arendt, 2005, p.387)

De la cita se desprende el concepto de relato -*story*- que será central para caracterizar la comprensión arendtiana como una “comprensión narrativa”. Como bien explica la autora, cuando el acontecimiento irrumpe ilumina el pasado haciendo que este cobre sentido, y allí surge una narración o relato -*story*- por medio de las cuales recuperamos las historias



de la historia y estas proporcionan un sentido a lo que nos rodea¹. “La comprensión, entonces, es una actividad cognitiva que otorga sentido a las acciones pasadas, colocándolas en una trama narrativa organizada en torno al acontecimiento” (Di Pego, 2008, p.8). Es de suma importancia, entender, siguiendo a la comentadora anteriormente citada, que Arendt no está pensando la comprensión narrativa como una mera metodología sino fundamentalmente como un impulso vital cotidiano, del cual partimos en nuestros intentos “intelectuales” de comprender el mundo.

Hasta el final de su obra Arendt defiende que el “fin de una tradición”, es decir, el fin de un conjunto de indicaciones legítimas acerca de cómo hablar y sentir lo que nos acontece en cuanto seres actuantes, no equivale a una clausura del pasado. Es indispensable una relación con el pasado, pues sólo a través de ella y de su activación por la memoria, nuestras vidas adquieren fuerza de gravedad, densidad, profundidad, “sentido”, sensibilidad moral y política, etc. Si bien los acontecimientos del siglo XX han creado una “brecha entre el pasado y el futuro” de tal magnitud que el pasado aparece fragmentado y las categorías de la tradición son insuficientes para nombrarlo, para comprenderlo y significarlo y el pasado se nos presenta ahora sin ningún significado; es importante, como vimos, recuperarlo. “Cada nueva generación debe descubrir esa brecha de nuevo y pavimentar perseverantemente ese espacio entre el pasado y el futuro” (Arendt, 2016, p.18). Se presenta, en palabras de esta pensadora, bajo una nueva luz y nos ofrece la gran oportunidad de mirarlo “[...] con ojos no perturbados por ninguna tradición y, por lo tanto, recuperar experiencias que la tradición predominante ha omitido o suprimido” (Arendt, 2016, p. 33). En síntesis, esta recuperación debe proceder fuera del marco de la tradición; hay que descubrir nuevas formas de tratar con el pasado “sin

¹ Los ecos con la teoría benjaminiana son aquí evidentes. Según Di Pego (2018), el interés de Benjamin por el arte de narrar no solo persiste incluso hasta sus últimos trabajos sino que constituye un motivo central de su pensamiento. Para este autor, la narración constituye la facultad de intercambiar experiencias; es decir aquello que se va pasando de generación en generación en los refranes, las historias y los relatos. Y si bien Benjamin va a anunciar la degradación de la experiencia que ocurre hacia comienzos del siglo XX, que tiene como consecuencia directamente el declive de la narración; encontrará en Kafka, como veremos luego, la figura de un nuevo narrador: un narrador “urbano”. A pesar de declarar el fin de la tradición oral de la narración, el filósofo berlinés va a situar en la figura de Kafka la posibilidad del retorno del narrador.

el hilo de la tradición”. Y allí por supuesto juegan un rol fundamental los narradores, los poetas, los historiadores que hacen que los fragmentos de pensamiento que nos muestran los fenómenos originarios, no caigan en el olvido.

A comienzo de los cincuenta, Arendt comienza a explorar nuevas vías que no forman parte del canon de la tradición. La literatura es un claro ejemplo de estos elementos o modos de acceso a la experiencia a los que la autora apela para poder pensar ese afuera. Hablamos de aquellos que habiendo operado en los márgenes serían considerados escritores u hombres de acción; en pocas palabras, aquellos que escriben desde las experiencias políticas mismas. Lejos de considerar que una vida individual está determinada por la época o por lo que le ha sido dado y no ha elegido, Arendt sugiere que debemos entenderla como capaz de iluminarnos.

Es por ello que en este trabajo focalizamos en la literatura en el horizonte del proyecto mismo de “comprensión”. Como bien explica Young-Bruehl (2006), desde su huida de la Alemania nazi en 1933 hasta su obtención de la ciudadanía estadounidense en 1951, Arendt despliega sus años de mayor actividad política. Establecida en Nueva York, comienza un ritmo de escritura frenético cuyo objetivo no consiste únicamente en satisfacer necesidades económicas, sino también en recuperar la literatura y la filosofía del mundo judío-alemán que estaba siendo destruido. Durante la década de 1940, escribe desde la experiencia del horror nazi. Como hemos señalado anteriormente, a partir de esta experiencia las categorías tradicionales se vuelven estériles para afrontar la comprensión del presente. El pasado pierde autoridad y el presente se muestra como un espacio desgarrado entre el “ya no y todavía no”. Por su parte, 1946 fue el año de “cosechar poetas” (Young-Bruehl, 2006): así como la poesía le dio consuelo durante la guerra, también lo hizo durante los años de lenta recuperación de las aflicciones producidas por esta. Directora operativa de la Jewish Cultural Reconstruction Inc. y posteriormente lectora en Schocken Books, establece un diálogo intenso y sostenido con diversas obras literarias. Mientras reseña docenas de libros para New York Times Book Review, escribe los artículos y ensayos que después darán forma a *Los orígenes del totalitarismo* (Arendt, 2020).

Es precisamente con la literatura, en especial con la de tres “novelistas” caros a su pensamiento, que la autora logra una imagen del presente y de la situación a la que nos arroja la experiencia de la ruptura de la tradición.



Esta cadena “rota”, este “espacio vacío” que emerge, una suerte de tierra de nadie en términos históricos es descrito, por esta pensadora, con las palabras “ya no y todavía no”. Arendt va a remitir a esa ruptura radical de la tradición, que puede señalarse a partir de las guerras mundiales, tomando de la literatura de Broch la frase “ya no, todavía no” y convirtiéndola en una categoría filosófica política que resultará teóricamente fructífera (Porcel, 2012). En la reseña que escribe, en *The Nation*, de *La muerte de Virgilio* de Hermann Broch en 1946, hará mención de esta interrupción absoluta de la continuidad que tuvo lugar en Europa durante y después de la Primera Guerra Mundial. Expresará, como bien detalla Porcel (2012), una suerte de compás teórico que encontramos en toda su obra: el declinar de lo antiguo y el nacimiento de lo nuevo, la experiencia de aquellos que aún pertenecen a lo antiguo y de los que ya sienten o presienten el desastre entre medio de lo cual y de los cuales hay un intervalo vacío, el “ya no, todavía no”, el hiato señalado como ruptura.

Dos exponentes de la literatura europea, Marcel Proust y Franz Kafka, y su clara disparidad, hacen visible, según Arendt, este abismo que se abre. El primero, con su obra escrita en la clave del “ya no”, representa la despedida más bella del mundo del siglo diecinueve; mientras que el segundo, parece que hubiese escrito desde el “punto aventajado de un futuro distante”, como si él solo estuviera en casa, o hubiera podido estar en casa, en un mundo que “todavía no es”. Todos los demás novelistas y poetas europeos encuentran su lugar propio y su patrón de medida en algún punto que se ubica entre estos maestros muertos; a excepción de *La muerte de Virgilio* (Broch, 2000)². Para esta autora, este literato es algo así como el “eslabón perdido” entre Proust y Kafka; es decir, entre un pasado que irremisiblemente hemos perdido y un futuro que aún no está disponible:

2 Si bien el contenido y posterior análisis de *La muerte de Virgilio* excede este trabajo, hacemos mención del mismo ya que sirve no solo para mostrar el “ya no y aún no” - motivo central que impregna el conjunto de la obra y que marca el punto de inflexión histórico, la crisis entre el ya no más de la Antigüedad y el aún no de la Cristiandad, y los evidentes paralelismos con el tiempo presente-; sino también para evidenciar como Arendt se sirve de obras literarias y el valor hermenéutico que encuentra en estas. Esto se hace evidente en *Hombres en tiempos de oscuridad* (1990). Allí se hace presente la repetida ruptura de la tradición así como la exigencia al artista de responsabilidad ante su tiempo y la confianza, finalmente, en la capacidad de la gran literatura, la poesía, de revelar el sentido de la época aunque no lo defina.

En otras palabras, este libro es por sí mismo el tipo de puente que Virgilio trata de tender sobre el abismo del espacio vacío entre el “ya no” y el “todavía no”. Y dado que este abismo es muy real; dado que, a cada año desde el fatal 1914, se ha hecho más profundo y temible, hasta que las fábricas de la muerte erigidas en el corazón de Europa cortaron definitivamente el gastado hilo que acaso aún nos uniera a una entidad histórica de más de dos mil años; dado que ya estamos viviendo en el “espacio vacío”, confrontados con una realidad que ninguna idea tradicional preconcebida del mundo y del hombre es capaz de iluminar -por muy querida que esta tradición haya permanecido en nuestros corazones-, dado todo ello, hemos de sentir un profundo agradecimiento hacia la gran obra de poesía que se aferra tan apasionadamente a este único asunto. (Arendt, 2005, pp.198-199)

Si bien, en este trabajo nos centramos en una obra que se encuentra en la última etapa de su producción filosófica y en el que se abordan temáticas diferentes a las mencionadas, el recorrido realizado nos permite entender desde dónde parte su pensamiento: de una ruptura y pérdida de la tradición que nos sitúa en una brecha entre el pasado y el futuro. En palabras de Hunziker (2021), es la pregunta del presente la que abre la relación con un pasado que se ha vuelto oscuro y que ya no guía el porvenir. Arendt le prestará especial atención a las experiencias singulares que están a la base de nuestros conceptos políticos, y a los géneros y registros de la cultura -documentos, testimonios, obras, monumentos, narraciones- que pueden ayudar a abordar esa singularidad comúnmente “homogeneizada” por una falsa universalidad de nuestras categorías (Hunziker, 2017). En pocas palabras, recurriré a la literatura para percibir una dimensión de la experiencia humana que escapa al concepto, pero no al rigor.

En el marco de lo dicho, nos preguntaremos qué aporta el conocimiento de la obra de Kafka al pensamiento arendtiano y cómo es que Arendt encuentra en este escritor contenidos de comprensión de ciertas tendencias que se plasman en imágenes elocuentes e iluminadoras que no son reducibles al registro conceptual de la filosofía. En especial, haremos hincapié en el tercer y cuarto capítulo de la primera parte de *La vida del espíritu* (Arendt, 2002): el pensamiento. Vertebran estos capítulos dos interrogantes. En primer lugar, la pregunta ¿qué nos hace pensar? y en segundo lugar, ¿dónde estamos cuando pensamos?

En lo que respecta al primer interrogante, Arendt hace un recuento de las respuestas dadas a dicha pregunta a lo largo de los diferentes periodos



históricos. Se ocupa de dos fuentes, la griega y la romana, de las que brota, según la autora, el pensamiento tal y como lo entendemos históricamente. Estas fuentes, que difieren hasta el punto de ser opuestas, nos son de interés ya que caracterizan el pensamiento y nos permiten adentrarnos en el concepto de espectador que luego será central para entender la parábola que la autora retoma de Kafka.

La respuesta griega, en especial la de Platón, pone énfasis en el asombro admirativo que pone en marcha el pensamiento. “Aquello que nos maravilla se confirma y afirma mediante la admiración que irrumpe en palabras” (Arendt, 2002, p.165). En particular, la autora va a pensar la concepción griega de la función poética y el lugar que ocupa el *Aedo*. Este último, como expresa Homero, “canta para los hombres y los dioses aquello que la Musa, *Mnemosine*, que vela por la memoria le ha inspirado” (2002, p.154). El recuerdo nos permite hacer presente al espíritu lo que está ausente y pasado, y revela su significado en forma de una historia. Quien hace la revelación no es quien actúa. Debido a que los hombres aparecen en el mundo de las apariencias necesitan espectadores cuyos pensamientos de admiración se expresan en palabras. Sin estos el mundo sería imperfecto ya que no habría nadie que cuidase, admirase y ordenase las historias y las pusiese en palabras. Ajeno a las apariencias, el espectador es ciego; está protegido frente a lo visible para poder “ver” lo invisible: “La Musa otorgó al aedo un mal y una gracia; le privó de la vista y le dio dulce voz” (Arendt, 2002, p.154). Lo que ve con sus ojos ciegos y pone en palabras es la historia, no es ni el hecho mismo ni al que actúa.

No obstante, no es bajo esta forma como la tradición ha transmitido la distancia entre el espectador y su objeto –a excepción de la filosofía medieval. Con los romanos, desaparece por completo la relevancia filosófica de la condición de espectador. Se disipa el privilegio que tenía este para juzgar y el contraste básico entre pensar y actuar. Y aún más, se pierde la intuición de que todo lo que aparece está ahí para ser visto; es decir, que el propio concepto de apariencia requiere un espectador. Lo que no obstante comparten ambas fuentes -la griega y la romana-, es que el pensamiento abandona el mundo de las apariencias: “el pensamiento implica un olvido del cuerpo y del yo para poner en su lugar la experiencia de la actividad pura” (Arendt, 2002, p.185).

El segundo interrogante que se plantea la autora es ¿dónde estamos cuando pensamos? Arendt recurre a la noción kantiana de tiempo, de-

jando en claro que no existimos solo en el espacio. En palabras de esta pensadora, la idea de Valéry, “cuando se piensa no se es”, sería cierta si el sentido de la realidad estuviera completamente determinado por nuestra existencia espacial. No obstante, existimos también en el tiempo “recordando, compilando y recopilando lo que ya no es presente en el ‘vientre de la memoria’ (Agustín de Hipona), anticipando y planificando con la voluntad lo que no es todavía” (Arendt, 2002, p.221). Kant, explica que el tiempo es la forma del sentido interno, es decir, aquel que nos intuye a nosotros mismos y nuestro estado interno.

Para Kant esto equivalía a decir que el tiempo no tenía nada que ver con las apariencias como tales —«no se refiere ni a una figura ni a una posición» dada a nuestros sentidos—, sino sólo con las apariencias que afectan a nuestro «estado interior», donde el tiempo determina «la relación entre las representaciones» [428]. Y estas representaciones —a través de las cuales hacemos presente lo que está fenoménicamente ausente—, son, desde luego, objetos del pensamiento, es decir, experiencias o ideas que han pasado por la operación de desmaterialización en virtud de la cual el espíritu prepara sus objetos, y por la de «generalización», que les priva también de sus cualidades espaciales [...] El tiempo determina la forma en que estas representaciones se relacionan entre sí al colocarlas en una sucesión ordenada a la que normalmente llamamos «cadenas de pensamiento». Todo pensar es discursivo y, en la medida en que sigue una cadena de pensamiento, se podría describir, por analogía, como «una línea que progresa hasta el infinito», que corresponde a la forma en que normalmente nos representamos la cualidad secuencial del tiempo. Pero para crear esa línea de pensamiento debemos transformar la yuxtaposición en la que los hechos de la experiencia se nos dan, en una sucesión de palabras silenciosas —el único medio que nos permite pensar—, lo que indica que no sólo desensorializamos la experiencia original, sino que también la desespacializamos. (Arendt, 2002, p.222)

Es con la intención de localizar al yo pensante en el tiempo que Arendt recurre a Kafka. En particular, se sirve de una colección de aforismos titulada *Él*. La pensadora menciona la siguiente parábola:

Él tiene dos adversarios: el primero le presiona desde atrás, desde su origen. El segundo le bloquea el camino hacia delante. Lucha contra ambos. En realidad, el primero lo apoya en su lucha contra el segundo, pues le quiere empujar hacia delante e, igualmente, el segundo le presta su apoyo en su lucha contra el primero, ya que lo presiona desde atrás. Pero esto sólo teóricamente es así. Pues ahí no están sólo los dos adversarios, sino él mismo también, ¿y quién no conoce sus intenciones? Siempre sueña que,



en un momento de descuido —y esto, debe admitirse, requeriría una noche impensablemente oscura—, pueda evadirse del frente de batalla y ser elevado, gracias a su experiencia de lucha, por encima de los combatientes como árbitro. (Arendt, 2002, p.222)

Kafka analiza poéticamente, en palabras de la filósofa, nuestro “estado interior” en relación con el tiempo; en pocas palabras, describe la sensación del tiempo propia del yo pensante. Esta sensación interna surge cuando empezamos a dirigir la atención hacia la propia actividad del pensamiento y no únicamente a los elementos invisibles y ausentes en los que pensamos. En este escenario, el pasado y el futuro no solo están presentes, sino que también se enfrentan. El primero, el “ya no”, se encuentra, siguiendo la metáfora espacial, detrás nuestro; y el segundo, el “todavía no”, se aproxima desde adelante. Él³, el protagonista de esta parábola, habita en ese intermedio y debe librarles batalla a los dos tiempos gramaticales⁴. Este campo de batalla se sitúa en el presente, que constituye la

lucha de toda una vida frente al peso muerto del pasado, que con la esperanza, lo empujan hacia adelante, y el temor de un futuro (cuya única certeza es la muerte), que le hace retrotraerse lleno de nostalgia y recuer-

3 En *La tradición Oculta* (2004), Arendt hace mención de los personajes de las novelas kafkianas. En particular, hace mención de su abstracción, característica que en sus obras de juventud queda subrayada por el hecho de que estas personas sin atributos se dedican permanentemente a algo a lo que, aparte de ellos, no se dedica nadie: a reflexionar. Los protagonistas de sus novelas no suelen tener nombre y sólo conocemos sus iniciales. Estos personajes, dice Arendt, no son en modo alguno personas reales, gente que podamos encontrar en el mundo real; pese a las detalladas descripciones, les faltan precisamente esas propiedades únicas e intransferibles, esos pequeños y a menudo superfluos rasgos de personalidad que juntos constituyen la realidad de una persona. Se mueven en el seno de una sociedad en la que cada uno tiene un papel que cumplir, en la que cada cual está definido y si se distinguen es porque sus roles son sencillamente imposibles de determinar. En *El castillo*, K -el personaje principal- no viene de ninguna parte y nunca se habla de su vida anterior, al igual que todos los héroes kafkianos, no posee atributos caracterológicos propios.

4 Como bien explica Arendt, es la inserción del hombre, con su limitado lapso temporal de vida lo que transforma la ininterrumpida corriente de puro cambio *-continuum temporal-* en el tiempo tal y como lo conocemos. Gracias a que los asuntos ordinarios de los que depende la continuidad temporal están, a diferencia de la actividad del yo pensante, permanentemente condicionados por el espacio; es que puede hablarse del tiempo con categorías espaciales.

dos, a la “quietud del pasado”, única realidad de la que puede estar seguro.
(Arendt, 2002, p.225)

Desde la perspectiva de una eterna corriente que fluye sin cesar, la inserción del hombre, luchando en ambas direcciones, produce una ruptura que, al ser defendida en ambos sentidos, va prolongándose en una brecha, un presente inmóvil: *Nunc stans*. Él situado en esta brecha de tiempo, sueña con el momento en que el tiempo haya perdido su fuerza otorgándole la posibilidad de evadirse de la primera línea y llegar así a la posición de árbitro. Solo porque *Él* piensa, y por ende ya no está atrapado en la continuidad de la vida cotidiana en el mundo de las apariencias, puede tomar consciencia de ambos tiempos gramaticales -pasado y futuro. Esta brecha, explica Arendt, sólo puede abrirse entonces en la reflexión, cuyo objeto es lo que está ausente. En pocas palabras, la actividad del pensamiento puede ser entendida aquí como una lucha contra el tiempo mismo.

Ahora bien, Arendt halla un límite en la obra de Kafka. La extrema sobriedad del lenguaje kafkiano⁵ elimina, según la autora, toda la realidad que el mundo del pensamiento pudiera haber engendrado en aras de salvaguardar el realismo de la fábula. Y a su vez, la autora aclara que hay que tener en cuenta ciertas consideraciones a la hora de aplicar esta parábola. Esta última no puede aplicarse al hombre en sus ocupaciones cotidianas, al yo tal y como aparece y se mueve en el mundo; sino sólo al yo pensante.

5 En el capítulo que Arendt le dedica a este literato -presente en *Ensayos de comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*- hace eco también de la simplicidad, la fácil naturalidad, de su lenguaje y como dicha característica en su escritura puede ser indicio de que la modernidad de Kafka y la dificultad de su obra tienen poco que ver con esa complejidad tan moderna de la vida íntima, que siempre está a la búsqueda de técnicas nuevas y únicas para dar expresión de sentimientos nuevos y únicos. También encontramos esta caracterización en *La tradición oculta (2004)*, donde Arendt explica que si bien nadie que se considere “moderno” puede pasar por alto su obra, ya que pone de manifiesto algo particularmente novedoso, “una cualidad que hasta el momento no ha aparecido en ninguna otra parte con la misma intensidad y con la misma brutal simplicidad”; a diferencia de otros autores modernos Kafka se mantuvo al margen de todo experimento y de todo manierismo literario. Su lenguaje es claro y simple como el lenguaje coloquial, sólo que depurado de los descuidos y las jergas propias de éste. Su prosa no parece caracterizarse por nada especial, en sí misma no tiene nada de atractivo o de seductor; es más bien pura y absoluta comunicación: simple, clara y breve.

En *La tradición oculta* (2004), Arendt explica cómo el efecto de irrealidad y lo novedoso de la técnica narrativa kafkiana resultan precisamente de su interés por las estructuras ocultas y de su radical falta de preocupación por lo superficial, por los aspectos y lo puramente fenoménico del mundo. Por ello la pensadora se niega a incluirlo entre los surrealistas. Mientras que el surrealista trata de mostrarnos el mayor número posible de aspectos y puntos de vista contradictorios a la realidad, Kafka crea libremente tales aspectos y nunca se conforma con la realidad, ya que lo que a él le interesa es la verdad. La técnica de Kafka podría definirse entonces como la construcción de modelos. Arendt explica cómo es que este literato elabora planos del mundo existente y en base a estos, que obviamente son antes un producto del pensamiento que de una experiencia sensible; construye sus modelos. Para comprenderlos el lector necesita hacer uso de la misma imaginación que se requirió para su elaboración, y si puede comprenderlos de esta forma es porque tales modelos no son fruto de la libre fantasía del autor, sino resultados del pensamiento mismo.

Por primera vez en la historia de la literatura, un escritor exige a sus lectores la misma actividad que muestran él y su obra. Y tal actividad no es sino esa imaginación que, según Kant “[es] capaz de crear otra naturaleza a partir de los materiales que le suministra la existente” [...] Este esfuerzo de imaginación es lo que Kafka exige en todo momento a su lector. Esta es la razón por la que el lector puramente pasivo, tal como lo educó y formó la tradición novelística, cuya única actividad consiste en identificarse con uno de los personajes de la novela, apenas sabe qué hacer con Kafka [...] estos relatos no tienen nada que ver con las ensoñaciones, y no procuran ni orientación, ni enseñanza ni consuelo alguno. Solo el lector que, por las razones que sea, por más indeterminadas que estas sean, busque la verdad, sabrá qué hacer con Kafka, y se mostrará infinitamente agradecido cuando, de repente, en una sola página o incluso en una sola frase se le revele la esencia de hechos absolutamente triviales. (Arendt, 2004, pp. 103-104)

La dificultad de la metáfora de Kafka es, según Arendt, que al evadirse de la primera línea, *Él* abandona el mundo y juzga desde afuera, aunque no necesariamente desde arriba. La parábola le impone evadirse del campo de batalla, para estar por encima y más allá de la lucha. Sin embargo, es su inserción la que rompe la indiferente corriente del cambio eterno y la que articula el pasado como aquello que se encuentra a sus espaldas, el futuro por delante y él mismo el presente que lucha; así, su presencia provoca que la corriente temporal se desvíe de su dirección original y define lo que de

otra manera le resultaría indiferente “sus” adversarios. La inserción aquí no es de un objeto, sino de un luchador que defiende su propia presencia:

Sin él no habría diferencia entre pasado y futuro, solo cambio perpetuo. Si no fuera así, estas fuerzas chocarían frontalmente y se aniquilarían. Pero gracias a la inserción de una presencia combativa, se encuentran en un ángulo, y la imagen correcta debería ser entonces lo que los físicos llaman un paralelogramo de fuerzas. (Arendt, 2002, p.227)

Se desprende de la cita anterior una nueva imagen para pensar la localización del yo pensante: el paralelogramo de fuerzas. Dos fuerzas opuestas y de origen indefinido componen este paralelogramo: el pasado infinito y el futuro infinito. A pesar de no tener un comienzo conocido tienen un fin, es decir, el punto en el que se encuentran y chocan entre sí: el presente. Desde una perspectiva ideal, la acción de las dos fuerzas mencionadas en un primer lugar deberían determinar una tercera fuerza: la diagonal. Esta última tendría como origen la colisión de las otras dos fuerzas pero sería infinita respecto a su fin; porque como bien dice Arendt, es el resultado de la acción concertada de dos fuerzas cuyo origen está en el infinito. Esta diagonal representa, para la autora, una metáfora perfecta para describir la actividad del pensamiento⁶.

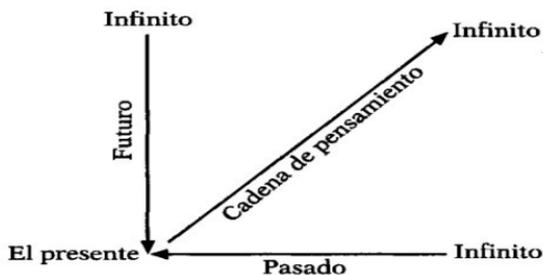


Imagen 1. Título La localización del pensamiento.

Fuente: Arendt, H., La vida del espíritu

⁶ Cabe aclarar nuevamente que las imágenes que utiliza Arendt para señalar metafórica y tentativamente donde se localiza el pensamiento; sólo pueden servir en el marco de los fenómenos mentales.

Recurriendo a esta imagen se evita que la región del pensamiento tenga que situarse más allá o por encima del mundo y del tiempo humano. Arendt explica cómo es que si Él, volviendo a Kafka, pudiera caminar por esta diagonal en perfecta equidistancia de las fuerzas de presión del pasado y el futuro, no tendría que huir de la primera línea. Porque si bien esta diagonal apunta hacia el infinito, está limitada, encerrada entre las fuerzas del pasado y el futuro y por tanto protegida frente al vacío y por ende enraizada en el presente. Su lucha no sería inútil porque encontraría dentro del campo de batalla un lugar donde poder descansar cuando esté exhausto. De esta manera, la localización del yo pensante en el tiempo estaría en la zona intermedia entre pasado y futuro: en el presente. Pero sólo en tanto que piensa puede el hombre vivir en esta brecha -en este presente sin tiempo-; es decir, sólo encontramos nuestro lugar en el tiempo cuando pensamos, “cuando tenemos la suficiente distancia del pasado y del futuro para conferirnos la responsabilidad de descubrir su significado” (Arendt, 2002, p.229). Sumado a esto, y retomando lo expuesto en los apartados anteriores, es debido a que el hilo de la tradición se ha roto, y que por consiguiente este “espacio atemporal inscrito en el corazón del tiempo” no puede heredarse ni transmitirse por esta tradición, que Arendt explica cómo es que cada nueva generación debe descubrir de nuevo y trazar con fuerza la senda del pensamiento.

En síntesis, a partir de la parábola que traza este literato, Arendt puede describir la sensación propia del yo pensante. A dicha parábola suma el paralelogramo de fuerzas antes descrito y logra así localizar el yo pensante en el tiempo, en el intermedio entre el pasado y el futuro: el presente. Su análisis del pensamiento no recurre a la obra literaria en busca de meros recursos auxiliares destinados a brindar ejemplos, sino como órganos de comprensión. Esta parábola, que sólo se aplica al yo pensante, le permite a esta pensadora explicar nuestro estado interior en relación con el tiempo, y a su vez, si los relacionamos con la ruptura y pérdida de la tradición antes descrita, nos permite entender que sólo en tanto que pensamos podemos vivir en esta brecha, en el presente inmóvil, y disponernos a intentar descubrir el significado de ese pasado que ya no puede heredarse ni transmitirse por tradición. Es responsabilidad de cada generación descubrir esos nuevos caminos, esas nuevas rutas del pensamiento.

Referencias

- Arendt, Hannah. (1946). *No Longer and not Yet*. Nation, 14 de septiembre. pp. 300-302.
- Arendt, Hannah. ([1978], 2002). *La vida del espíritu*. Buenos Aires: Paidós.
- Arendt, Hannah. (1990). *Hombres en Tiempos de Oscuridad*. Barcelona: Gedisa.
- Arendt, Hannah. (2004). *La tradición oculta*. Buenos Aires: Paidós.
- Arendt, Hannah. (2005). Ya no, todavía no. En *Ensayos de comprensión 1930-1954: Escritos no reunidos e inéditos* (pp. 197-202). Madrid: Caparrós.
- Arendt, Hannah. (2016). Prefacio: Entre el pasado y el futuro. En *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Buenos Aires: Ariel.
- Arendt, Hannah. (2020). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.
- Birulés, Fina. (2007). La pasión por comprender. En *Una herencia sin testamento*. Barcelona: Herder.
- Broch, Hermann. (2000). *La muerte de Virgilio*. Madrid: Alianza.
- Di pego, Anabella. (2008). Comprensión, narración y juicio en los escritos de Hannah Arendt: Reconsideraciones en torno del actor y del espectador. *Memoria Académica*.
- Di pego, Anabella. (2018). ¿El retorno del narrador? Reflexiones sobre la lectura Benjaminiana de Kafka. *Memoria Académica*, 204-233.
- Hunziker, Paula. (2017). Memoria, Historia y Tragedia: dilemas de la narración en la reflexión política de Hannah Arendt. *Poiesis. Revista de Filosofía*, 14-36.



Kafka, Franz. (1972). La muralla china. En F. Kafka, *Obras completas*. Barcelona: Planeta/Emecé.

Porcel, Beatriz. (2012). Arendt lectora de Virgilio. En *Lecturas de Arendt. Diálogos con la literatura, la filosofía y la política*. Córdoba: Editorial Brujas.

Young- Bruehl, Elizabeth. (2006). *Hannah Arendt. Una Biografía*. Barcelona: Paidós



Marginalia arendtiana en La tesis de Kant sobre el ser, de M. Heidegger.

Notas para leer *La vida del espíritu*

Laura Arese*

La lectura arendtiana de Kant es un tópico frecuentemente visitado por los intérpretes interesados en la tercera parte, no escrita, de *La vida del espíritu* (2010). Sin embargo, el diálogo que Arendt sostiene con el pensador ilustrado en los últimos años de su vida no se agota en este último tomo y en el problema del juicio que allí debía ser abordado. La figura de Kant tiene un protagonismo especial también en otros momentos claves de la obra póstuma, que es valioso considerar para alcanzar una perspectiva más compleja de este último período. En la presente contribución, nos interesa recuperar el lugar que ocupa el pensador de Königsberg en la indagación en torno al pensamiento en la parte o tomo I de *La vida del espíritu*, dedicada a esta facultad. Ahora bien, entendemos que la lectura de Kant es un tópico de controversia, en particular, con Martin Heidegger. Creemos que la decidida distancia que Arendt toma con respecto a su antiguo maestro en relación a algunos aspectos claves de su consideración del pensamiento, se expresa a través de su distinta interpretación de Kant. En lo que sigue, nos interesa entonces explorar este doble movimiento de lectura de Kant y de interlocución con Heidegger que se desarrolla a lo largo de “El pensamiento”. Para ello, recurriremos a las anotaciones manuscritas que Arendt deja en los márgenes de su ejemplar del último escrito de Heidegger sobre Kant, *La tesis de Kant sobre el ser*, conservado en el Deutsches Literatur Archiv Marbach (Arendt, s/f). Veremos que los reparos que allí dejan entreverse y las consideraciones sobre Kant en *La vida del espíritu* se iluminan mutuamente al tiempo que esclarecen el sentido de algunas perspectivas arendtianas en torno a la facultad de pensar.

* IDH – CONICET - UNC
laura.arese@unc.edu.ar

Kant y Heidegger como trazadores de fronteras

En la introducción a “El pensamiento”, Arendt presenta el marco general en términos histórico-filosóficos, en el que se sitúa la pregunta que perseguirá a lo largo de este tomo: ¿qué significa pensar? La cuestión, indica la autora, nace de una doble inquietud que es importante tener en cuenta como orientación para la lectura.

Por una parte, su asistencia al juicio de Adolf Eichmann en Jerusalén le había permitido vislumbrar en el acusado una conexión subyacente entre cierta incapacidad para pensar y cierta incapacidad para distinguir lo bueno y lo malo, es decir, cierta falta de *juicio*. El desarrollo de esta intuición en términos de una hipótesis filosófica es lo que la conduce a emprender una indagación de “la vida del espíritu”, que se despliega como un estudio de las facultades que constituyen este ámbito. Al juzgar y el pensar, facultades explícitamente involucradas en la perplejidad inicial que suscitó Eichmann, se sumará una tercera, íntimamente vinculada con la libertad y, por tanto, con la acción, pero cuya dignidad y especificidad han sido poco atendidas en la tradición filosófica: la voluntad.

Este llamado de atención sobre aquello que dio su primer impulso a la pregunta por el pensar, (y en términos más generales, al conjunto de reflexiones que comprende *La vida del espíritu*), es significativo porque pone de relieve un hilo conductor que podríamos perder de vista en los intrincados dobleces del recorrido. El punto a tener en cuenta es que la pregunta arendtiana por la vida del espíritu nace de la confrontación con una experiencia política. La perplejidad partió de la esfera del ser con otros y llegó a las cuestiones del espíritu impulsada por el interrogante sobre las condiciones que ese ser con otros supone, las cuales solo parecen hacerse comprensibles, sugiere Arendt, si se abre aún más el ángulo de la perspectiva para incluir ciertas dimensiones de la condición humana que exceden a la *vida activa*. En términos un poco diferentes, podríamos decir que se trata de una preocupación por la dimensión moral que preserva siempre a la política como horizonte de referencia. Es decir, la pregunta de Arendt sobre los seres humanos en tanto volentes, juzgantes y pensantes, se formula sin perder de vista su simultánea condición de seres que habitan el mundo común, de las apariencias y la acción.

En este contexto, vemos aparecer las primeras alusiones significativas a Kant. Para empezar, en la interpretación de Arendt, Kant es el primero

en considerar el pensamiento no desde el punto de vista de la figura excepcional del filósofo, es decir, en tanto “privilegio de unos pocos”, sino atendiendo a su importancia para los hombres “como nosotros” (2010, p. 40). La disolución kantiana de la “distinción, antiquísima, entre la multitud y los pensadores profesionales” (*idem*) es un punto de partida adecuado cuando lo que está en juego es, precisamente, las consecuencias que ha tenido y tiene la pérdida de la capacidad de pensar de ciudadanos comunes y para la vida en común. La filosofía de Kant no solo capta el hecho, fundamental para Arendt, de que el ejercicio de las facultades espirituales se articula con la dimensión práctica de la condición humana, sino también que esta dimensión práctica no atañe solo al filósofo y la salvación de su alma, sino que concierne a todos y al mundo que compartimos¹.

Pero además, Kant delineó los contornos del pensamiento de un modo que permite reconsiderar el ámbito que le es propio con ojos nuevos. Esto nos lleva a la segunda inquietud que Arendt explicita a sus lectores. La escritura de *La vida del espíritu*, indica, fue impulsada en segundo lugar por el descubrimiento de la insuficiencia de los abordajes tradicionales de los problemas vinculados al pensamiento tras lo que denomina el “derrumbe de la metafísica”. Kant se encuentra en el umbral de ese derrumbe. Y si bien, como veremos, en distintos aspectos quedó “por detrás” de sus propios descubrimientos, trazó, con la distinción entre razón/intelecto, las fronteras del terreno propio del pensar, haciendo a un lado con esta distinción buena parte de las paradojas en las que la metafísica tradicional había quedado atrapada.

Kant aparece así al comienzo del recorrido que propone Arendt para el primer tomo de *La vida del espíritu* por dos razones: 1. constituye una referencia en relación a la preocupación política que subyace a la indagación; 2. ofrece un punto de partida (la distinción razón/intelecto) para las

1 El acento en la centralidad que tiene la cuestión práctica en Kant es una lectura que Arendt comparte con Heidegger, Karl Jaspers y Eric Weil, a pesar de sus importantes diferencias, y que distancia a todos ellos a su vez de las lecturas neokantianas dominantes en Alemania, centradas en la dimensión epistemológica de la filosofía kantiana. Con respecto a Eric Weil, es significativa la nota al pie 83 del capítulo 1 de *La vida del espíritu*, en donde Arendt remite de manera elogiosa a *Problèmes Kantiens* (1970) y, en particular, a su distinción entre razón e intelecto: “La única interpretación de Kant que conozco que puede citarse en apoyo de la distinción kantiana entre razón e intelecto, tal y como yo la entiendo, es el magnífico análisis que hace Eric Weil de la *Crítica de la razón pura*” (2010, p. 87).

operaciones de lectura que Arendt emprenderá sobre la tradición filosófica. Teniendo en cuenta esto, consideremos ahora el hecho de que no sólo Kant, sino también Heidegger tiene un papel, digamos así “inaugural” en la introducción a “El pensamiento”. Una significativa cita suya encabeza el apartado:

El pensar no conduce a un saber como las ciencias.

El pensar no produce ninguna sabiduría aprovechable para la vida.

El pensar no descifra enigmas del mundo.

El pensar no infunde inmediatamente fuerzas para la acción.

(Heidegger, 2005, p. 216, citado en Arendt, 2010, p. 29)

La elección de este fragmento de *¿Qué significa pensar?* como epígrafe para la introducción al tomo, tiene evidentemente un tono aprobatorio. En efecto, en el correr de las páginas, podremos reconocer la apropiación arendtiana de esta delimitación, por vía negativa, de lo que el pensamiento *no* es: la autora también afirmará su diferencia en relación a las ciencias, a lo útil, a la explicación de las cosas, y a la acción. Visto de ese modo, el epígrafe sugiere que Heidegger, como Kant, también es para Arendt un “trazador de fronteras” que, a contramano de la tradición, permite “dejar el terreno” para la reconsideración del pensamiento, aunque sea por vía negativa.

Sin embargo, la autora encontrará problemática la interpretación heideggeriana de, en particular, dos de las delimitaciones enunciadas en el epígrafe. Aunque Heidegger comprendió que el pensamiento “no conduce a un saber como las ciencias” y que, en lo que respecta a lo útil y al conocimiento se encuentra “fuera del orden” (Heidegger, 1997, p. 21, citado en Arendt, 2010, p. 100), confunde sus pretensiones epistémicas, olvidando la distinción clave que propuso Kant entre pensar y conocer. Y aunque, en efecto, Heidegger estaba en lo cierto al negar al pensamiento una influencia directa sobre la acción, planteó de manera inadecuada la articulación entre estas dos actividades humanas, dando una solución desacertada a la preocupación práctica que Kant, aun sin resolver, como dijimos, dejó claramente planteada y que Arendt hace propia.

Como decíamos, Kant trazó una frontera fundamental para el abordaje arendtiano de la facultad del pensamiento. En la interpretación de Arendt, la distinción entre *Vernunft* y *Verstand*, que traduce como razón e intelecto, permite diferenciar el ámbito de lo pensable del ámbito de lo cognoscible, respectivamente. Según Arendt, en su crítica a la metafísica tradicional, Kant no elimina la legitimidad de las cuestiones filosóficas tradicionales, sino que las pone fuera del alcance de las pretensiones cognitivas del intelecto a la vez que admite que responden a un impulso propio de nuestra condición. Mientras que mediante el intelecto es posible conocer aquellos fenómenos que pueden ser objeto de la ciencia, mediante la razón nos vemos impulsado/as a pensar, sin llegar jamás a conocer, aquellas cuestiones que tradicionalmente han sido objeto de especulación filosófica: Dios, libertad, inmortalidad. La singularidad del ámbito de lo pensable, entonces, es que no requiere ni puede alcanzar constataciones concluyentes, y que siempre debe recomenzar porque no se dirige a encontrar una *verdad* (aun cuando sea parcial y provisoria), sino que discurre en torno al *significado*.

Ahora bien, Arendt señala que pasar por alto esta distinción, entre conocer y verdad, por un lado, y pensar y significado, por otro, es la “falacia básica, que prima sobre las otras falacias metafísicas” (2010, p. 42). El error consiste en interpretar el significado a través del modelo de la verdad y, por tanto, en atribuir al pensar con rasgos propios de la actividad del conocimiento. Como señala algunas páginas más adelante, el propio Kant fue el primero en traicionar su distinción. Y el último es, significativamente, Heidegger. Sobre el primero apunta:

A pesar de que insiste en la incapacidad de la razón para alcanzar el conocimiento, en especial en lo referente a Dios, libertad e inmortalidad –a su entender los objetos del pensamiento más elevados–, no pudo dejar del todo a un lado la convicción de que el objetivo último del pensamiento, como el del conocimiento es la verdad y la cognición: por ello en las Críticas utiliza el término *Vernunfterkennnis*, “el conocimiento que parte de la razón pura”, una noción que debería haberle parecido una contradicción terminológica. (2010, p. 88)

En esta misma línea, la autora señala que la inconsecuencia de Kant para asumir el resultado de su distinción lo condujo a presuponer una teleología tanto en su filosofía de la historia, como en su consideración de la naturaleza, pues termina por “equipara[r] lo que aquí hemos llamado sig-

nificado con el Fin e incluso con el Propósito”, postulando de esa manera una “unidad de las cosas conforme a fines” que ordena el mundo (*idem*, p. 89). Esta asimilación de razón y Fin es para Arendt un momento tradicional del pensamiento kantiano, asociada al desplazamiento de la búsqueda de sentido en favor de una determinación de la verdad. Paradójicamente, contra ella habla el propio Kant al considerar la razón en términos autotéticos y no como realización o correspondencia con algún fin previamente dado: “La razón pura no se ocupa, de hecho, más que de sí misma, ni puede tener otra ocupación” (Kant, 2018, B 708, citado en Arendt, 2010, p. 90). Pero este importante descubrimiento vuelve a perderse en las grandes avenidas de la obra kantiana, para solo despuntar, tenue, en sus márgenes. En efecto, según Arendt, Kant solo “confió sus auténticas experiencias de pensamiento al secreto de su cuaderno de notas” (*idem*, p. 111). Y como prueba cita de él:

“No apruebo la norma según la cual, si el uso de la razón pura ha demostrado algo, no haya que dudar más de sus resultados, como si se tratara de un axioma sólido” y “no comparto la opinión [...] de que alguien no deba dudar una vez que se ha convencido de algo. En el marco de la filosofía pura esto es imposible. *Nuestro espíritu siente hacia ello una aversión natural*”. (Kant, I., *Handschriftlicher Nachlass*, refl. 5019 y 5036, citado en Arendt, 2010, p. 110; las itálicas son de la autora)

Así, Kant descubre y rehúye a la experiencia del pensamiento como actividad siempre inacabada, abocada a la interpretación nunca concluyente del sentido de lo que nos rodea. Este descubrimiento será para Arendt tan importante como, y no independiente de, el de la dimensión política del pensamiento.

Por su parte, Heidegger, a pesar de su crítica antiinstrumentalista, marcada por una fuerte recuperación de la noción de *praxis* aristotélica, representa para Arendt el “último ejemplo” de esta confusión en torno al vínculo entre razón/pensamiento e intelecto/verdad:

El último ejemplo, y en algunos aspectos el más sorprendente, se encuentra en *El ser y el tiempo* de Heidegger, que comienza planteando de nuevo “la pregunta que interroga por el sentido del ser”. El propio Heidegger, en una interpretación posterior de su cuestión inicial, señala de forma explícita: “«Sentido del ser» y «verdad del ser» dicen lo mismo”. (Arendt, 2010, p. 42. 1era cita: Heidegger, 2018; p. 11; 2nda cita: Heidegger, 1997, p. 308)

Si bien las referencias aquí son a obras tempranas y medias, *El ser y el tiempo*, de 1927, e “Introducción a ¿qué es la metafísica?”, de 1949, vemos que Arendt no cambió de opinión cuando leyó el último escrito de Heidegger sobre Kant, *Kants Thesis über das Sein*, conferencia dictada en 1961 (2001), y que él presumiblemente le entrega durante su encuentro en Friburgo en agosto de 1967. En el intercambio epistolar que siguió a este encuentro, Arendt manifiesta gran entusiasmo por el trabajo aun cuando expresa algunas observaciones levemente críticas sobre las que volveremos². Pero en su ejemplar de este escrito conservado en el Deutsches Literatur Archiv Marbach (s/f), encontramos una interesante *marginalia*: un conjunto de anotaciones manuscritas que sugieren reparos importantes que no llegó a manifestar en la correspondencia. Teniendo en cuenta que este escrito heideggeriano sobre Kant fue una pieza importante del intercambio entre ambos filósofos en torno al pensador de Königsberg en la época en la que se comenzaban a gestar las ideas centrales de *La vida del espíritu*, vale la pena recuperar esos reparos que Arendt prefirió no verter en sus cartas (y quizás reservó para un encuentro presencial). Antes de eso, y para situar mejor el debate, reseñaremos brevemente el modo en

2 La carta 97 que Arendt envía a Heidegger el 27 de septiembre de 1967 comienza así: “*La tesis de Kant sobre el ser* es un trabajo maravilloso. Cuando lo leí durante el viaje de regreso [probablemente de su viaje de regreso de Alemania], encajó tan bellamente en el recuerdo de lo leído en voz alta y en las conversaciones” (Arendt y Heidegger, 2000, p. 150).

que Heidegger presenta y problematiza a Kant y su “tesis sobre el ser” en este escrito³.

3 Hay otro escrito de Heidegger sobre Kant que Arendt lee más cercana al tiempo en el que prepara *La vida del espíritu*, según surge de la correspondencia entre ambos. Según la anotación de la editora Ursula Ludz a la carta 161, Heidegger le envía a Arendt en junio de 1974 *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (1982), basado en las clases del semestre de verano de 1930 en Friburgo. Arendt responde así a este envío:

Decisiva e importante fue para mí la extensa interpretación de Kant en el manuscrito sobre la libertad. Nadie lee ni ha leído nunca como tú. Por el momento he dejado bastante de lado a Kant en cuanto al problema de la voluntad; en este caso me parece más bien poco productivo, contrariamente a lo que ocurre con el pensamiento y el juicio. Ahora tendré que repensar todo esto. (Arendt y Heidegger, 2000, carta 161, pp. 230-231, encontramos la anotación de Ludz en la edición italiana, Arendt y Heidegger, 2001, p. 261)

En *La vida del espíritu*, la presencia de Kant es notoria especialmente en “El pensamiento” y en las notas que servirían de base para “El juicio”, no así en la segunda parte de la obra, “La voluntad”. La importancia de Kant en relación a esta facultad, sin embargo, parece resumirse para Arendt en un punto crucial, en el que coincidiría en principio con Heidegger: Kant descubrió y preservó en su concepto de libertad el fenómeno de la espontaneidad (a pesar de las paradojas y problemas en los que el concepto de libertad está envuelto, en particular, por su remisión a la causalidad). Esta perspectiva es fundamental, aun cuando el concepto kantiano de voluntad basado en el modelo de conformidad a la ley universal no desarrolle esta intuición relativa a la espontaneidad. De cualquier modo, no deja de ser significativo que, aunque promete “repensar todo esto”, si nos atentemos a la versión que nos llega del segundo tomo de *La vida del espíritu*, Arendt sostiene la postura inicial que le había adelantado a Heidegger en la carta. En todo caso, para los fines de nuestra indagación, centrada en la figura de Kant en relación con el pensar, la recepción arendtiana de *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, debería tenerse en cuenta (algo que no hacemos aquí) como fuente de manera complementaria, como así también la recepción de *Kant y el problema de la metafísica* (2014), de 1929, que Heidegger revisa (aunque no modifica) en ocasión de una nueva edición y le reenvía a Arendt en 1950.

La tesis de Kant sobre el ser⁴

Para comenzar, vale notar que *La tesis de Kant sobre el ser* exploran el pensamiento de Kant no con un ánimo exegético, sino para pensar junto a él lo que “es digno de ser pensado” (2001a, p. 362). Como subraya Artola Barrenechea: “La filosofía kantiana no es para Heidegger *gelehr(t)r Gegenstand* (objeto de estudio), sino *gedachte Sache* (cosa pensada)” (1977, p. 37). Por esta vía, Heidegger practica un tipo de lectura cuyo principio general Arendt aprecia, tal como lo refleja el hecho de que allí encuentra una muy expresiva cita para su ensayo sobre Walter Benjamin: se trata de “prestarle un oído reflexivo a la tradición, no para quedar apresados en el pasado, sino para meditar sobre el presente” (Heidegger, 2001a, p. 363, subrayado de Arendt en su ejemplar)⁵. En sintonía con esta aspiración, Heidegger se interesa por la faz del pensamiento kantiano que, según vimos, Arendt también considera en *La vida del espíritu* la más genuina, aun cuando su presencia se haga explícita en pasajes marginales más bien que en el grueso del sistema de las tres *Críticas*. Se trata del pensamiento kantiano en tanto no desemboca en doctrina, sino que permanece en una meditación continua que, en palabras de Heidegger, “jamás pretende ser última y concluyente” (*idem*). En el texto que redactó en ocasión de su octagésimo cumpleaños, Arendt reconoce en Heidegger este pensar al modo

4 En lo que sigue cuando citamos *La tesis de Kant sobre el ser*, utilizamos la traducción española de Helena Cortés y Arturo Leyre publicada en el volumen *Hitos* (2001), indicando entre corchetes expresiones alemanas originales y variaciones en la traducción cuando lo consideramos necesario. Siempre que mencionamos las anotaciones y marcas de Arendt, nos referimos al ejemplar resguardado en el Archivo Marbach y citamos la numeración de página de dicho ejemplar. Este ejemplar no cuenta con una editorial identificada, sino que, tal como indica el registro en el archivo parece ser una “impresión especial”, es decir un ejemplar único o de circulación limitada.

5 Arendt cita con aprobación esta frase de Heidegger en su caracterización del pensamiento de Benjamin, en la introducción a *Illuminations* (Benjamin, 2007, p. 46), que estaba escribiendo por esta misma época. Decimos que es este *principio* general para la relectura de la tradición lo que Arendt valora, adscribe a Benjamin e incluso adopta para sí, y no el modo particular en que Heidegger lo lleva adelante. Los reparos de Arendt en relación a este modo se hacen explícitos especialmente en *La vida del espíritu*, cuando considera los problemas que comporta la perspectiva de “la historia del ser”, como veremos a continuación.

de Penélope: “lo que se ha tejido de día se destejería por la noche, para recomenzar al día siguiente” (2008, p. 119)⁶.

Ahora bien, estas afinidades que aparecen a primera vista deben ser matizadas tan pronto como Heidegger sitúa a Kant en la óptica de la *Seinsgeschichte*. Lo que interesa a Heidegger es cómo el pensador ilustrado tematiza lo “que nos atañe a los hombres desde siempre y en todas partes, por mucho que no le prestemos atención expresa” (*idem*, p. 361): el ser. Según su lectura, Kant opera “un giro decisivo” (*idem*, p. 364) en el marco de la historia de la interrogación filosófica por el ser. El giro se condensa en una definición de la Crítica de la Razón Pura en torno a la cual discurre todo el ensayo:

Ser no es, evidentemente, un predicado real, es decir, un concepto de algo que pudiera añadirse al concepto de una cosa. Es mera posición de una cosa, o de ciertas determinaciones en sí mismas. (Kant, CRP, A 598 B 626, citado en Heidegger, 2001a, p. 47)

⁶ Hay otra anotación de Arendt relativa a la temporalidad del pensamiento que resulta de interés. En la primera página del escrito, Heidegger señala que aquello que nos concierne desde siempre, el ser, “ nombra aquello que mentamos cuando decimos «es» y «ha sido» y «está llegando». Todo lo que nos alcanza y lo que nosotros alcanzamos, pasa a través del «es», expreso o no expreso. Es un hecho al que no podemos sustraernos nunca y de ningún modo” (2001a, p. 361, corregimos levemente la traducción de Cortés y Leyre). Arendt hace dos anotaciones al margen de esto indicadas con dos cruces: x) “Lo futuro: «está por llegar» implica «ya está establecido»”; y x) “suenan como: nosotros alcanzamos el pasado, el futuro nos alcanza a nosotros” [x] *Zukunftiges: ist im Kommen impliziert: ist bereits festgelegt. x) Klingt wie: wir reichen in die Vergangenheit, die Zukunft erreicht uns*, p. 5]. En la carta 97 sobre *La tesis*, Arendt hace a Heidegger una observación al respecto:

Te adjunto un aforismo de Kafka en el que pensé cuando mencionaste lo libre de espacio y de tiempo y luego en el texto de Kant, en los primeros párrafos sobre el porvenir en cuanto aquello que «está por venir» y «nos alcanza». Porque los dos «rivales» en la parábola de Kafka son sin duda el pasado y el porvenir. (Arendt y Heidegger, 2000, p. 150)

El problema de la temporalidad del pensamiento es central para Arendt, en la medida en que se trata de encontrar para él, no un lugar *fuera* del tiempo, sino un lugar adecuado en la “brecha entre pasado y futuro”. Cabe contrastar estas anotaciones con el modo en que la autora comprende la metáfora kafkiana en *La vida del espíritu*, 2010, p. 222. Vale destacar que la primera anotación, sobre el futuro, que interpretamos de tono más bien crítico, no es expresada en la carta.

⁷ En este caso, hemos seguido la traducción de Caimi, de la edición referida de la *Crítica de la Razón Pura* y no la propuesta por Cortés y Leyre del pasaje.

Lo “decisivo” de esta definición es, en primer lugar, la distinción entre el ser y los predicados reales. El ser no es un predicado real de una cosa porque no dice nada de lo que una cosa es, su *quiddidad*. El ser de una cosa no se deja determinar por el concepto de la cosa. Kant distingue de este modo *lo que una cosa es, del hecho de que la cosa sea*. El hecho de que algo sea es entonces su estar a “situado”, su “yacer”, su “estar ahí delante”, “simplemente su posición”. Heidegger clarifica esto mediante la distinción entre el uso óntico u objetivo, y el uso lógico de “es”. En su uso lógico, “es” pone en relación dos conceptos, al decir lo que un sujeto es mediante su enlace con un predicado real (“la piedra es dura”). En su uso óntico, en cambio, el “es” va más allá del concepto del sujeto, pero no hacia otro concepto, sino hacia la cosa misma (“la piedra es”). Este uso óntico u objetivo enlaza entonces, no un sujeto y un predicado real, sino un yo-sujeto cognoscente y un objeto. Aquello que el uso óntico del “es” deja traslucir no es algo en sí mismo óntico, sino una condición ontológica: el hecho de que algo sea (para alguien), en sus distintas modalidades -como posible, como necesario o como efectivo. El uso óntico del ser remite entonces al ámbito de lo ontológico, que en Kant será el ámbito de la reflexión trascendental. Por eso Arendt anota la siguiente equivalencia al margen de su ejemplar de *La tesis de Kant sobre el ser*: “Heidegger: óntico-ontológico = Kant: real-trascendental” [*Heidegger: ontisch-ontologisch = Kant: real-transzendental* (p. 24)].

Ahora bien, la tesis de Kant sobre el ser le interesa a Heidegger en la medida en que remonta el ser precisamente a este ámbito ontológico-trascendental. Para resumir un desarrollo que en Heidegger lleva varias y densas páginas podemos decir lo siguiente. De lo que se trata, a fin de cuentas, es de que, desde el punto de vista ontológico-trascendental, en Kant el ser y sus modos deben determinarse a partir de su relación con el pensar. En efecto, una proposición óntica cualquiera (“la piedra es”) presupone que el sujeto proposicional (“la piedra”) debe convertirse en un objeto para el yo-cognoscente, a partir de su aparición como fenómeno a través de las formas de la sensibilidad y las categorías del entendimiento. Heidegger destaca pero también relativiza enseguida la medida en que la remisión a lo *dado* por la sensibilidad constituye un momento exterior al propio pensar. En definitiva, según Heidegger el uso óntico del ser nos deja en el ámbito del pensar porque remite necesariamente a la “unidad del enlazar”. Y la unidad que hace posible este enlace “hay que buscarla más alto,

sobre el poner que enlaza por medio del entendimiento”: es la “síntesis originaria de la apercepción” (2001a, p. 373). Esta síntesis originaria es “el acto originario del pensar cognoscente [*erkennenden Denkens*]⁸” (*idem.*, p. 380)⁹. Así, la meditación sobre el ser en Kant conduce a la objetividad (pues “El estar puesto (la posición), es decir, el ser, se transforma en objetividad [*Gegenständigkeit*], *idem.*, p. 375) pero sólo en la medida en que esta es posibilitada por obra del sujeto que piensa. Es el sujeto que piensa el que determina la objetividad como tal.

En su análisis, Heidegger discurre por los distintos niveles del sujeto trascendental: la sensibilidad, las categorías del entendimiento, la apercepción trascendental y, finalmente, la reflexión trascendental, el “paso extremo” que dio Kant en “la interpretación del ser” (*idem.*, p. 381). Sin embargo, en este discurrir Heidegger no se detiene en lo que implica atravesar cada una de estas distinciones, sino que le interesa cómo, en definitiva, la cuestión del ser en Kant está tematizada por su intrínseca relación con lo que en términos generales denomina pensar o “pensar cognoscente” [*erkennenden Denkens*]. De lo que se trata para Heidegger es de cómo en Kant se manifiesta su propia perspectiva de que ser y el pensar se corresponden¹⁰.

8 Corregimos aquí la traducción de Cortés y Leyre que prefieren en cambio “pensar que conoce”.

9 Por medio de esta síntesis se reactualiza el viejo vínculo entre ser y unidad que no es para Heidegger nuevo, sino que se mostró ya “al pensar en el momento del gran inicio de la filosofía occidental”, aun cuando los griegos dejaron la co-pertenencia de ambos sin pensar propiamente” (2001a, p. 372).

10 Heidegger encuentra en la *Anfibiología de los conceptos de la reflexión*, un apéndice agregado a la *Crítica de la Razón Pura*, un nuevo paso, el “más extremo”, que dio Kant en la interpretación del ser (p. 381). Acá lo que importa es la flexión “hacia atrás” que hace Kant en relación al sujeto que experimenta. Se trata de una reflexión que busca determinar “aquellos estados y relaciones del representar que hacen posible la delimitación del ser de lo ente en general”, por lo cual se trata de una “reflexión trascendental”. Teniendo en cuenta esto, Heidegger concluye que “la determinación extrema del ser como posición se consuma, para Kant, en una reflexión sobre la reflexión, esto es, en un modo señalado del pensar. Este estado cosas hace que todavía sea más legítimo titular a la meditación kantiana sobre el ser: *ser y pensar*” (*idem.*, p. 383, cursivas del original). Esto permite comprender en qué sentido Heidegger señala que “la reflexión trascendental no se orienta al objeto sino a la relación de la objetividad del objeto con la subjetividad del sujeto” (*idem.*)

A diferencia de la lectura que propone *El ser y el tiempo* (2018), Heidegger no criticará aquí a Kant, por limitar la pregunta por el ser con el marco subjetivista moderno¹¹. El acento no está en que Kant haya reconvertido la relación entre ser y pensar en la relación entre sujeto y objeto, mediada por el representar. Si bien el planteo de Heidegger reconoce que Kant es el exponente de la mentalidad moderna, al mismo tiempo, se esfuerza por identificar lo que hay en la filosofía kantiana de una escucha original al ser, que rebalsa este marco. Al final, Heidegger muestra que las reflexiones de Kant que presentan al ser como posición y objetividad, son “modificaciones de la presencia del ser”, que desputa en el pensamiento a lo largo de la tradición. Desde el punto de vista de la *Seinsgeschichte*, el ser se manifiesta en la filosofía kantiana, aún detrás del marco subjetivista que caracteriza la época. En Kant el ser como presencia se ofrece y se retrae al mismo tiempo. En palabras de Artola Barrenechea: “Para Heidegger esto no es una torpeza de Kant. Es el inevitable resultado de la peculiar forma de aparición del ser que sólo así puede mostrarse en un entendimiento finito” (1977, p. 57).

Marginalia arendtiana en La tesis de Kant sobre el ser

Ahora bien, en relación a este planteo general, identificamos en la *marginalia* del ejemplar arendtiano de *La tesis de Kant sobre el ser*, cuatro observaciones que resultan de interés para las y los lectores de *La vida del espíritu*.

1.

Comencemos con una anotación relativa a uno de los posicionamientos más generales del escrito heideggeriano. Como sabemos ya, el filósofo de Heidelberg se interesa allí por el modo en que resuena en Kant una “sentencia fundamental de la tradición”: que el ser es lo digno de pensarse.

11 Cf. el parágrafo 64 de *El ser y el tiempo*. Allí Heidegger critica a Kant por entender al yo como una sustancia aislada, sin comprender la medida en que el mundo “contribuye a determinar la constitución del ser del yo”, en tanto que se trata siempre de un “ser en el mundo” (2018, p. 348).

Junto a esta indicación Arendt anota: “¿Es esta sentencia todavía válida?” [*Ist dieser Spruch noch gültig?*, p. 7]¹².

También en *La vida del espíritu* Arendt hace explícito lo problemático que resulta el modo en que la tradición filosófica ha hecho del ser el objeto del pensar. En la modernidad no es posible apelar a un Dios que otorgue fundamento al ser. En este marco, según Arendt, frente al ser es posible el asombro y la perplejidad, pero no la admiración y la afirmación agradecida por lo que es, ese *pathos* particular que los griegos llamaron *thaumazein* y que depende de la posibilidad de atisbar detrás de las cosas “el orden armónico que hay tras ellas, un orden invisible en sí mismo del que el mundo de las apariencias nos ofrece un destello” (2010, p. 165). En un horizonte secular, la meditación sobre el ser se ha vuelto por ello peligrosamente nihilista (*idem*, 168). En su versión moderna, la experiencia filosófica básica no consiste en el maravillarse por la invisible armonía que destella tras las cosas, sino que nace del asombro ante ese abismo, la nada, que se deja adivinar más allá de ellas. Para Arendt, uno de los filósofos contemporáneos en los que esto se hace evidente es Heidegger, quien hace de la pregunta fundamental de la metafísica la cuestión: “¿Por qué hay ente y no más bien nada?” (Heidegger, 2001b, p. 312. citado en Arendt, 2010, p. 168).

En cuanto a Kant, Arendt señala que, como filósofo de umbral, a pesar de no haber afirmado, como los griegos, que la nada fuera inconcebible, “en ningún lugar escribe” que el motor del pensamiento sea “la experiencia de este abismo” que es la nada. Sin embargo, en Kant ella encuentra una necesidad de reconciliar pensamiento y realidad que se expresa en el intento por demostrar que vivimos en el mejor de los mundos posibles, lo cual guarda un parentesco con el *amor fati* de Nietzsche y la idea de reconciliación hegeliana. Ahora bien, en todos estos casos,

la necesidad de confirmación [que está detrás de esta afirmación del ser por parte del pensar] no nace de una admiración griega por la armonía invisible y la belleza que sirven de fundamento a la infinita diversidad de

12 Además, junto a la pregunta de Heidegger “¿Pero de qué modo ha de transformarse el pensamiento, sino por el camino hacia lo que es digno de pensarse?” Arendt subraya pensamiento y anota: “en realidad quiere decir: [pensamiento] occidental, cf. p. 8 [*gemeint: abendländisches, cf. S. 8*], p. 7”. La remisión es a la página siguiente, en donde Heidegger, por única vez en el escrito califica al pensamiento “que se orienta por la pregunta qué es el ente [das *Seiende*]” como occidental-europeo.

seres, sino del simple hecho de que nadie puede pensar el ser sin pensar al mismo tiempo la nada o pensar el significado sin tener en mente la futilidad, la vanidad y el sinsentido. (*idem*, p. 172)

La salida de Heidegger a este problema tiene interés para Arendt tal como queda más claro en el segundo tomo de *La vida del espíritu* cuando la concepción heideggeriana del pensar es convocada en el marco de la indagación sobre la voluntad. La raíz común que el filósofo intenta restituir entre *denken* y *danken* (pensar y agradecer en alemán), sugiere Arendt, busca reconciliar al pensamiento con lo que es a través de una afirmación *agradecida* que nace del propio pensamiento (*idem*, p. 420). Arendt simpatiza con esta idea porque no considera el nihilismo la única posibilidad en el mundo secularizado. También cree posible una afirmación filosófica del mundo, que sin intentar adivinar una armonía, orden o fin invisibles, sea capaz de “bendecir lo que es por ser”, en palabras de Auden (citado en *idem*, p. 420). Sin embargo, lo problemático en Heidegger es que lo que el pensar piensa, y por tanto agradece, no es el mundo común de los seres humanos, sino la historia del ser. Arendt, en cambio, parece sugerir que un pensamiento agradecido debe pensar más allá del ser. Así, cuestiona a Heidegger el hecho de que, con toda su singularidad, permanece dentro de los márgenes de la tradición a la hora de definir aquello de lo cual el pensamiento se ocupa. Si bien coincide con Heidegger al afirmar que la facultad de pensar no se ocupa de *lo que* algo es, a Arendt tampoco le interesa el *hecho* de que sea, su facticidad y su remisión al ser del ente, sino “qué significa para ella [para la facultad del pensar] que [eso] exista” (*idem*, p. 82). Entonces, no se trata del ser, pero tampoco como creía Kant, únicamente del alma, de dios, de la inmortalidad¹³. En cambio, para Arendt, casi todo puede ser pensado y en particular, el mundo que compartimos con otros. De acuerdo a nuestra interpretación, su apuesta es por una disolución de los límites tradicionales de lo pensable y la consecuente diversificación de los objetos del pensamiento, a condición de que ese pensar se despliegue con una vocación no cognoscitiva, sino buscadora de sentido; solo de ese

13 Arendt considera estos conceptos como “ilusiones auténticas”, *true semblances*. No se trata de noúmenos, de cosa en sí, sino de ideas que “son para nosotros”; una clase particular de apariencias con las que tiene que vérselas el pensamiento en la medida en que no puede evitar meditar sobre ciertos temas. Son esa clase de objetos “que la razón no puede evitar pensar y revisten el máximo interés para los hombres y la vida del espíritu” (*idem*, p. 65).

modo puede dirigirse libremente a cualquier parte y afirmar con gratitud tal encuentro con el mundo. Así, el pensar podría evitar también el nihilismo que, aunque parezca agradecer al ser en realidad no hace más que escapar inútilmente a la “nada” que se asoma detrás de las apariencias tan pronto como nos confrontamos con la inexistencia de su “invisible” fundamento¹⁴.

2.

En segundo lugar, merecen nuestra atención los reparos que Arendt expresa sobre el modo en que Heidegger interpreta las tres categorías de modalidad que se presentan en “Los postulados del pensar empírico en general” desarrollados en la analítica trascendental de la *Crítica de la Razón Pura*. Recordemos que estas modalidades son: ser posible, ser necesario y ser efectivo (*wirklich*) y que, para Heidegger, en tanto modalidades del ser, las tres sólo pueden esclarecerse en un movimiento de reflexión que haga explícita su relación con las facultades cognoscitivas. En efecto, del mismo modo que el ser considerado en general para Heidegger, en la *Crítica de la Razón Pura* la existencia (*Wirklichkeit*), la posibilidad y la necesidad están explícitamente vinculadas al sujeto, pues:

no incrementan en lo más mínimo, como determinaciones del objeto, al concepto al que son unidas como predicados; sino que sólo expresan la relación con la facultad de conocimiento. Cuando el concepto de una

14 Que Arendt encuentra en Heidegger un filósofo tradicional en este sentido queda claro cuando afirma:

Contemplada desde la perspectiva del pensamiento, la vida, en su puro estar ahí, carece de significado; [...] El filósofo que habita el “territorio del pensamiento” (Kant) estará naturalmente inclinado a observar estas cosas desde la perspectiva del yo pensante, para el que la vida sin sentido es una suerte de muerte en vida. [...] desde su perspectiva es como si lo invisible se hubiera adelantado, como si los innumerables entes que conforman el mundo de las apariencias, que en su presencia distraen al espíritu y obstaculizan su actividad, hubieran estado realmente ocultando un ser siempre invisible que se revela sólo al espíritu. En otras palabras, aquello que para el sentido común es la retirada evidente del mundo por parte del espíritu, aparece, desde la perspectiva de éste último, como una “retirada del ser” o un “olvido del ser” (*Seinsentzug* y *Seinsvergessenheit*, Heidegger). (2010, pp. 109-110)



cosa está ya completo, puedo sin embargo todavía preguntar, acerca de ese objeto, si es meramente posible, o también efectivamente real [*oder auch wirklich*], o, en este último caso, si es también necesario. Con ello no se piensan más determinaciones en el objeto mismo, sino que sólo se pregunta cómo se comporta éste (junto con todas sus determinaciones) con respecto al entendimiento [...] y con respecto de la razón. (Kant, 2018, A219 B266)

En su análisis del pasaje donde se sitúa este fragmento, Heidegger afirma, por una parte, que lo *efectivo* (*wirklich*) sólo puede determinarse en referencia a una de las facultades del sujeto cognoscente: la sensibilidad, mientras que lo *posible* puede determinarse por la sola satisfacción de las condiciones formales del entendimiento. De acuerdo a su interpretación de Kant, “nuestro entendimiento únicamente puede pensar, mediante sus conceptos, a un objeto en su posibilidad. A fin de reconocer al objeto como efectivamente real (*als wirklich*) se precisa la afección por medio de los sentidos” (2001a, p. 381). Así, concluye, la posibilidad es propia del ámbito del entendimiento, mientras que la efectividad solo puede definirse por una constatación dada a la sensibilidad.

Pero, por otra parte, Heidegger va más lejos al trazar una fuerte frontera entre lo posible y lo efectivo. Según su interpretación, si lo posible se hace efectivo, entonces ya no es posible, sino necesario: “Realmente efectivo es en cada caso lo realmente efectivo de algo posible, y el hecho de que sea realmente efectivo nos vuelve a remitir finalmente a algo necesario” (2001a, p. 377). Lo meramente posible, entonces, no es una modalidad del ser que pueda darse junto a la efectividad. Ni bien lo posible se hace efectivo, se vuelve asimismo necesario.

Arendt hace dos observaciones en relación a esto. Por una parte, anota:

Dado que todo lo dado a los sentidos es subjetivo, la objetividad nace recién luego del acuerdo de varios sujetos. [*Da alles sinnliche gegebene “subjektiv” ist, entsteht die Objektivität erst dann als das Zusammenstimmen mehrerer Subjekten*, p. 25]

Primera observación entonces: lo que hace algo *objetivamente* efectivo es el acuerdo de varios sujetos, no la sensibilidad. Lo efectivo sólo puede darse de manera objetiva por medio de la intersubjetividad. En palabras de *La vida del espíritu*: “la certeza de que lo que percibimos posee una existencia autónoma del acto de la percepción, depende por completo del hecho

de que el objeto también se aparezca ante otros y sea reconocido por ellos” (2010, p.70).

Por otra parte, Arendt considera problemático que lo efectivo sólo pueda entenderse como necesario y expulse de su seno a lo meramente posible. Según su anotación:

efectivo=necesario. En eso todos están de acuerdo. Así: cuando lo efectivo es la efectividad de un solo posible, no puede ser de ningún modo necesario. [*wirkliches=notwendiges. Darin sind sie sich alle einig. Dabei: wenn das wirkliche die Wirklichkeit eines nur Möglichen ist, kann es ja gar nicht notwendig sein, p. 23*]

La única pregunta directa que Arendt le remite a Heidegger en su carta sobre *La tesis de Kant sobre el ser*, tiene que ver con este punto.

Tendría algunas preguntas, sólo una de las cuales, probablemente periférica, me es urgente (en la pág. 23): “Lo real¹⁵ es en cada caso lo real de algo posible; y el hecho de que sea real, remite en última instancia a algo necesario”. ¿Lo dices tú o es completando a Kant? Si lo real es la realidad de algo posible, ¿cómo puede remitir entonces a lo necesario? ¿Pensamos lo real -lo ineludible, lo innegable- como necesario, porque no vemos otra posibilidad de “reconciliarnos” con ello? (Arendt y Heidegger, carta 97, 24/09/67, pp. 150-151)

Según nuestra interpretación de esta observación, el problema que señala Arendt es que, en la lectura heideggeriana, la efectividad de lo meramente posible, que refiere a la condición de lo que es, pero podría no haber sido, y que para Arendt remite a la contingencia, queda anulada como dimensión ontológica. Según le expresa a Heidegger, la autora tiene dudas acerca de si esta anulación de lo posible-efectivo es una interpretación heideggeriana de Kant o si Heidegger lo afirma de acuerdo a su propia perspectiva. Podría pensarse que la duda expresa una objeción velada, pues por *La vida del espíritu*, sabemos que para Arendt Kant de hecho vislumbró la idea de la contingencia con el concepto de espontaneidad. Sin embargo, en el pasaje al que refiere Heidegger, Kant considera las modalidades del ser en relación a un mundo de fenómenos sometidos a la ley causal, en donde, en efecto, acordaría Arendt, tal como lo planteó

15 “Real” es la traducción que propuso el traductor de la correspondencia para el término *wirklich*, vertido en nuestra traducción de *La tesis de Kant sobre el ser* como “efectivo” o “efectivamente real”.

Kant, no hay lugar para la contingencia. Heidegger le responde que “el pasaje sobre las modalidades está dicho en el sentido de Kant” (Arendt y Heidegger, carta 99, p. 153).

En cualquier caso, Heidegger no llama a atención sobre lo problemático que resulta este colapsamiento entre las modalidades de lo posible, lo efectivo y lo necesario, a la hora de interpretar el mundo de los asuntos humanos, aun si consideramos que, a diferencia de la tradición prekantiana, no se trata de modalidades propias de las cosas, sino que tienen su fundamento en la subjetividad trascendental. Creemos que es precisamente esta desatención lo que parece preocuparle a Arendt junto al hecho de que, según insinúa en la carta, el desplazamiento de la contingencia por la necesidad, podría cumplir una función conciliatoria entre pensamiento y realidad, cuando el pensamiento ya *no puede* afirmar (agradecidamente) el mundo de la contingencia. En *La vida del espíritu* Arendt expresa su preocupación por el olvido de la contingencia en estos términos:

aquello que era algo evidente para Platón –“que el conocimiento puro tiene como objeto aquellas cosas que siempre son conforme a lo mismo, del mismo modo y sin mezcla o en las que más emparentadas están con ellas”- se mantiene con distintas variaciones como el supuesto fundamental de la filosofía hasta las últimas etapas de la edad moderna. Por definición se excluyó todo lo referente a los asuntos humanos, porque eran contingentes: siempre podían ser de un modo diferente a como [efectivamente] eran [...] A partir de ese momento el objetivo de la filosofía ya no fue la inmortalidad, sino la necesidad: “La consideración filosófica no tiene otro designo que eliminar lo contingente”. (2010, p. 161¹⁶)

A la respuesta de Heidegger a su pregunta, Arendt responde aclarando a su vez por qué la cuestión le resultaba tan “urgente”. En su réplica se deja adivinar el problema del tratamiento filosófico de la contingencia, tal como había sido planteado en *La vida del espíritu*. Aunque en *La vida del espíritu* nos mostrará que, al fin de cuentas, *no todos* están de acuerdo en que lo real siempre es necesario, tal como lo demuestra su análisis de Duns Scoto, en la carta vuelve con el problema planteado en la marginalia: que efectivamente todos los grandes filósofos de la tradición de hecho parecen haber acordado en expulsar la contingencia:

16 Arendt cita primero al *Filebo* de Platón 59b, c y luego a *las Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, de Hegel.

Lo que escribes sobre las «modalidades» es para mí más importante de lo que puedo decir. La cosa me tortura desde hace muchos años; las consecuencias para nuestro pensamiento me parecen extraordinarias en varios aspectos. Todo el mundo parece estar de acuerdo en que sólo puede tener sentido aquello que es también necesario. Lo considero una opinión miserable. Tu concepto de la verdad es singular precisamente porque no tiene nada que ver con la necesidad. En el pasaje del ensayo sobre Kant no tenía claro si sólo hablabas en el sentido de Kant. (Arendt y Heidegger, 2000, carta 100, 27/11/67, p. 154)

Ahora bien, ¿en qué sentido el concepto de verdad de Heidegger es “singular”, respecto del modo en que se ha planteado el objeto de la filosofía en la tradición filosófica? Si bien hay muchos aspectos del pensar heideggeriano que alejan esta actividad de lo necesario y la acercan a la inacabable búsqueda del sentido propia de la *razón*, en el sentido de Kant, también es cierto, como hemos señalado, la asociación heideggeriana entre “verdad” y ser es puesta en cuestión en *La vida del espíritu*. La marginalia arendtiana que recuperamos a continuación ahonda en esta dirección crítica que queda sin expresarse en la correspondencia con el antiguo maestro.

3.

Otras dos anotaciones relevantes atañen a aspectos nodales de la tesis de Heidegger de que, en la reflexión kantiana en torno al ser, lo que se manifiesta centralmente es la correspondencia entre ser y pensar. La primera anotación en relación a este tema, la encontramos cuando Heidegger analiza el hecho de que los predicados de modalidad, como no dicen nada del *qué* del objeto, en realidad solo remiten a modos de “posición” del objeto en relación al sujeto, por lo cual “han de tener su origen en la subjetividad”. Y de allí concluye que: “La posición y sus modalidades de existencia se determinan desde el pensar. De modo tácito, en la tesis de Kant sobre el ser laten las palabras guía: *ser y pensar*” (2001a, p. 378; las itálicas son del autor).

Junto a estas últimas palabras, Arendt hace una llamada e indica:

En realidad ser y conocer o juzgar. Se trata de objetos mundanos que aparecen y su experiencia, no se trata del pensar [*Eigentlich: Sein und Erkennen oder Urteilen. Es handelt sich um weltliche erscheinende Gegenstände und ihre Erfahrung, nicht um Denken, p. 26*].



Entendemos que Arendt señala aquí que Heidegger está confundiendo la reflexión de Kant sobre las condiciones del conocer y el juzgar, y aquellas referidas a las condiciones del pensar. Según la interpretación arendtiana, los objetos mundanos que aparecen a nuestra sensibilidad pueden ser objetos de conocimiento o juicio, y de lo que se trata para Kant es de dar cuenta de las condiciones para que esto sea posible. El conocimiento trata del *qué es* de lo que aparece, formulado en términos de verdad y universalidad, mientras que el juicio, como quedará más claro en *Las conferencias sobre la filosofía política de Kant* (2009), trata del *qué es* de lo que aparece *para nosotros, como particular*, siendo el nosotros, los seres humanos sobre la tierra vinculados por nuestra sociabilidad. Diferentes son las condiciones del pensamiento, que tiene una relación mediada y de otro tipo con el mundo de la apariencia. En cualquier caso, en el pasaje de Kant sobre el ser al que se aboca Heidegger, para Arendt, no está en juego el pensar y el *sentido* de lo que nos rodea, sino el ser en el sentido concreto de aquello que aparece. Lo central en esta observación de Arendt es lo problemático que considera la confusión entre los modos de aproximación a lo que es que, como vimos, cree fundamental diferenciar: centralmente, conocer y pensar, tal como nos adelantó en la introducción a *La vida del espíritu*, aunque ahora también se suma la singularidad del juzgar.

Si bien, como dijimos, Heidegger reconoce las distintas dimensiones del sujeto trascendental (entendimiento, intuición, facultad de conocer -que comprende entendimiento e intuición-, y apercepción trascendental originaria), el pensar no es para él otra instancia distinta del conocer, sino que es su raíz, su fuente más originaria o “más alta”. Pensar y conocer están entrelazados al punto de que Heidegger habla, como dijimos, “del pensar cognoscente”. El problema es que de este modo traza inadvertidamente una línea de continuidad entre aquello que el sujeto hace cuando afirma una proposición óntica (la piedra es), y lo que hace cuando piensa, propiamente, el sentido del “es” en esa proposición. Para Arendt no se trata de distintos niveles de abstracción, sino de búsquedas distintas. Una vinculada a la constatación y la verdad, y la otra, al significado. El “ocultarse del ser” que atraviesa la idea heideggeriana del pensar es el resultado de esperar que el significado se revele como una verdad, del mismo modo que se revela el *hecho* de que la piedra es. Heidegger comete así la falacia kantiana (porque Kant también termina por cometerla al postular la idea

de los dos mundos, según señala Arendt) de creer que, tras los fenómenos hay “algo más fundamental” y “originalmente oculto”, algo que, en el caso de Heidegger, puede *manifestarse* aun al tiempo que se retira o se oculta. En esta línea, es significativo que en *La vida del espíritu* Arendt destaque que en Heidegger persiste la metáfora de la visión, aunque encogida y desplazada por la idea de la escucha en relación al pensamiento. En ambos casos se trata de metáforas que provienen del ámbito de lo cognoscible, al que accedemos por los sentidos y por tanto conducen a los equívocos típicos de la asociación entre pensamiento y verdad (2010, pp. 144-145).

Una segunda anotación relativa a la tesis de la correspondencia entre ser y pensar, parece destacar las dificultades que tiene Heidegger para admitir la exterioridad que comporta la consideración de Kant sobre la sensibilidad en relación a esa correspondencia. Si bien Heidegger admite la centralidad que tiene en Kant la sensibilidad, luego parece diluirla en favor de una correspondencia entre ser y pensar que no precisa del paso por el mundo sensible. Heidegger escribe: “Sin esta intuición [de la sensibilidad] a los conceptos de ser les falta *la relación con un objeto* [*Beziehung auf ein Objekt*], única relación mediante la cual estos adquieren lo que Kant llama “significado” [*Bedeutung*] (Heidegger, 2001a, p. 16, bastardillas nuestras). Sin embargo, al margen de esto Arendt anota:

Contra esto, la posición de Heidegger: la relación con el pensamiento. Sólo porque hay pensar, hay ser y porque hay ser, hay pensamiento [*Dagegen Heideggers Position: die Beziehung auf das Denken. Nur weil es Denken gibt, gibt es Sein und weil es Sein gibt, gibt es Denken, p. 16*]¹⁷.

La indistinción entre pensar, conocer y juzgar se complementa así, de manera coherente, con una consideración de la relación del ser y el pensar en la cual pierde toda relevancia el paso por lo sensible y la relación con lo que nos es dado a través de un mundo de apariencias en el que nos encontramos sumergidos. Si bien en *La vida del espíritu*, Arendt caracteriza al pensamiento como una actividad que implica una retirada del mundo de las apariencias, considera problemático que se despidan de ese mundo sin

17 En la misma dirección anota Arendt en su ejemplar: “El pensar necesita la palabra “es”. Sin pensar no sería... nadie la necesitaría” [*das Denken braucht das wort ist. Ohne Denken wäre es nicht. Niemand brauchte es, p. 13*]

más, para construir lejos de él su “morada” permanente¹⁸. Si entendemos bien el sentido de la breve anotación, lo que Arendt remarca es el modo en que en Heidegger la relación con el mundo, de donde puede brotar algún significado, cede paso a la relación del ser con el propio pensamiento.

4.

Para concluir, nos interesa una última anotación de Arendt que avanza con mayores observaciones críticas en relación al aspecto del pensamiento de Heidegger que en *La vida del espíritu* se presenta, según adelantamos ya, como el más problemático: su relación con la acción. En la segunda página del manuscrito, Heidegger plantea que el pensamiento en la actualidad, en correspondencia con un espíritu de época intelectual marcado por la tesis XI sobre Feuerbach, se ve exigido de hacer un viraje hacia la *praxis*, y a comprometerse con la transformación del mundo. En relación a esta exigencia, Heidegger afirma que “una transformación del mundo así pensada exige previamente que se transforme el pensar, del mismo modo que tras la citada exigencia ya se esconde una transformación del pensar”. Y remata esta observación indicando la prioridad de la escucha del ser ante esta clase de exigencias: “¿Pero cómo puede transformarse el pensar, si no se encamina hacia aquello que merece ser pensado?” (2001a, p.362). Junto a esto Arendt anota:

Esto [interpretamos que “esto” alude a que la exigencia de transformación ya es una transformación del pensar] es correcto. Y sin embargo,

18 Anabella Di Pego ha destacado que el centro de la crítica solapada que Arendt le dirige a Heidegger en el escrito en ocasión de la celebración por sus ochenta años, tiene que ver precisamente con la pretensión de Heidegger de hacer de la retirada del mundo una morada permanente para el pensamiento. En su análisis de este texto, la intérprete señala:

Todo pensamiento requiere de un retiro del mundo, a lo que Heidegger se refiere con la expresión “lugar de silencio” con su tentativa de dejar surgir la “serenidad”. El problema, sin embargo, es que el filósofo alemán ha hecho de ese retiro un lugar estable para el pensamiento que acoge al asombro como una sede donde habitar. Así al conectar el pensamiento con el silencio y la serenidad, concibiéndolo como un refugio apartado del mundo, Heidegger parece recrear la vieja hostilidad de la filosofía hacia la política y los asuntos humanos, a la vez que persiste bajo el influjo de cierta concepción tradicional del pensamiento como actividad reclusa y solitaria que necesita situarse a resguardo del mundo común. (2019, p. 231)

no es correcta la prioridad del pensamiento para la política. La pregunta es: ¿el pensamiento de quién? [*Das ist richtig und dennoch ist die Priorität des Denkens für das Politische so nicht richtig. Die Frage ist: Das Denken von Wem?*, p. 6].

Aunque la observación es breve, es relevante en el contexto de la lectura de Kant orientada por las preocupaciones de *La vida del espíritu*, que según señalamos al comienzo, orbitan la dimensión moral sin perder un horizonte político. Heidegger no pasa por alto la importancia práctica del pensamiento que puso de relieve Kant, pero la concibe mediante una jerarquía implícita que termina por colapsar la exigencia marxiana de un pensamiento transformador con la pretensión de alcanzar un pensamiento transformado. Sin adherir a la tesis marxiana, Arendt cuestiona esta superposición. Heidegger parece no tener en claro una pregunta que para Arendt es fundamental: ¿el pensamiento de quién? Podemos presumir que esta pregunta es la misma que, en *La vida del espíritu*, se desagrega de manera fructífera en relación a las distintas figuras del pensador-espectador. A lo largo de esta obra, Arendt nos conduce en su lectura de la tradición con la siguiente indicación para la lectura: cuando la tradición ha pensado el pensamiento, ¿qué clase de espectador estaba suponiendo? Pues el resultado no será el mismo si se considera la experiencia del espectador pitagórico, el pensamiento del espectador filósofo de la historia moderna, o la particular clase de “pensamiento” del espectador agente que detiene su acción para pensar y juzgar. Podemos imaginar la pregunta arendtiana como sigue: ¿Quién, es decir, qué clase de espectador es ese que podría encontrar que el viraje hacia la *praxis* que reclama nuestra época se agota en una transformación del propio pensar? Arendt cita con aprobación la afirmación de Heidegger de que las facultades del espíritu “no nos dotan directamente con el poder para actuar” (2010, p. 89). Pero si Heidegger está en lo cierto en relación a esta delimitación negativa, falla al sugerir implícitamente la jerarquía superior del pensamiento que no solo termina por diluir el sentido distintivo de la acción sino también su posible relación, no subordinada, con el pensamiento. Como señala en *La vida del espíritu*: “[...] para Heidegger, [...] el mismo ser es quien, en un perpetuo cambio, se manifiesta en el pensamiento del agente de manera que acción y pensamiento coinciden” (*idem*, p. 413). Y por ello, a fin de cuentas, para él “el pensamiento solitario constituye la única acción en el registro fáctico de la historia” (*idem*, p. 414). A la luz de *La vida del espíritu*, la pregunta

por el *quién* de la *marginalia* arendtiana, sugiere ya una respuesta: el pensamiento de quien considera al propio pensamiento la máxima acción. Es decir, el pensamiento de un no actor o de quien no se interesa por la política. La pregunta por el pensamiento para Arendt, por el contrario, nace, como señalamos al comienzo, desde la perplejidad no solo frente a la incapacidad para pensar, sino por el tipo de actor en el que esta incapacidad puede convertirnos y por la clase de mundo al que puede dar lugar. O en otras palabras: la pregunta por las condiciones del pensamiento remite a, y no sustituye, la pregunta por las condiciones de la acción.

Los cuatro grupos de anotaciones críticas que hemos recogido aquí atañen a temas centrales para el tomo sobre el pensamiento de *La vida del espíritu*: 1) lo problemático que resulta hacer del ser el objeto del pensar; 2) las dificultades que comporta la incapacidad de la tradición para considerar la contingencia en su dignidad ontológica; 3) la importancia de distinguir pensar, conocer y juzgar; 4) el vínculo entre el pensar y las exigencias de la *praxis*. En relación a estos cuatro puntos encontramos que Arendt sostiene una interlocución con Heidegger que si bien, como señaló Taminioux (2010), al describir esta última etapa de su relación intelectual, se caracteriza por una creciente distancia irónica, no está exenta de interés filosófico para la comprensión de la obra arendtiana y su también compleja interpretación del legado kantiano. En las notas precedentes esperamos haber recogido algunas claves de lectura que esta confrontación crítica con Heidegger deja al descubierto.

Referencias

Arendt, Hannah (2008) "Martin Heidegger cumple ochenta años". En Günter Anders, Hannah Arendt, Hans Jonas, Karl Löwith y Leo Strauss. *Sobre Heidegger: Cinco Voces judías*. Buenos Aires: Manantial.

Arendt, Hannah (2009). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Buenos Aires: Paidós.

- Arendt, Hannah (2010). *La vida del espíritu*. Trad. Carmen Corral y Fina Birulés. Buenos Aires: Paidós.
- Arendt, Hannah (s/f). *Anmerkungen zu ‚Kants These über das Sein‘ von Martin Heidegger (Titel von Bearbeiter/in) [In einem Sonderdruck mit Widmung für Hannah Arendt] [documento]*. Número de acceso: 93.79.1. Número de medio: HS006004099. Microficha: 16396. En Arendt, Hannah (1906-1975). *Teilnachlass, Handschriften-sammlung*. Deutsches Literatur Archiv Marbach.
- Arendt, Hannah y Heidegger, Martin (2000) *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*. Trad. Adan Kovacsics. Barcelona: Herder.
- Arendt, Hannah y Heidegger, Martin (2001). *Lettere 1925-1975*. Torino: Edizioni di Comunità.
- Artola Barrenechea, José María (1977). “Kant en la interpretación de Martin Heidegger”. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, (12), 37-57.
- Benjamin, Walter (2007). *Illuminations*. Nueva York: Schocken Books.
- Di Pego, Anabella (2019). “En torno al pensamiento: la disputa de Hannah Arendt con Martín Heidegger”. *Tópicos*, (nro 56), 197-235.
- Heidegger, Martin (1982). *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt Am Main: Vittorio Kostermann.
- Heidegger, Martin (1997). *Introducción a la metafísica*. Trad. Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Gedisa.
- Heidegger, Martin (2001a) “La tesis de Kant sobre el ser”. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyre. En *Hitos*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, Martin (2001b) “Introducción: ¿Qué es metafísica?”. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyre. En *Hitos*. Madrid: Alianza.

Heidegger, Martin (2005). *¿Qué significa pensar?* Trad. Raúl Gabás. Madrid: Trotta.

Heidegger, Martin (2014). *Kant y el problema de la metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica (primera edición electrónica).

Heidegger, Martin (2018). *El ser y el tiempo*. Trad. José Gaos. México DF: Fondo de Cultura Económica.

Kant, Immanuel (2018), *Crítica de la razón pura*. Trad. Mario Caimi. México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Nacional Autónoma de México.

Taminiaux, Jacques (2010) *The Thracian maid and the professional thinker*. Nueva York: Suny Press.

Weil, Eric, (1970) *Problèmes Kantiens*. Paris: Librairie Philosophique.

ISBN 978-950-33-1768-6



9 789503 317686

ciffyh

Centro de Investigaciones
María Salmeri de Burmickson
Facultad de Filosofía y Humanidades UNIC

..
Área de
Publicaciones

ffyh

Facultad de Filosofía
y Humanidades | UNIC



Universidad
Nacional
de Córdoba