



**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 CIFYH 

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



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.

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 “recorriendo, 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 presentamos 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.

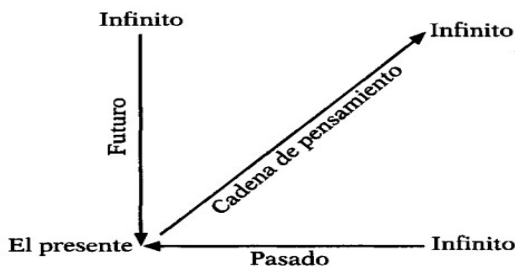


Imagen 1. Título La localización del pensamiento.

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. *Poesis. 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