

On Thinking: Hannah Arendt's Dispute with Martin Heidegger

Anabella Di Pego

Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales-
Universidad Nacional de la Plata-
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Argentina
anadipego@yahoo.com.mx
<https://orcid.org/0000-0002-5338-4779>

Abstract

In this article I analyze the dispute that Hannah Arendt engages with her former mentor on the activity of thinking. In this way, although it is possible to recognize different periods in the intellectual relationship between both philosophers, I show that the problem of thinking is a thread that allows us to articulate and clarify some of its oscillations. In this sense, although the lecture that Arendt pronounced in 1969 on the occasion of the 80th anniversary of Heidegger's birth, tends to be understood as a *laudatio* or celebration, contains a critical indication in regard of the persistence of certain proximity of Heideggerian philosophy with the main tradition of philosophy. From this point the controversy around the task of thinking that remains veiled but is fundamental can be reconstructed.

Keywords: politics, philosophy, way of life, common world, judgment.

Received: 13 – 09 – 2017. Accepted: 18 – 12 – 2017.

DOI: <http://dx.doi.org/10.21555/top.v0i56.968>

Tópicos, Revista de Filosofía 56 (2019), 197-235.
ISSN: 2007-8498.

En torno al pensamiento: la disputa de Hannah Arendt con Martin Heidegger

Anabella Di Pego

Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales-
Universidad Nacional de la Plata-
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Argentina
anadipego@yahoo.com.mx
<https://orcid.org/0000-0002-5338-4779>

Resumen

En el presente artículo analizo la disputa que Hannah Arendt entabla con quien fuera su maestro en torno a la actividad del pensamiento. De esta manera, aunque pueden reconocerse diversas etapas en la relación intelectual entre ambos filósofos, muestro que la problemática del pensamiento constituye un hilo conductor que permite articularlas y esclarecer algunas de sus oscilaciones. En este sentido, aunque la conferencia que Arendt pronunció en 1969 con ocasión del octogésimo aniversario del nacimiento de Heidegger, suele ser entendida como una *laudatio* o celebración, contiene una indicación crítica respecto de la persistencia de cierta proximidad de la filosofía heideggeriana con la tradición filosófica dominante, a partir de lo cual puede reconstruirse una controversia sobre la tarea del pensamiento, que si bien permanece solapada resulta ser fundamental.

Palabras clave: política, filosofía, forma de vida, mundo común, juicio.

Recibido: 13 – 09 – 2017. Aceptado: 18 – 12 – 2017.
DOI: <http://dx.doi.org/10.21555/top.v0i56.968>

Introducción

La concepción arendtiana del pensamiento sólo puede ser comprendida cabalmente a partir de la reconstrucción de su diálogo crítico con la tradición filosófica, en general, y con la filosofía de Martin Heidegger, en particular. La primera cuestión ha sido abordada profusamente por los intérpretes de la obra arendtiana,¹ por lo que aquí nos interesa concentrarnos en la disputa con Heidegger sobre el pensamiento. En este contexto, entendemos que la conferencia radial que Arendt le dedica al filósofo alemán en ocasión de su octogésimo cumpleaños, suele ser concebida como una laudatio o celebración porque no se advierte la sutil crítica a la modalidad de pensamiento de Heidegger, debido a la falta de explicitación de la propia concepción arendtiana del pensamiento. Así, consideramos que su crítica a Heidegger sólo puede ser apreciada en toda su radicalidad teniendo en cuenta sus propios desarrollos sobre el pensamiento en *La vida del espíritu*.

Para organizar este recorrido, delimitamos tres momentos en el derrotero de la relación intelectual entre los pensadores que nos ocupan: en primer lugar, los años veinte cuando Arendt estudia con Heidegger² y posteriormente con Jaspers, después hay casi veinte años en los que se corta todo diálogo debido a la situación política y al desempeño de Heidegger como rector de la Universidad de Friburgo durante el nazismo. En segundo lugar, a partir de 1950 restablecen contacto en ocasión de un viaje de Arendt a Alemania. Cuatro años antes en 1946,

¹ Entre algunos de los libros emblemáticos que abordan la crítica arendtiana a la tradición filosófica encontramos: *Hannah Arendt contre la philosophie politique?* de Miguel Abensour (2006: 47-64), *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política* de Simona Forti (2001: 109-242) y el más reciente de Neus Campillo (2013: 39-56) *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*. Asimismo, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* de Seyla Benhabib (2000: 102-122) y *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt* de Fina Birulés (2007: 59-93) contienen análisis relevantes al respecto.

² Sólo haremos someras referencias a esta primera etapa, puesto que nos hemos ocupado en detenimiento de la misma en el artículo “Las huellas de Heidegger en *La condición humana*. Una disputa soterrada en torno de la praxis aristotélica” (Di Pego, 2019, en prensa).

Arendt había escrito el artículo “¿Qué es la filosofía de la existencia?” (2005a: 203-232) sumamente crítico de la perspectiva heideggeriana, y en 1954 pronuncia una conferencia que nunca publicó en vida titulada “La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo” (2005a: 515-538), donde aborda las principales corrientes de pensamiento en la Europa de la posguerra, y entre ellas la filosofía de Heidegger. Durante esta etapa, además de los artículos mencionados, en su *Diario filosófico* (2006: 390-391, XVII), en la séptima entrada correspondiente a julio de 1953, Arendt escribe unas paginitas tituladas “Heidegger el zorro”, que serían publicadas póstumamente en *Ensayos de comprensión* (2005a: 435-436).

La tercera etapa se sitúa a partir de mediados de la década de los sesenta vinculada con su creciente preocupación por el pensamiento y el juicio. En este marco, Arendt retoma un diálogo explícito con Heidegger que se plasmará en el texto que escribió con ocasión del octogésimo cumpleaños del pensador alemán (2008a: 113-126). Taminiaux (1997: 2) caracteriza estas etapas como una fascinación inicial que se puede rastrear hasta 1928 aproximadamente y que se encuentra retratada retrospectivamente al comienzo del ensayo de 1969 sobre Heidegger. Luego hasta mediados de la década de 1950, encontramos una etapa signada por una amargura manifiesta (Taminiaux, 1997: 9) que se advierte en los artículos de Arendt de 1946 y de 1954 mencionados precedentemente, y finalmente se aprecia una admiración renovada pero acompañada de ironía desarrollada principalmente en la conferencia de 1969 dedicada al filósofo alemán y en su abordaje del pensamiento en *La vida del espíritu*.³ Franco Volpi (2008: 16) ha llamado la atención respecto de la tensión que separa a los textos que Arendt escribe sobre Heidegger a mediados de las décadas del cuarenta y del cincuenta, respecto de la laudatio de fines de los sesenta, que fue leída por ella en una radio de Baviera el 26 de septiembre de 1969 y que al año siguiente fue publicada en la revista alemana *Merkur*. Por nuestra parte consideramos que entender este texto como una celebración de Heidegger supone un equívoco que se basa en no advertir la querella solapada pero profunda sobre el pensamiento que Arendt entabla con el filósofo alemán. De este modo, nos proponemos rastrear y esclarecer

³ Taminiaux señala que esta última etapa debería ser leída como “un intento de afrontar la ironía de tales desarrollos contradictorios” (1997: 20. Traducción propia).

la ironía señalada por Taminiaux en lo que respecta específicamente a la cuestión del pensamiento.⁴

En el primer apartado, procuramos mostrar los bosquejos de una crítica a la filosofía heideggeriana presentes en dos textos de la etapa temprana —*Sobre el concepto de amor en san Agustín* y *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*—, que prefiguran algunos de los posicionamientos desplegados en el ensayo sobre la filosofía de la existencia de 1946. En el segundo apartado, analizamos si entre éste último texto y su conferencia de 1954 “La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo” existe un repliegue o una radicalización de la crítica a Heidegger. Para ello resulta preciso poner en relación esta conferencia con la disertación “Filosofía y política” de ese mismo año, lo que nos permitirá iluminar la ambivalencia del filósofo alemán ante la gran tradición del pensamiento occidental. Luego de este recorrido por los dos primeros trabajos en los que Arendt aborda la filosofía de Heidegger, en el tercer apartado, nos concentraremos en la conferencia de 1969, cuya crítica a Heidegger resultará esclarecida en relación con el despliegue, en el último apartado, de la propia concepción arendtiana del pensamiento.

A pesar de la radicalidad de la tentativa heideggeriana, procuramos mostrar que desde la perspectiva de Arendt, su concepción del pensamiento todavía se ancla en alguna medida en la tradición filosófica, remitiendo a un modo de vida propio —la vida del filósofo— que deriva en una “deformación profesional” (Arendt, 2008a: 125). Frente a la persistencia en Heidegger de una forma de pensamiento especulativo, Arendt despliega una concepción crítica del pensamiento tendiente a

⁴ En su libro, Taminiaux (1997: 140) advierte que es en el segundo volumen de *La vida del espíritu*, dedicado a la voluntad, en donde Arendt se ocupa más profusamente de Heidegger. Por eso, Taminiaux le dedica un capítulo completo a dilucidar la cuestión de la voluntad en Arendt y Heidegger (1997: 140-167), a la vez que sitúa el distanciamiento nodal entre ambos filósofos en relación con el juicio (1997: 168-198). Mientras que Villa se ocupa primordialmente de las raíces heideggerianas de la teoría política de Arendt (1996: 113-143, 144-170), de la crítica de la modernidad en ambos filósofos (1996: 171-208) y del “olvido de la praxis” en la obra tardía de Heidegger (1996: 209-240, 241-270). Por nuestra parte, procuramos reconstruir la disputa encubierta en torno al pensamiento entre ambos filósofos retomando algunas de las referencias a Heidegger —por cierto puntuales y para nada profusas— del primer volumen sobre el pensamiento del libro de Arendt (2002a: 29-236) dedicado a la vida del espíritu.

desactivar las dicotomías tradicionales que lo atraviesan y a resituarlo a través del juicio en el mundo común y en el horizonte compartido de la experiencia y de los acontecimientos contemporáneos. Aunque nos concentraremos en mayor medida en su último texto sobre Heidegger, nos remitiremos someramente a sus dos ensayos precedentes (Arendt, 2005a: 203-232 y 515-538) en función de mostrar que, aunque el pensamiento no es el eje de sus análisis, es posible rastrear también en ellos una incipiente crítica a la concepción tradicional del pensamiento. De esta manera, reconstruiremos la relación intelectual entre Arendt y Heidegger como una discusión velada en torno al pensamiento. Así, Arendt emprendería la titánica tarea de disputarle a la tradición filosófica y a uno de sus máximos exponentes en el siglo XX, el propio Heidegger, la manera en que se ha entendido el pensamiento hasta nuestros días.

1. Las primeras formulaciones críticas

En lo que respecta a la etapa de formación de Arendt, en su tesis doctoral publicada como libro en 1929, *El concepto de amor en san Agustín* (2001a),⁵ pueden encontrarse incipientes posicionamientos críticos respecto de Heidegger. Por un lado, el texto debe ser comprendido en el marco de la filosofía de la existencia de Heidegger y de Jaspers, pero por otro lado, ya se esbozan divergencias significativas. De manera que la fascinación inicial frente a los cursos de Heidegger,⁶ se encuentra

⁵ Durante su vida, Arendt no volvió a publicar este texto en alemán. Aunque en su legado se conserva una traducción al inglés de 1963 de E. B. Ashton y en una carta a Jaspers del 16 de enero de 1966 (Arendt-Jaspers, 1993: 620-623) le comenta que ha comenzado a trabajar en la reescritura del libro en inglés, finalmente el libro recién fue publicado póstumamente en este idioma. Probablemente esto se haya debido a que la revisión del texto estaba modificando sus pretensiones iniciales con lo cual resultaba necesario para mantener la coherencia volver a escribirlo íntegramente (Young-Bruehl, 1993: 113).

⁶ Respecto de la incidencia de los cursos impartidos por Heidegger en los años veinte en la obra arendtiana remitimos a nuestro trabajo “Las huellas de Heidegger en *La condición humana*” (Di Pego, 2019, en prensa), donde analizamos especialmente el curso *Platon: Sophistes* (Heidegger, 1992) al que Arendt asistió en el semestre de invierno 1924-1925, y que ejerció un influjo gravitante en sus reflexiones sobre la vida activa.

fuertemente matizada en este primer libro que ya contiene reparos considerables frente a la filosofía heideggeriana.

En su libro sobre Agustín, Arendt distingue tres conceptos de amor con tres modos de temporalidad propios, de los que se ocupa en cada una de las partes del libro: el amor como anhelo que implica una anticipación del futuro, el amor como relación entre el hombre y el creador que requiere remontarse al momento pasado originario de la creación, y el amor al prójimo como forma de relación entre los hombres que supone la dimensión temporal del presente, que no es más que un hiato entre lo que ha sido y lo que todavía no es, a lo que posteriormente se refiere con la expresión “ya no, todavía no” (Arendt, 2005a: 197-202). El amor al prójimo resulta especialmente relevante en Arendt para la vida en sociedad y se encontraría insuficientemente tematizado en la caracterización del *Dasein* heideggeriano. Aunque este señalamiento se encuentra apenas esbozado en las últimas páginas de su primer trabajo (2001a: 133-150), el énfasis en la relación con los otros como iguales o prójimos, constituye el punto de partida de su crítica posterior a los riesgos que implica la singularización o el aislamiento (*Vereinzelung*)⁷ a través del cual el *Dasein* puede llegar a ser un sí-mismo propio.

En las décadas del treinta y del cuarenta, Arendt tomó distancia de la filosofía en tanto consideraba que cierta actitud contemplativa le era consustancial, y especialmente a partir del incendio del Reichstag el 27 de febrero de 1933, se sintió “responsable” y decidió por tanto abandonar “la idea de que se pudiera ser simple espectadora” (2005a: 21).⁸ Recién en la década del cincuenta vuelve a la filosofía —como veremos en el próximo apartado— porque advierte que es necesario

⁷ La expresión heideggeriana *Vereinzelung* es traducida al castellano por Agustín Serrano de Haro en el ensayo de Arendt sobre Heidegger como “individuación”. Por su parte, Jorge Eduardo Rivera se refiere al mismo como “aislamiento” en su traducción de *Ser y tiempo*, mientras que José Gaos había optado por “singularización”. En cualquier caso, quisieramos destacar que la *Vereinzelung* implica un movimiento de retraimiento del uno [*das Man*] que permite volver a la *Jemeinigkeit*, es decir, “al ser-cada-vez-mío del propio *Dasein*” (nota de Rivera en la página 283 de Heidegger, 2005: 489).

⁸ Así lo manifiesta Arendt (2005a: 21) en la entrevista televisiva “¿Qué queda? Queda la lengua materna” de 1964 con Günther Gaus. A continuación de esto, Arendt cuenta su experiencia cuando comenzó a colaborar, aunque sin formar parte oficialmente, con la Asociación Sionista de Alemania, presidida por Kurt Blumenfeld con quien Arendt mantenía una estrecha amistad. En este

interpelarla críticamente respecto del derrotero de los acontecimientos ante los cuales la tradición del pensamiento occidental no podía permanecer incólume. Precursor de este movimiento, parece ser su ensayo “Was ist Existenz-Philosophie?”, publicado en su primer libro aparecido en Alemania después de la guerra: *Sechs Essays* [1948].⁹ Este trabajo recorre el nacimiento de la denominada filosofía de la existencia desde sus orígenes con el último Schelling y con Kierkegaard, pasando por Nietzsche, hasta dos de sus mayores manifestaciones en el siglo XX: la filosofía de Heidegger y la de Jaspers. Las críticas que allí esgrime a Heidegger deben concebirse como una profundización de las formulaciones tempranas en su libro sobre Agustín. De manera que puede apreciarse una línea de continuidad entre las dos primeras etapas de la relación intelectual con su maestro que, luego de una muy breve fascinación inicial, da lugar a un camino de paulatino fortalecimiento de los primeros bosquejos críticos.

Al comienzo de la sección del ensayo dedicada a Heidegger “El sí-mismo como ser y como nada”, Arendt introduce una nota al pie sobre su comportamiento político¹⁰ en la que señala específicamente que siendo rector de la Universidad de Friburgo durante el régimen nazi “prohibió a Husserl, su maestro y amigo, cuya cátedra había heredado, la entrada en la Facultad, pues Husserl era judío” (2005a: 218, nota 4). Asimismo, sostiene irónicamente que se rumoreaba que Heidegger se había puesto “a disposición de las autoridades francesas de ocupación para la re-educación del pueblo alemán” (2005a: 218, nota 4). Cuando Arendt le envía a Jaspers la versión en inglés aparecida en 1946 en la revista *Partisan Review*, éste le puntualiza en su carta del 9 de junio de ese

marco fue arrestada por realizar “propaganda difamatoria” [*Greuelpropaganda*] (2005b: 51) y tuvo que abandonar el país de manera ilegal.

⁹ En 1946 Arendt publica el ensayo “What Is Existential Philosophy?” en *Partisan Review* (13, N°1: 34-56), y en 1948 aparece en Alemania el libro *Sechs Essays* que contiene una versión en alemán del mismo. Sin embargo, como advierte Ursula Ludz (en Arendt, 2005b: 273), el ensayo fue escrito originariamente en alemán bajo el título “Was ist Existenz-Philosophie?” (1990a). Así aunque la publicación originaria fue en inglés, constituye en realidad una traducción de la versión alemana que seguramente no fue realizada por la propia Arendt. Al respecto véanse también los comentarios de Jerome Kohn (en Arendt, 2005a: 203), que incluye este texto en *Ensayos de comprensión*.

¹⁰ “Con su comportamiento político Heidegger ha hecho desde luego todo lo posible para prevenírnos de que lo tomemos en serio” (2005a: 218, nota 4).

año, que estas informaciones no eran precisas, puesto que en el caso de Husserl, Arendt se estaba refiriendo en realidad a la circular que todos los rectores habían tenido que enviar a quienes habían sido excluidos de sus cargos por el gobierno, y por otra parte aclaraba que el ofrecimiento de Heidegger de continuar dando clases probablemente “no había sido hecha en relación con la ‘reeducación’” (Arendt-Jaspers, 1993: 43).¹¹ En su respuesta del 9 de julio, Arendt reconoce las precisiones de Jaspers aunque estableciendo algunas reservas. Por un lado, admite “que no debería haber escrito sobre el tema de la reeducación” (Arendt-Jaspers, 1993: 48), pero señala que lo había hecho basándose en cierta autoridad, puesto que Sartre le había contado que Heidegger había escrito a un profesor de la Sorbona comentándole sobre el mal entendido que se había generado entre Francia y Alemania, y ofreciéndose para colaborar en la reconciliación entre ambas.

Respecto de la expulsión de Husserl de la Universidad de Friburgo, Arendt admite que la carta que Heidegger le envió era una circular, pero considera que en el momento en que como rector se había visto obligado a firmarla, debía haber renunciado. Asimismo, enfatiza que la carta le hubiese resultado indiferente a Husserl si hubiese estado firmada por cualquier otra persona, y considera que en este caso se trataba de una cuestión de solidaridad. No obstante las razones esgrimidas a Jaspers, Arendt decide quitar las frases mencionadas en la edición en alemán del ensayo publicada dos años más tarde. Pero hay una tercera cuestión de mayor relevancia que Arendt mantiene en ambas ediciones, y que es la razón por la cual los pormenores del comportamiento político de Heidegger resultan relevantes y no pueden sencillamente desestimarse.

En vista del aspecto realmente cómico de esta evolución personal y en vista de la postración, no menos real, del pensamiento político en las universidades alemanas, existe la tentación de desentenderse sin más de toda esta historia [referida a Heidegger]. Pero en contra de ello habla, entre otras cosas, el que todo este modo de comportarse tiene paralelos tan cabales en el Romanticismo alemán, que difícilmente se puede creer en la mera coincidencia casual de una falta de carácter de índole puramente personal. Heidegger es

¹¹ En esta y en las sucesivas referencias la traducción es mía.

de hecho (esperemos) el último romántico, una suerte de Friedrich Schlegel o Adam Müller de portentosas dotes, y la completa irresponsabilidad de éstos ya se debía a esa frivolidad que procede en parte de la ilusión de ser un genio y en parte de la desesperación (2005a: 218, nota 4).

Para comprender las implicancias de esta afirmación de Arendt de que Heidegger es el último romántico, resulta necesario reconstruir someramente su análisis precedente del Romanticismo desplegado en su escrito sobre Rahel Varnhagen (2000),¹² que luego será retomado en la segunda parte de *Los orígenes del totalitarismo* (1999: 231-234).¹³ En el libro sobre Rahel Varnhagen, Arendt cuestiona la exaltación romántica de la interioridad o del propio mundo interior por la consecuente desvinculación del pensamiento respecto del mundo compartido. De este modo, “el pensamiento funciona como una especie de magia ilustrada que permite reemplazar, crear y anticipar la experiencia, el mundo, los hombres y la sociedad” (Arendt, 2000: 28). Arendt encuentra en el Romanticismo una tendencia que, en consonancia con la tradición filosófica, tiende a consagrar la superioridad del pensamiento y con ello a independizarlo del mundo (Canovan, 2002: 9). Acá reside la profundidad de su crítica que supone no sólo repensar la *vita activa* sino también su relación con el pensamiento, desafiando las concepciones que lo consideran autosuficiente.

Este proceso de desvinculación del pensamiento del mundo, tiene implicancias en la propia vida activa, dando lugar al fenómeno de “alienación del mundo” (*world alienation*), característico de la condición

¹² En 1929, Arendt emprende su estudio de la vida de Rahel Varnhagen (1771-1833) en el marco de su tesis de habilitación (*Habilitationschrift*) para acceder a la carrera universitaria alemana. El libro se publica traducido al inglés recién en 1958 por iniciativa del Instituto Leo Baeck y al año siguiente aparece en alemán por la editorial Piper.

¹³ Aunque constituye una de las claves para comprender la amalgama ideológica del nazismo, el papel del Romanticismo alemán en su libro sobre el totalitarismo no ha sido mayormente explorado. Una tercera instancia en la que Romanticismo se encuentra presente en la obra de Arendt es una somera referencia en *La condición humana* (2001b: 50), cuando analiza la exaltación romántica de la intimidad frente al ascenso de lo social (Swift, 2009: 22, 40; Villa, 1996: 140).

humana en la época moderna¹⁴ y expresado paradigmáticamente en la filosofía de Descartes. A diferencia del sentido tradicional de la alienación del ser humano de su modo de ser propio (*self alienation*), la alienación del mundo compartido implica recluirse en las certezas absolutas de la propia interioridad (Arendt, 2001b: 282). La certeza del propio pensamiento se adquiere a través de la duda radical de nuestros sentidos y consecuentemente del mismo mundo y de los otros, y sólo una vez alcanzada la certeza indubitable del *cogito* resulta posible restablecer de manera derivada, a través de la bondad divina, la posibilidad de conocimiento del mundo exterior. Con este punto de partida moderno desde la certeza absoluta del propio pensamiento, surge el problema del solipsismo, que aunque sea superado implica que el mundo exterior tiene un carácter derivado del propio pensamiento.

El Romanticismo con su concepción del sentimiento (*Gefühl*), de la individualidad (*Individualität*) y del genio (*Genie*), constituye en cierto modo la variante alemana del cambio de perspectiva iniciado en Francia por Descartes, y en este sentido ambas llevan consigo una consecuente huida del mundo hacia la propia interioridad. A pesar de las diferencias entre estas corrientes, ambas terminan suscribiendo a un cierto subjetivismo aunque con diferentes matices por lo que es posible referirse a un “individualismo romántico” (Young-Bruehl, 1993: 285) que se encontraría también presente en la perspectiva heideggeriana, en tanto es susceptible de ser caracterizada como un “subjetivismo romántico” (Villa, 1996: 232). De manera que Heidegger es todavía un romántico porque suscribe a la tradicional primacía del pensamiento con la consecuente soledad y reclusión que le son características. A pesar de su intento de destrucción de la metafísica, Arendt considera que Heidegger sigue nadando en la corriente de la tradición filosófica,

¹⁴ Según Arendt, la época moderna (*modern age*) se inicia con la Reforma protestante en el siglo XVI, y se consolida durante el siglo siguiente con el impacto del descubrimiento de América y de la invención del telescopio. Estos tres acontecimientos se encuentran a la base de la doble alienación que caracteriza a la modernidad, la ya mencionada alienación del mundo (*world alienation*) y la alienación de la Tierra (*earth alienation*). Mientras que la primera se plasma en el desarrollo de la filosofía moderna a partir de Descartes, el segundo fenómeno se puede observar en el surgimiento de la ciencia moderna con Galileo (Arendt, 2001b: 277-314).

en contracorriente en lo que respecta al ser pero en su misma dirección en relación con su concepción del pensamiento.

2. ¿Repliegue o radicalización de la crítica?

Ahora veamos la conferencia que Arendt leyó en 1954 en la Asociación Americana de Ciencias Políticas titulada “La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo” y que sólo fue publicada póstumamente en *Ensayos de comprensión* [1994] editado por Jerome Kohn.¹⁵ En esta conferencia, Arendt analiza la filosofía de Heidegger, cambiando aparentemente de manera considerable su posición respecto de su artículo de 1946. Algunos intérpretes (Volpi, 2008: 16; Forti, 2001: 83) han entendido que esto implica un repliegue de la suspicacia crítica de Arendt, que ha sido desplazada por el reconocimiento (Volpi, 2008: 17) o incluso la “celebración” (Forti, 2001: 83) de la filosofía heideggeriana que se consumaría en el ensayo que Arendt le dedica a Heidegger en 1969 en ocasión de su octogésimo cumpleaños.

Incluso Volpi (2008: 16) considera, tal vez de manera apresurada, que este cambio de actitud se encuentra relacionado con el hecho de que a comienzos de la década de los cincuenta Arendt y Heidegger habían restablecido contacto.¹⁶ Sin embargo, procuramos mostrar, en disonancia con Volpi, que los matices en el análisis arendtiano se deben a una

¹⁵ El hecho de que esta conferencia haya permanecido inédita en vida de Arendt, creemos que puede deberse a su posicionamiento respecto de la filosofía de Jaspers. Esquemáticamente puede decirse que en su ensayo de 1946 “¿Qué es la filosofía de la existencia?” se presentaba críticamente la posición de Heidegger y se destacaba en contraposición la perspectiva de Jaspers fundamentalmente por su noción de comunicación. En cambio, en la conferencia de 1954 (2005a: 534), Arendt se muestra crítica también con la filosofía de Jaspers porque su noción de comunicación no tiene raíces en el espacio público y en el mundo común, sino en diálogo filosófico entre un yo y un tú que, en realidad, tiene como modelo el diálogo del pensamiento consigo mismo. Esto no se debe tanto a un cambio de opinión de Arendt respecto de Jaspers sino a la profundización de su crítica a la filosofía, que a partir de comienzos de la década de los cincuenta se extiende desde la filosofía moderna hasta los orígenes mismos —con los griegos— de la tradición del pensamiento occidental.

¹⁶ Para una descripción de las circunstancias en que se produjo el reencuentro entre Arendt y Heidegger en el año 1950 remitimos a la biografía de Young-Bruehl (1993: 318-320).

reestructuración de su propio posicionamiento respecto de la tradición filosófica misma y, en disonancia con Forti que, a pesar del evidente cambio de tono del trabajo de 1954, Arendt mantiene un posicionamiento crítico respecto de la filosofía heideggeriana, pero radicalizando ahora su interpretación al delimitar los aspectos nodales de esta filosofía que subsisten anclados en la gran tradición del pensamiento occidental.¹⁷

En el texto en cuestión, Arendt comienza llamando la atención sobre una cuestión que articulará y atravesará toda su obra posterior desde *La condición humana* hasta *La vida del espíritu*, que es la problemática relación entre filosofía y política, o entre pensamiento y política. Así Arendt advierte que “la mayoría de las filosofías políticas tienen su origen en la actitud negativa, a veces incluso hostil, del filósofo hacia la *pólis* y hacia la esfera de los asuntos humanos en su totalidad” (2005a: 515). La tradición del pensamiento político occidental se encuentra marcada en sus orígenes por la condena a muerte de Sócrates por parte de la *polis*, a partir de lo cual la principal inquietud de Platón será poner a resguardo a la actividad filosófica de los avatares de los asuntos humanos, y pensar una forma de gobierno en la que esta actividad puede ser desarrollada libremente. Consecuentemente la filosofía política surge signada por la desconfianza hacia la pluralidad y por la búsqueda de trascenderla con criterios capaces de sustraerse de la opinión compartida.

Para esclarecer este análisis nos remitimos brevemente a las conferencias “Philosophy and Politics”¹⁸ que Arendt pronunció también en 1954 en la Universidad de Notre Dame. El carácter irreconciliable entre filosofía y política en la tradición del pensamiento occidental desde

¹⁷ Las oscilaciones en el pensamiento arendtiano no se deberían tanto a un cambio metodológico como sostiene Villa —desde una perspectiva analítico-hermenéutica hacia una deconstructiva pasando por una tentativa genealógica (2007: 982)—, sino más precisamente a una radicalización de la crítica que primero se remonta a los inicios de la modernidad para rastrear los orígenes del totalitarismo y que luego se retrotrae hasta los comienzos mismos de la tradición del pensamiento occidental en la *polis* griega en su libro sobre la vida activa.

¹⁸ Nos referimos a la tercera parte de las conferencias que Arendt dictó en 1954 en la Universidad de Notre Dame titulada “Philosophy and Politics: The Problem of Action and Thought after the French Revolution”, y que fue publicada ligeramente modificada bajo el título “Sócrates” en la edición de Jerome Kohn de *La promesa de la política* (Arendt, 2008b: 43-76). La primera edición publicada en inglés “Philosophy and Politics” apareció en 1990 en *Social Research* (1990b: 73-103).

Platón, también se expresa en el abismo entre el pensamiento y la acción. Mientras que el pensamiento permanece como la actividad más elevada y de ahí la primacía del *bios theoretikós*, la acción se presenta como sin sentido, accidental y fortuita. La búsqueda de criterios absolutos —las ideas en el caso de Platón (Arendt, 2008b: 51)— constituye un recurso recurrente en la filosofía que tiene por objeto sustraer a la política de la pluralidad y de las opiniones compartidas.

Arendt diferencia el posicionamiento de Sócrates y Aristóteles, respecto del de Platón (2008b: 54), puesto que en los primeros, el diálogo constitúa la base misma de la política, en la medida en que supone poder comprender el punto de vista del otro, en cambio, Platón se propone a través del rey filósofo sustraer los asuntos humanos del diálogo, y por tanto de la pluralidad, para reconducirlos hacia la dialéctica como fuente de verdades absolutas. Por eso, Arendt vincula el “comienzo de nuestra gran tradición filosófica, con Platón y, en menor medida, con Aristóteles” (2008b: 73).¹⁹ Esta “gran tradición” estructurada sobre la base de la desconfianza hacia la pluralidad, entiende la política como una carga de la que hay que ocuparse para resguardar no sólo la propia vida sino también la posibilidad de desarrollar una forma de vida más elevada y abocada a la contemplación.

Con matices, oscilaciones y diversos recursos a lo largo de la historia de la filosofía, predomina no obstante esa desconfianza hacia el mundo de los asuntos humanos, que debe ser por tanto estabilizado y dominado. “El desprecio hacia la política, [y] la convicción de que la actividad política es un mal necesario [...] corren como un hilo rojo a lo largo de los siglos que separan a Platón de la Edad Moderna” (Arendt, 2007a: 63). Entre las escasas excepciones a este sesgo en contra de la política y de la

¹⁹ A pesar de que Aristóteles desarrolla su concepción de la política en consonancia con la vida de la *polis*, entramada con las nociones de prudencia y deliberación, según Arendt, de manera análoga a como Platón opone la opinión a la verdad, “Aristóteles opone la *phrónesis* (la intuición política) al *noûs* (el espíritu filosófico)” (2008b: 70). De este modo, termina subordinando el modo de vida del hombre prudente al *bios theoretikós* (2001b: 27). Asimismo, Arendt señala que a diferencia de Sócrates, quién afrontó el juicio y prefirió morir antes que huir y no respetar las leyes de la *polis*, Aristóteles cuando se vio amenazado no vaciló en exiliarse, puesto que con él “comienza el tiempo en que los filósofos ya no se sienten responsables de la ciudad [...] el modo de vida del filósofo es distinto” (2008b: 63-64).

pluralidad presente en la filosofía, Arendt destaca especialmente el caso de Kant,²⁰ lo que resultará de especial relevancia para la articulación del pensamiento y de la política a través del juicio, cuestión que retomamos en el último apartado. En el contexto de la Europa de posguerra, “la filosofía renuncia a su pretensión de sabiduría” (Arendt, 2005b: 520) y se aboca al análisis de la política a la luz de los recientes acontecimientos, por lo que se produce una reactivación de la “preocupación filosófica por la política” (Arendt, 2005b: 520). Arendt celebra esta reactivación, pero al mismo tiempo nos advierte que “naturalmente, tal desarrollo no procede de modo inequívoco”, para consignar a continuación una crítica a la caracterización de Heidegger de la vida cotidiana y del espacio público, en donde subsiste a su entender “la vieja hostilidad del filósofo hacia la *polis*” (2005b: 520). Arendt sitúa de este modo a Heidegger en cierta continuidad con la tradición, mostrando que su filosofía resulta menos revolucionaria de lo que él mismo consideraba. Así, esta crítica a Heidegger debe situarse en relación con la crítica más amplia a la tradición filosófica, que emerge en el propio recorrido intelectual de Arendt hacia la década de los cincuenta.

De esta manera, Arendt primeramente indagó los desaciertos de la filosofía heideggeriana en su ensayo de 1946 y luego advirtió la necesidad de situarlos en relación con el derrotero más amplio de la gran tradición filosófica en su trabajo de 1954. Esto no implica diluir la crítica a Heidegger sino al contrario profundizarla, porque se trata de mostrar en qué medida su filosofía a pesar de llevar a cabo una destrucción de la historia de la metafísica, sigue sin embargo implicada

²⁰ En su ensayo de 1954 sobre el reciente pensamiento europeo, Arendt cita una frase de Pascal en la que encuentra evidenciado paradigmáticamente el tradicional desdén de la filosofía por la política, en la medida en que sostiene que cuando Platón y Aristóteles se dedicaban a escribir sobre política lo hacían como un mero divertimento mediante el cual trataban de ordenar un manicomio, y que si se abocaban a esta tarea era para que la locura fuera lo menos dañina posible (2005b: 516). Unas páginas más adelante Arendt señala que “Kant está entre los pocos filósofos a los que no se aplica la observación de Pascal que citábamos antes” (2005b: 532). En la entrevista televisiva que Günther Gaus le realiza en 1964, Arendt advierte nuevamente que “hay una suerte de hostilidad a toda política en la mayoría de los filósofos, con muy pocas excepciones. Kant es una excepción” (2005b: 18). En su escrito en ocasión del octogésimo cumpleaños de Heidegger en 1969, Arendt vuelve a invocar a Kant como “la gran excepción” de la deformación profesional que implica la filosofía (2008a: 126).

en esta tradición. En el marco de esta necesidad de revisar críticamente la tradición filosófica desde sus orígenes, debe situarse el cambio de perspectiva entre sus trabajos de 1946 y de 1954. Al respecto, cabe llamar la atención sobre el hecho de que en 1946 no hay ninguna referencia general a los orígenes de la tradición filosófica, sino que se remonta, por un lado, a la inflexión que Kant introduce en la filosofía al demoler la unidad entre “*essentia* y *existentia*”, por lo que lo considera “el auténtico fundador, aunque casi secreto, de la filosofía contemporánea” (2005b: 209), y por otro lado, a Schelling y Kierkegaard como precursores de la filosofía de la existencia contemporánea de Heidegger y Jaspers. En 1954, en cambio, Arendt ya ha comenzado a concebir que existe una tensión (*Spannung*) entre filosofía y política que se inicia con Platón, por lo que resulta necesario interpelar a la tradición filosófica, por un lado, debido a su desconfianza hacia la política y la pluralidad, y por otro lado, a la consecuente subordinación de ésta a la vida contemplativa. De este modo, Arendt sostiene que desde los comienzos mismos de la tradición filosófica “ni la separación radical entre la política y la contemplación, entre el vivir juntos y el vivir en soledad como dos modos distintos de vida, ni su estructura jerárquica, fue puesta nunca en duda después de que Platón las estableciese” (2008b: 123).²¹

Al situar su análisis de la filosofía heideggeriana de 1954 en relación con sus reflexiones en “*Philosophy and Politics*” (Arendt, 1990b: 73-103) de ese mismo año, resulta evidente que el desplazamiento que se produjo desde el ensayo de 1946 reside fundamentalmente en la interpelación crítica de la tradición filosófica y su (des)preocupación de la política. Por eso, Arendt (2005b: 515) comenzaba su conferencia dedicada a la preocupación por la política en el pensamiento filosófico europeo contemporáneo, remitiendo a los comienzos de la filosofía signados por su hostilidad hacia la política, y más precisamente, a sus intentos por proteger o asegurar la actividad filosófica frente a la amenaza que la política y los asuntos humanos conllevan para la misma. De modo que la preocupación por la política en la tradición filosófica tenía por objeto la neutralización de aquello propiamente político, según Arendt,

²¹ Este fragmento pertenece a su ensayo “El final de la tradición” que forma parte de los escritos vinculados a su proyecto sobre Karl Marx, también publicados en *Karl Marx y la tradición del pensamiento occidental* (2007a: 64), en donde los extractos que componen el mencionado ensayo son reunidos en “El desafío moderno a la tradición”.

la pluralidad, la novedad y la contingencia. Consecuentemente la preocupación constituía a la vez una negación de la política y conllevaba un afán de despreocuparse de la política, es decir, un intento de liberarse de la carga de los asuntos públicos para resguardar la tarea del filósofo.

De manera que en lugar de un retraimiento de la crítica a Heidegger, puede apreciarse una radicalización de la misma, en tanto que la tradición filosófica inaugurada por Platón se presenta como el marco en el que resulta necesario inscribir las distintas corrientes de la filosofía contemporánea,²² y en particular la perspectiva del filósofo alemán. Así Arendt considera que Heidegger no ha logrado subvertir completamente la oposición entre la vida política y la vida filosófica, ni tampoco la subordinación de la primera a la segunda, con las implicancias que esto conlleva en cuanto a la persistencia de una dicotomía infranqueable entre política y pensamiento.

3. La disputa abierta en torno al pensamiento

Pasemos finalmente al texto “Martín Heidegger cumple 80 años” que Arendt leyó en la radio bávara en 1969. En este trabajo, Arendt centra su atención explícitamente en torno a la cuestión del pensamiento, y especialmente de la caracterización filosófica del pensamiento. Procederemos a delinejar la argumentación de lo que ha sido considerado como una *laudatio* a Heidegger (Volpi, 2008: 16) o una “celebración de la filosofía heideggeriana” (Forti, 2001: 83), para, en discusión con estas interpretaciones, poner de manifiesto la sutil ironía que atraviesa el texto a partir de la reconstrucción de su crítica al pensamiento especulativo de la tradición filosófica en el que todavía se moverían los desarrollos heideggerianos. De esta manera, Heidegger seguiría entendiendo el pensamiento como una actividad que se opone a la vida política y que detenta superioridad, frente a la tentativa arendtiana de desactivar la falacia que supone considerarlo como “una forma de vida [*way of life*]” (Arendt, 2006: 743, XXVII) para resituarlo en el mundo a través del juicio.

El texto de Arendt comienza con una descripción de la fascinación que generaban las clases de Heidegger en los años veinte. Heidegger no se limitaba a presentar, por ejemplo, la doctrina de las ideas de

²² En su texto, Arendt analiza las siguientes corrientes filosóficas de la posguerra: la filosofía católica (Maritain, Gilson, Guardini, Pieper), el existencialismo francés (Malraux, Camus, Sartre y Merleau-Ponty) y la filosofía alemana contemporánea (Heidegger y Jaspers).

Platón, sino que a lo largo de un semestre se abocaba a “examinar y desmontar un diálogo paso a paso” (Arendt, 2008a: 115), de manera tal que el pasado, que hasta ese entonces permanecía por así decirlo fosilizado, volvía a interpelar a los oyentes. Arendt destaca así que lo que ha sido decisivamente influyente en el siglo XX no fue tanto la filosofía de Heidegger sino su pensamiento como actividad incesante que penetra en las profundidades y que en lugar de arrojar resultados definitivos, implica adentrarse en el camino mismo del pensar. Así lo expresa Arendt:

Y simplemente de esto se corría la voz: el pensamiento ha vuelto a estar vivo y los tesoros de la cultura del pasado, que se creían muertos, han vuelto a hablar de sí mismos y a mostrarnos cosas totalmente diferentes de aquellas que, desconfiando de ellos, se suponía. Hay un maestro, se puede quizás aprender a pensar. Es éste el secreto del rey oculto del reino del pensamiento, un reino que, si bien pertenece por completo a este mundo, se halla en tal medida oculto que nunca se puede saber con precisión si existe realmente, incluso si sus habitantes son más numerosos de lo que se cree (2008a: 116).

Heidegger es considerado el “rey oculto del reino del pensamiento” que con su actividad inquisidora ha “logrado que el edificio de la metafísica tradicional [...] se derrumbara” (Arendt, 2008a: 117). Hasta aquí no caben dudas del legado de Heidegger que Arendt rescata: el desarrollo del pensamiento como actividad viva y apasionada (2008a: 118) y el desmontaje de la metafísica tradicional. A diferencia de la filosofía que muestra “una fatal tendencia a construir sistemas”, Arendt compara la tarea de Heidegger con la tela de Penélope puesto que “el pensamiento se vincula con sus propios resultados de un modo destructivo, esto es, crítico” (2008a: 118). Arendt cita en diversas ocasiones la conferencia de Heidegger “Gelassenheit” [1955], para rescatar su concepción del pensamiento frente a la tradición, que brota de la pasión —desafiando la antigua contraposición entre razón y pasión— y que yace “más allá de la diferenciación entre actividad y pasividad” en tanto “no pertenece al dominio de la voluntad”, puesto que “no es un querer” sino que implica a su vez “desacostumbrarnos del querer” (Heidegger, 1994: 39-40). En este movimiento puede emerger la “serenidad” como esencia de un

pensamiento que se ha despojado de su carácter representativo y de su afán de conocimiento. Arendt sigue así a Heidegger (1994: 18-19) en su distinción entre un “pensar calculador” (*das rechnende Denken*) y un “pensar meditativo” (*das besinnliche Denken*). Mientras que el primero corresponde al ámbito del conocimiento y de las ciencias —en su vínculo con la voluntad y la representación—, el segundo remite a la actividad del pensamiento y su carácter no-voluntario (*Nicht-Wollen*) que deja (*lassen*) surgir la serenidad.²³

Sin embargo, en la referencia a Heidegger como el “rey oculto del reino del pensamiento” (Arendt, 2008a: 117) ya encontramos también indicios claros de la ironía arendtiana. El pensamiento remite a un reino extraño y que, a pesar de encontrarse en nuestro mundo, permanece oculto, por lo que “no puede saberse con precisión si existe” (Arendt, 2008a: 117). De esta manera, aunque Heidegger proclama el “fin de la filosofía” (2000: 77-81) y despliega su concepción del pensamiento en abierta confrontación con la tradición filosófica dominante, al mismo tiempo considera que el pensamiento requiere de un retiro del mundo y parece así subsistir su caracterización como una actividad solitaria (“*etwas Einsames*”).²⁴ Incluso si la filosofía comenzó con el asombro ante lo simple, su actividad sólo podía desplegarse en esta retirada del

²³ No obstante, Arendt objeta que a pesar de su crítica al papel tradicional de la voluntad, subsiste en Heidegger una tematización de la volición como opuesta al pensamiento en la que se recrea el viejo hiato filosófico entre acción y pensamiento. Véase al respecto el apartado “La Voluntad-de-no-querer de Heidegger” en su último libro (Arendt, 2002a: 412).

²⁴ Arendt utiliza esta expresión en alemán. Remitimos al original en alemán “Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt” publicado en *Menschen in finsternen Zeiten* (1989: 179). Respecto de esta versión alemana del libro de Arendt *Men in Dark Times*, quisieramos advertir, por un lado, que recién apareció tardía y póstumamente en 1989, y por otro lado, que resulta sumamente objetable que la editora, Ursula Ludz, haya decidido incorporar —junto con otros ensayos que no formaban parte de la versión original— el escrito sobre Heidegger en ocasión de su octogésimo cumpleaños. Arendt publicó en 1968 este libro sin contemplar nunca con posterioridad la posibilidad de incluir el trabajo sobre Heidegger [1969]. Asimismo, y en virtud de las profundas críticas que Arendt esgrime a Heidegger en sus diversos escritos, consideramos que tenía fuertes razones para considerar que a pesar de vivir en tiempos sombríos, el filósofo alemán no se encontraba entre ese tipo de personas capaces aún en la oscuridad de su momento de iluminar el presente con su vida y con su obra.

mundo, y en el caso de Heidegger esto resulta acentuado, según sus propias palabras, por la radicalidad de: “escoger este asombro como sede donde habitar” (Arendt, 2008a: 120). Arendt retoma esta frase de Heidegger de su texto “*Aletheia*” publicado en *Vorträge und Aufsätze* en el año 1954.²⁵ Aunque la actividad del pensamiento requiere el retiro momentáneo del mundo, y esto es lo que hacen la mayor parte de los pensadores, Heidegger eligió este retiro del mundo como su propia morada:

La morada de la que habla Heidegger se sitúa entonces, hablando metafóricamente, apartada [*abseits*] de las residencias [*Behausung*] de los hombres [...] En comparación con otros lugares del mundo, como el de los asuntos humanos [*menschliche Angelegenheiten*], la morada del pensador es el «lugar del silencio» [*Ort der Stille*] (Arendt, 2008a: 120-121. Traducción modificada).²⁶

En estas palabras de Arendt no está contenida sólo una descripción de la actividad del pensamiento sino al mismo tiempo una crítica a adoptar este retiro del mundo como morada para habitar. Arendt retoma la expresión “*Ort der Stille*” del texto de Heidegger “*Das Ende der*

²⁵ La frase de Heidegger en alemán citada por Arendt es: “dieses Erstaunen als Wohnsitz anzunehmen” (1954: 251). La traducción al español del libro de Heidegger dice: “acoger este asombro como sede donde habitar” (2001: 192). Remitimos también al original en alemán de Arendt (1989: 179).

²⁶ Hemos modificado levemente la traducción que realiza Bernardo Ainbinder a partir de la edición italiana del libro *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*, siguiendo el original de Arendt en alemán (1989: 180). Así reemplazamos “fuera de las viviendas de los hombres” por “apartada de las residencias de los hombres”, y en la segunda oración optamos por verter la expresión alemana “*menschliche Angelegenheiten*” por “asuntos humanos” en lugar de “quehaceres humanos”. Para ello nos hemos atenido a que cuando Arendt realiza ella misma la versión en alemán de *The Human Condition*, utiliza la expresión “*menschliche Angelegenheiten*” para lo que en inglés llamaba “*human affairs*”. Véase al respecto la sección 26 de *The Human Condition* (1998: 188) y *Vita activa oder Vom tätigen Leben* (2002b: 234). Por último, hemos consignado “lugar del silencio” en vez de “lugar de calma” siguiendo la traducción al castellano de la expresión de Heidegger. Véase al respecto la siguiente nota.

Philosophie und die Aufgabe des Denkens" (2007: 84).²⁷ Allí Heidegger se refiere a la tarea del pensar en relación con la *Lichtung*, entendiéndola en analogía con el claro del bosque como aquello que aligera (*leicht*)²⁸ o abre el paso frente a su espesura, permitiendo la emergencia del espacio libre, es decir, de lo abierto. En su correspondencia con el filósofo alemán, Arendt le manifiesta el 12 de marzo de 1970 que ha leído y releído este texto suyo, para aseverar seguidamente: "Desde hace años considero —desde que leí la *Introducción a la metafísica*— que al pensar hasta el final la metafísica y la filosofía has dejado ahora realmente espacio para el pensar" (Arendt-Heidegger, 2000: 185).²⁹

²⁷ Reunido en el libro *Zur Sache des Denkens* que apareció en 1969 en ocasión del octogésimo aniversario del nacimiento de Heidegger. La traducción en español publicada bajo el título *Tiempo y ser*, dice: "El tranquilo corazón de la *Lichtung* es el lugar del silencio" (2000: 89).

²⁸ Frente a la tradición filosófica, Heidegger (2000: 86) aclara que *Lichtung* remite al verbo *lichten* y al adjetivo *leicht* que significan aligerar, abrir paso, despejar, desvinculándolo explícitamente de las connotaciones clásicas de luz (*Licht*) y claridad (*hell*).

²⁹ La correspondencia entre Arendt y Heidegger se encuentra organizada en tres etapas: los años veinte ("La mirada"), cuando retoman contacto en los años cincuenta ("El reencuentro de la mirada"), y a partir de mediados de la década de los sesenta ("El otoño"). La cita pertenece a esta última etapa, en donde se producen más intercambios filosóficos, puesto que la primera etapa se encuentra dominada por cuestiones personales y en la segunda, aunque se hacen más presentes las temáticas filosóficas, subsiste cierta asimetría y falta de reconocimiento por parte de Heidegger. De hecho, Arendt le hace llegar la edición alemana de la *Vita activa* (Arendt-Heidegger, 2000: 88) y ante el silencio posterior de Heidegger, le manifiesta en una carta a Jaspers del 1º de noviembre de 1961: "Yo sé que a él le resulta intolerable que mi nombre aparezca en público, que yo escriba libros, etc. Toda mi vida, he jugado el juego de las mentiras piadosas con él, comportándome como si nada de esto existiera y como si yo, por decirlo así, no fuera capaz de contar hasta tres, a menos que sea en relación con la interpretación de sus obras. Entonces se mostraba siempre complacido de que pudiese contar hasta tres y a veces incluso hasta cuatro. Pero de repente, esta farsa se me volvió aburrida, y mi cambio de actitud me ha valido una bofetada. Durante un tiempo me sentí furiosa, pero ya no. Ahora creo que en realidad soy responsable en cierto modo, y responsable tanto por la simulación como por el fin abrupto de este juego" (Arendt-Jaspers, 1993: 456). Aunque esta situación se modificó sustancialmente en la última etapa de la relación, en lo que respecta al reconocimiento de Heidegger, Arendt no parece haber puesto un final definitivo

Pero si la reflexión de Heidegger despejó el camino del pensar sentenciando el fin de la filosofía y de la metafísica, también es cierto que su abordaje sobre esta actividad parece todavía dotado de matices de la tradición. En este contexto, debe situarse la siguiente aseveración de Heidegger: “el tranquilo corazón [*das ruhige Herz*] de la *Lichtung* es el lugar del silencio”, en donde puede darse la posibilidad “de una confluencia entre el Ser y el pensar” (2007: 84). Arendt observa críticamente la manera en que Heidegger re-anuda el pensamiento con la serenidad y el silencio así como con la problemática del Ser —única tarea del pensamiento meditativo en sentido estricto. Esta sutil crítica de Arendt ha pasado inadvertida porque requiere traer a colación su propio posicionamiento respecto de la actividad del pensamiento, no desplegada en el ensayo en cuestión y que en lo sucesivo —especialmente en el siguiente apartado—, procuramos examinar para esclarecer su análisis de la filosofía heideggeriana.

La mayoría de quienes han desarrollado la actividad del pensamiento se han movido en este alejarse y aproximarse del mundo, que permite de alguna manera hacer que lo cercano se vuelva extraño, y que lo lejano pueda ser aproximado, pero esto es muy distinto a asumir el asombro y el alejamiento del mundo como morada. Esto “es algo extraordinariamente inusual” (Arendt, 2008a: 123), de lo que Arendt sólo encuentra dos casos: el de Platón y el de Heidegger; ambos con consecuencias políticas repudiables. En el primer caso cuando parte a Sicilia para “auxiliar al tirano de Siracusa” (Arendt, 2008a: 123) y en el segundo cuando “cedió una vez a la tentación de cambiar su ‘morada’ y de ‘intervenir’ en el mundo de los asuntos humanos. [...] En lo que respecta a este mundo, le ha ido [a Heidegger] aun peor que a Platón por cuanto el tirano y sus víctimas no se hallaban del otro lado del mar sino en su propia patria” (Arendt, 2008a: 124).³⁰

El problema no es que Heidegger haya procurado intervenir en el mundo de los asuntos humanos, sino que lo hizo desde su propia

al juego, sino más bien haberlo matizado considerablemente. Por este motivo, las críticas a Heidegger requieren ser reconstruidas a través de la sutil ironía de los escritos arendtianos y la correspondencia entre ambos no ilumina mayormente las disputas veladas que Arendt mantuvo con su antiguo maestro.

³⁰ Nuevamente hemos modificado levemente el texto, reemplazando “quehaceres humanos” por “asuntos humanos” como traducción de la expresión alemana “menschliche Angelegenheiten”.

concepción de la actividad del pensamiento como apartada de los asuntos humanos, en sintonía con la tradición filosófica. Por eso, Arendt reconoce que más allá de haber proclamado el “fin de la filosofía” —que de todas formas era inminente—, le debemos a Heidegger el que esto haya acontecido preservando la dignidad de la filosofía, en tanto ha sido “un fin preparado por quien más apgado se hallaba a ella” (2008a: 117). Este apego a la filosofía es la marca distintiva de la relación ambivalente que Heidegger mantiene con ella, procediendo a su destrucción pero no pudiendo evitar la subsistencia solapada de resquicios suyos en sus reflexiones. En este sentido, es que Arendt sitúa a Heidegger entre los filósofos que “todavía dependen, aunque de manera precaria y dubitativa, de los presupuestos tradicionales de la metafísica” (2002a: 145).

En la concepción de Heidegger el pensamiento supone una morada alejada del mundo de los asuntos humanos que, en *Introducción a la metafísica* [1936], caracterizaba como no perteneciente “al orden habitual de la vida cotidiana” y que “ni siquiera se halla en el entorno de la urgente atención y satisfacción de las necesidades dominantes” (1999: 22). Por eso, Heidegger vincula su tarea con un “preguntar por lo extra-ordinario” (1999: 22) y Arendt encuentra en esta delimitación tajante respecto de lo cotidiano, la subsistencia transfigurada de la tradicional oposición de la vida política frente a la superioridad y autosuficiencia del pensamiento. En este sentido, su colaboración activa con el nazismo, no puede interpretarse en términos de las circunstancias históricas particulares, por el contrario, Heidegger habría caído en su propia trampa, como relata Arendt en “Heidegger el zorro” (2005a: 435-436; 2006: 390-391, XVII). A pesar de su concepción de la facticidad, Heidegger permanecía en sus reflexiones recluido en sí mismo, sin advertir, cuando con posterioridad “resolvió retirarse completamente del mundo” (2005a: 435), que su propia concepción del pensamiento había sido desde siempre una trampa.

Asimismo, la lectura que Arendt hace de Heidegger, debe situarse nuevamente, en continuidad con su crítica de la tradición filosófica en “*Philosophy and Politics*”. Por eso, Arendt aproxima a Heidegger con Platón, quien marcó el comienzo de la tradición, y advierte respecto de la “*déformation professionnelle*” (2008a: 125) de la filosofía. En relación con el pensamiento, esto implica concebirlo como retraído del mundo y en tensión con los asuntos humanos y, por tanto, con la política, sin poder desprenderse de la tradicional oposición entre pensamiento y acción.

Por eso, hacia final de su trabajo sobre Heidegger, Arendt vuelve a interpelar a la tradición del pensamiento occidental:

Por cierto, en teoría puede hallarse una cierta inclinación a la tiranía en casi todos los grandes pensadores (la gran excepción es Kant). Y si una inclinación semejante no se plasmó en aquello que hicieron es porque muy pocos de ellos estuvieron dispuestos, más allá de la 'capacidad de asombro ante lo simple', a 'asumir este asombro como sede donde habitar'. Para estos pocos es a fin de cuentas indiferente dónde los arrastren las tormentas de su tiempo. En rigor, la tempestad que atraviesa el pensamiento de Heidegger —al igual que aquella que aún sopla desde las obras de Platón— no proviene del tiempo. Sopla en cambio desde algún lugar remoto [*Uralten*] y deja tras de sí algo consumado [*Vollendet*], que, como todo lo consumado [*Vollendet*], retorna a lo remoto [*Uralten*] (2008a: 125-126).³¹

Desde el comienzo de la tradición occidental con Platón hasta sus estertores con Heidegger, parece pues extenderse la sombra del *bios theoretikós* encarnado en la vida del filósofo y contrapuesto a la vida política. En su *Diario filosófico*, Arendt consignaba: "Todas las falacias [*fallacies*] del pensamiento aparecen en el *bios theoretikós* cuando aquél se ha convertido en una forma de vida [*way of life*]" (2006: 743, XXVII. Traducción modificada). Por eso, hacia el final de *La condición humana* ya procuraba impugnar "la proverbial e independiente torre de marfil de los pensadores", como refugio de una forma de vida separada, mostrando que "no existe ninguna otra capacidad humana tan vulnerable, y de hecho es mucho más fácil actuar que pensar bajo un régimen tiránico" (2001b: 348). A diferencia de lo que suele creerse, cuando se erosionan las "condiciones de libertad" del mundo compartido, no basta con refugiarse en el pensamiento, puesto que en estas circunstancias resulta sumamente difícil pensar. Esto se debe a que el pensamiento no es una empresa individual que atañe a la genialidad de grandes hombres y mujeres, sino que requiere para desplegarse de la dinámica confrontativa del espacio público. La publicidad no es así meramente

³¹ He modificado la traducción reemplazando "perfecto" por "consumado" en referencia al término alemán *Vollendet* (Arendt, 1989: 184).

condición de difusión o comunicación del pensamiento, sino como advierte Kant en “¿Qué es la Ilustración?” (2010a: 1-9), necesaria para el desenvolvimiento del pensamiento mismo.³² Además, la dimensión política del pensamiento se pone de manifiesto en el cuestionamiento arendtiano de que esta actividad sea prerrogativa de unos pocos y en la advertencia de que en la restricción a círculos cada vez más pequeños de la actividad del pensamiento puede estar en juego el futuro del hombre.

Asimismo, el pensamiento no sólo requiere del espacio público sino que también debe permanecer vinculado a las experiencias del mundo compartido. Así, en el prefacio denominado “La brecha entre el pasado y el futuro” Arendt señala: “mi tesis es que el propio pensamiento surge de los incidentes de la experiencia viva y debe seguir unido a ellos a modo de un letrero indicador exclusivo que determina el rumbo” (1996: 20). De modo que, en contraste con las dicotomías y las “parejas de opuestos” de la filosofía (Arendt, 2006: 503, XXI) —entre ellas la de *bios* *polítikós* y *bios* *theoretikós*—, Arendt pretende reconstruir una concepción del pensamiento que, aunque partiendo de la retirada del mundo y de su potencial para destruir lo establecido, persista al mismo tiempo enlazado a los asuntos humanos a través de la tarea articuladora del juicio (2002a: 221). Por eso, Arendt se posiciona críticamente respecto del movimiento heideggeriano de encontrar en el pensamiento y en el asombro un lugar donde habitar, porque supone asumir la retirada del mundo como morada del pensamiento que, por tanto, se enfrentaría al peligro de desvincularse completamente de los asuntos humanos. En su *Diario filosófico*, Arendt advierte: “Sólo porque el pensamiento implica una retirada, puede convertirse en un instrumento de fuga” (2006: 742). La deformación profesional de la filosofía conlleva precisamente el peligro de fuga del pensamiento del mundo para perderse en las nubes de la especulación abstracta. A pesar de su carácter destrutivo, el pensamiento de Heidegger no logaría sustraerse de estos riesgos de la tradición filosófica.

En *La vida del espíritu*, Arendt se aventura allí donde el pensamiento de Heidegger ya no parecía poder avanzar. Así, vuelve a arremeter contra las “falacias filosóficas” (2002a: 71)³³ que se originan “en la

³² Al respecto remitimos a “La potencialidad política del juicio estético: acerca de la reappropriación arendtiana de Kant” (Di Pego, 2016: 541-572).

³³ Entre las falacias filosóficas, Arendt considera que la cuestión del solipsismo resulta paradigmática.

propia actividad de pensar”, porque “cuando un hombre, por la razón que sea, se dedica al pensamiento puro, sea cual sea su objeto, vive completamente en singular; es decir, en total solitud [*solitude*], como si ningún hombre sino el Hombre habitase la tierra” (2002a: 71).³⁴ Para el desmantelamiento (*dismantling*)³⁵ del pensamiento como una forma de vida solitaria, Arendt encontrará en el juicio estético kantiano una mediación o articulación posible entre el pensamiento y el mundo de los asuntos humanos.

4. Hacia una nueva modalidad de pensamiento

Los filósofos dedican su vida al pensamiento y en este sentido Arendt considera que constituyen los “pensadores profesionales” (2002a: 29) por excelencia. En consecuencia, la crítica de Arendt al pensamiento especulativo, implica a su vez una profundización de su crítica de la filosofía, tal como ésta se desarrolla desde comienzos de los años cincuenta. Hemos visto que en “Philosophy and Politics” (1990b: 73-103), Arendt examinaba la hostilidad de la filosofía hacia la política, y luego se trata de rastrear esta hostilidad en la forma misma del proceder del pensamiento, en general, y del pensamiento filosófico, en particular. Recordemos que en diciembre de 1950, Arendt consignaba en su *Diario filosófico* que “la lógica occidental que es tenida por pensamiento [...] es tiránica *by definition*”, para preguntarse a continuación “¿hay un pensamiento que no sea tiránico?” (2006: 44, II). Su indagación sobre el pensamiento y su relación con el juicio pretenden precisamente dar respuesta a esta pregunta que ha guiado sus propias reflexiones llevándola a disputarle a la tradición filosófica su abordaje del pensamiento.

Las derivas tiránicas del pensamiento se encuentran vinculadas con su tendencia a la abstracción. El proceso del pensamiento se inicia con la experiencia, pero Arendt advierte (2002a: 109) que seguidamente procede a la desensorialización de sus objetos retirándolos del espacio

³⁴ Hemos corregido la traducción castellan siguiendo el original (1981: 47) consignando “solitud” en lugar de “soledad”, puesto que Arendt distingue entre soledad [*loneliness*], solitud [*solitude*] y aislamiento [*isolation*]. Retomamos esta cuestión en el siguiente apartado y especialmente en la nota al pie número 36.

³⁵ Arendt utiliza esta expresión en *La vida del espíritu* (2002a: 231). Veáse al respecto el original en inglés *The Life of the Mind* (1981: 212).

y tiempo, para volverlos abstractos, y es a partir de este movimiento que surgen las denominadas «esencias» de la filosofía. De este modo, el pensamiento “se aparta de lo que está presente y a la mano” (Arendt, 2002a: 219), dado que sus objetos se encuentran ausentes del mundo, puesto que han sido producto de su proceso particular de abstracción. Así, aun partiendo de la experiencia, el pensamiento culmina desenvolviéndose en torno de abstracciones que configuran un mundo propio ajeno al mundo compartido de los asuntos humanos. El pensamiento se mueve, entonces, en ese mundo de abstracciones que resulta totalmente independiente del mundo común de los asuntos humanos, y los propios pensadores se han visto tentados a habitar en este mundo, haciendo del mismo su propio hogar –como hemos visto que sucede en el caso de Heidegger.

De ahí, la “aparente inutilidad” (Arendt, 2002a: 104) e irrealdad de la actividad del pensamiento para el mundo de los asuntos humanos, que ha reaccionado ante ella con cierta hilaridad —recordemos el incidente de la muchacha Tracia que ríe ante la caída de Tales en un pozo por ir contemplando el firmamento— frente a lo cual los filósofos han respondido con desconfianza y hostilidad hacia el mundo compartido. Incluso el pensamiento pretende reordenar o regir la pluralidad y contingencia del mundo común a partir de la generalidad e intemporalidad de sus propias abstracciones. La consecuencia de esto fue el desarrollo de un pensamiento especulativo abstracto, ante el cual peligraba el propio mundo de los asuntos humanos, puesto que este pensamiento procuraba subsumirlo, recreándolo bajo su propia lógica, y de ahí las tendencias tiránicas del pensamiento.

El juicio, por su parte, es una facultad específica que se interesa por lo particular sin buscar reducirlo a lo general sino procurando discriminar su singularidad, por ejemplo, en el caso de las acciones y acontecimientos políticos e históricos. Este apego a lo particular hace asimismo que el juicio surja del sentido común, que siguiendo a Kant, Arendt entiende como un sexto sentido que permite integrar las percepciones de los distintos sentidos y acomodarlas en un mundo común. De este modo el sentido común actúa como un sentido de la realidad al situar nuestras percepciones subjetivas en un horizonte compartido. En contraparte, el pensamiento se ha concebido en una “guerra intestina” (Arendt, 2002a: 102) con el sentido común, en la medida en que la radicalidad de sus reflexiones exige romper con él —uno de los casos emblemáticos de este rompimiento sería la hipótesis del genio maligno de Descartes. Este

alejamiento del pensamiento respecto del sentido común tiene como consecuencia la pérdida “del sentido de la realidad”, que resulta de acuerdo con Arendt “inseparable del *sensus communis*, gracias al cual nos orientamos en el mundo” (2002a: 221).

El pensamiento requiere de la solitud (*solitude*) que no debe confundirse con la soledad (*loneliness*) como a menudo sucede en la filosofía. Mientras que en soledad me encuentro completamente solo,³⁶ en solitud me hallo en compañía de mí mismo en virtud de la escisión del dos en uno propio del diálogo del pensamiento (Arendt, 2007b: 113-114). Este dos-en-uno del pensamiento, supone una dualidad que efectúa un primer descentramiento del sujeto de sí mismo, preparándolo para la pluralidad. Por su parte, el juzgar implica efectivamente la pluralidad porque a través de la capacidad representativa de la imaginación, procura hacer presentes a todos los posibles implicados en una cuestión, pero también porque quién juzga tiene en consideración las opiniones y juicios de los otros (Arendt, 2003: 122) —de ahí la relevancia del espacio público para el desarrollo del juicio.

En consecuencia, el criterio de validez del juicio se encuentra en “la comunicabilidad o la publicidad” (2003: 128)³⁷ del mismo, es decir, en la posibilidad de comunicar ese juicio a otro, y por tanto constituye un criterio también sustentado en la pluralidad. En el caso del juicio, “el criterio es, pues, la comunicabilidad, y la pauta para decidir sobre ello es

³⁶ “El pensar, hablando desde el punto de vista existencial, es una empresa solitaria [*solitary*], pero no en soledad [*lonely*] [...] La soledad [*loneliness*] aparece cuando estoy solo sin poder separar en mí el dos-en-uno, ni hacerme compañía a mí mismo” (Arendt, 2002a: 207). Hemos modificado la traducción, puesto que Carmen Corral utiliza “aislada” para el adjetivo “lonely” y luego “soledad” para el sustantivo “loneliness”. Sin embargo, desde su estudio sobre el totalitarismo, Arendt (1999: 575-577) distingue entre aislamiento (*isolation*), soledad (*loneliness*) y solitud (*solitude*). Mientras que en inglés “solitary” es el adjetivo de “solitude”, en tanto que “lonely” es el adjetivo correspondiente a “loneliness”, en castellano disponemos de dos sustantivos: solitud y soledad, pero a ambos parece corresponder un solo adjetivo: solitario. Hemos subsanado esto, en la medida de lo posible, consignando “en soledad” y reservando solitario como adjetivo correspondiente a lo que Arendt denomina solitud. Al respecto remitimos al texto original en inglés: “Thinking, existentially speaking, is a solitary but not a lonely business” (Arendt, 1981: 185).

³⁷ Los términos que Arendt utiliza en el original en inglés son “communicability” y “publicness” (1992: 69).

el sentido común” (2003: 128). En el pensamiento, en cambio, el criterio de su validez reside en mantener la coherencia con uno mismo en el proceso de reflexión, evitando de este modo contradecirse a sí mismo. Este criterio es individual y supone que estemos dispuestos a dialogar con nosotros mismos, pero no se sustenta en el sentido común sino que puede incluso resultar opuesto al mismo.³⁸

De esta manera, Arendt está concibiendo que el pensamiento procede según dos de las máximas kantianas del “entendimiento humano común” (*gemeiner Menschenverstand*): el pensar por sí mismo (*Selbstdenken*) y el pensar de manera consecuente o “siempre de acuerdo consigo mismo” (Kant, 2010b: 421, §40).³⁹ Sin embargo, este criterio no guarda ninguna relación con el mundo, sino que examina el pensamiento en relación consigo mismo. Este carácter autónomo de la validez del pensamiento, sumado a que esta actividad demanda una retirada del mundo,⁴⁰ conlleva el riesgo de la total desvinculación del pensamiento del mundo. La máxima restante es el pensar poniéndose en el lugar del otro que opera en el juicio estético. Arendt pretende realizar una articulación entre pensamiento y juicio que de alguna manera, recrea la actividad conjunta de estas tres máximas kantianas del entendimiento humano común.⁴¹ Mientras que el pensar por sí mismo y de manera

³⁸ Arendt toma el ejemplo de la aseveración de Sócrates “cometer injusticia es peor que sufrirla”, que resulta ciertamente incomprendible desde el sentido común, porque lo que resulta relevante en relación con el mundo compartido es evitar que suceda el mal, independientemente de si es mejor cometer o padecerlo para un individuo determinado. La aseveración de Sócrates resulta plausible en el ámbito del pensamiento, puesto que hacer el mal supone que después en el diálogo consigo mismo tenga que enfrentarse con eso y nadie quiere convivir con alguien que ha hecho el mal —con un asesino pongamos por caso.

³⁹ En alemán “*jederzeit mit sich selbst einstimmig denken*” (Kant, 1968: 294, §40).

⁴⁰ El pensamiento necesita de una retirada del mundo que interrumpe toda actividad ordinaria y que lleve la forma de “un detenerse-y-pensar” (Arendt, 2002a: 101).

⁴¹ Sin embargo, en la caracterización del pensamiento a pesar de partir de motivos kantianos, Arendt culmina en afirmaciones que resultan incompatibles con el posicionamiento del filósofo alemán. Así, según Arendt el pensamiento se caracteriza por su carácter inacabado, provisional y autodestructivo. Para matizar este claro contraste, Arendt sostiene que Kant “confió sus auténticas experiencias de pensamiento al secreto de su cuaderno de notas” (2002a: 111) y

consecuente pertenecen, según Arendt, al pensamiento; el modo de pensar amplio se inscribe en la actividad del juicio.

El pensamiento requiere la interrupción de las actividades habituales, en la medida en que únicamente en solitudo puede ejercitarse ese diálogo del dos en uno del pensamiento, que a su vez resulta interrumpido cuando volvemos a ser uno ante el requerimiento del mundo. El pensamiento, por tanto, supone una retirada deliberada del mundo, y si bien cierto distanciamiento se encuentra a la base de todas las actividades del espíritu, en el pensamiento esto adquiere “radicalidad” (Arendt, 2002a: 114) en la forma de “un retirarse por completo del mundo” (2002a: 98). La tradición filosófica, partiendo de esta retirada del mundo, ha desarrollado un pensamiento especulativo abstracto, ante el cual peligra el propio mundo de los asuntos humanos, que este pensamiento procura poner bajo sus propios designios.⁴² Para mitigar este riesgo, Arendt considera que el pensamiento tiene que mantenerse vinculado al mundo a través de la actividad del juicio, porque en el juicio se adopta la posición del espectador, que a diferencia del filósofo, toma distancia de los acontecimientos pero sin abandonar el mundo (2002a: 116).

De manera que en el juicio se efectúa una suspensión de la participación activa en el mundo, pero permanece vinculado al mundo desde el lugar del espectador, que otorga “una posición privilegiada para contemplar el conjunto” (2002a: 116) y que se encuentra en un espacio público junto con otros espectadores –como sucede en cualquier espectáculo. La actividad del juicio no sólo tiene que tomar en consideración los juicios de los otros espectadores sino que necesita hacerlo para desarrollar su capacidad de juzgar. El espectador permanece

cita el siguiente fragmento de Kant perteneciente a sus cuadernos “«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 comarto 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., *Kant's handschriftlicher Nachlass*, vol. V, Akademie Ausgabe, Berlin-Leipzig, 1298, vol. XVIII, refl. 5019 y 5036. Cursivas de Arendt)” (2002a: 110).

⁴² En relación con el Romanticismo y el idealismo absoluto en general, Arendt advierte respecto de “la orgía de pensamiento especulativo que se produjo después de que Kant liberara la necesidad de la razón de pensar más allá de la capacidad cognitiva del intelecto [*Verstand*]” (2002a: 431).

vinculado al mundo, interesándose y siguiendo los sucesos del mundo, y se podría decir que tiene que haber actuación para que pueda haber espectador, pero al mismo tiempo nadie actúa ni monta un espectáculo si no cuenta con espectadores (Arendt, 2003: 116). El espectador es la ampliación de la pluralidad efectiva que hace posible la acción, a través de la pluralidad del espacio público que otorga sentido a esa acción.

Además, y esto quizás resulte más significativo, los espectadores de Pitágoras son miembros de un público y, por ello, bastante diferente del filósofo, que inicia el *bios theoretikós* al abandonar la compañía de los otros y sus inciertas opiniones, sus *doxai*, que sólo pueden expresar un «me parece». El veredicto del espectador, aunque imparcial y libre de los intereses de la ganancia y la reputación, depende de las opiniones de los demás, es más, según Kant, una «mentalidad amplia» debe tenerlas en cuenta. Aunque ajenos a la característica particular del actor, los espectadores no están solos. Tampoco son autosuficientes, como el «dios supremo» que el filósofo trata de emular en el pensamiento y que, de acuerdo con Platón, «por su virtud puede convivir consigo mismo y no necesita de ningún otro, que se conoce y ama suficientemente a sí mismo» (Timeo: 34b) (Arendt, 2002a: 116).

La perspectiva del espectador que juzga, se distingue de la forma de vida del filósofo dedicada al pensamiento, porque no abandona el mundo, se encuentra con otros en el espacio público y supone una pluralidad de perspectivas. Por eso, en el caso del juicio, Arendt señala que “a pesar de la reflexividad de la facultad, el lugar de retiro se localiza con toda claridad en *nuestro mundo común*” (2002a: 119. La cursiva me pertenece). Al sostener que el juicio se localiza en “*nuestro mundo común*”, Arendt está reafirmando el carácter político de esta actividad que nos ataña en tanto miembros de ese mundo compartido. A estas características propias del juicio debemos sumarle el hecho de que, como hemos visto, se ocupa de cuestiones particulares y concretas, y se basa en el sentido común.

Una última cuestión también permite distinguir el juicio del pensamiento. El pensamiento con su reflexividad propia se encuentra movido por un impulso crítico-destructivo, que consiste en sacar “a la luz

las implicancias de las opiniones no examinadas, y por tanto las destruye —valores, doctrinas, teorías e incluso convicciones” (Arendt, 2007b: 184). Pero al mismo tiempo la reflexividad propia del pensamiento se aplica a sí mismo, por lo que detenta un carácter autodestructivo, que no le permite llegar a resultados definitivos ni dejar tras de sí nada tangible (Arendt, 2002a: 87). En este sentido, Arendt retoma la comparación de la actividad del pensamiento con la tarea de Penélope (2002a: 110) que deshace cada mañana lo que había hecho la noche anterior y que ya había utilizado para caracterizar el proceder de Heidegger. Así de manera análoga al filósofo alemán, el pensamiento “es de algún modo autodestructivo” (Arendt, 2002a: 110), y en consecuencia detenta un carácter provisional y su tarea es siempre inacabada, por lo que “no crea valores, no descubrirá de una vez por todas lo que sea el «bien», y no confirma, más bien disuelve, las reglas establecidas de conducta” (2002a: 214).

La tradición filosófica ha trascendido este carácter negativo-destructivo del pensamiento, tratando de regir los asuntos humanos a través de la lógica del pensamiento, con sus posibles derivas tiránicas. La propia filosofía heideggeriana, como hemos visto, a pesar de sus esfuerzos ha recaído en el tradicional desarraigado del pensamiento haciendo incluso de este, paradójicamente un no-lugar, su morada. Recordemos en este sentido que en las perspectivas de Platón y de Heidegger, de acuerdo con Arendt, se hace manifiesta la afinidad entre el filósofo y el tirano. En este sentido, Arendt continúa convencida de que si el pensamiento se desenvuelve desvinculado del mundo y procede más allá de su carácter destructivo, no puede sino hacer peligrar la pluralidad de los asuntos humanos. Pero por otra parte, Arendt no renuncia a pensar positiva-constructivamente, sino que considera que la capacidad que puede enfrentar de manera más adecuada esta tarea es el juicio, porque se localiza en el mundo común y se ocupa del discernimiento de lo particular. Así, la faceta constructiva del pensamiento crítico debe sustentarse en la facultad de juzgar, cuya capacidad para la elaboración de juicios, creencias y valores se despliega a partir del análisis de las situaciones concretas y de la confrontación de posiciones y opiniones en el espacio público. De este modo, el juicio

detenta un carácter constitutivo que le permite forjar creencias siempre provisionarias y revisables, pero con cierto alcance de generalidad.⁴³

De modo que el pensamiento crítico en Arendt se basa en la actividad conjunta de las facultades del pensamiento y del juicio, cuyo desenvolvimiento articulado puede evitar las derivas tiránicas del pensamiento en la tradición filosófica. Por eso, frente a la manifiesta despreocupación por la facultad del juicio en las reflexiones filosóficas —con excepción de Kant por supuesto—, Arendt recupera esta actividad para reconsiderar la posibilidad del pensamiento crítico. El pensamiento con su carácter destructivo constituye una actividad preparatoria que ejerce un “efecto liberador” (Arendt, 2002a: 215) sobre la facultad del juicio. En este sentido, aunque el pensamiento carece de resultados tangibles,⁴⁴ su relevancia política reside en su propia dinámica crítica que “saca a la luz las implicancias de las opiniones no examinadas y así, las destruye: valores, doctrinas, teorías e, incluso, convicciones” (2002a: 215).

El juicio necesita de la tarea crítica del pensamiento porque cuando no se cuestiona lo establecido el juicio se limita a operar aplicando los criterios dados limitándose al ámbito del juicio determinante. Sólo el impulso crítico del pensamiento puede activar el juicio reflexionante, y al mismo tiempo, sólo el juicio puede resituar al pensamiento en el mundo. Así, mientras el juicio sin pensamiento puede anquilosarse en las creencias y doctrinas establecidas —este sería el peligro que acecha a las ciencias sociales y políticas predominantes con su estrechez de miras teóricas—, el pensamiento sin juicio se pierde en la mera especulación —este sería el peligro de la tradición filosófica en general y como hemos visto de la filosofía del propio Heidegger en particular. El pensamiento especulativo que permanecía sumido en la perplejidad cuando al intentar regresar al mundo, sus objetos abstractos se le esfumaban, puede ahora resituirse en el mundo gracias a la actividad del juicio. De manera que el pensamiento y el juicio deben operar como facultades complementarias,

⁴³ Arendt interpreta la expresión alemana “allgemein” referido al alcance del juicio estético kantiano en términos de una “validez general” que “jamás es universal” (1996: 233). El juicio remite, por tanto, a un “punto de vista general” (Arendt, 2003: 132) vinculado con una intersubjetividad situada.

⁴⁴ El impulso crítico del pensamiento no puede detenerse en conclusiones definitivas porque esto implicaría la negación de la propia actividad del pensamiento.

en donde el carácter crítico-destructivo del pensamiento se combina con el impulso reflexivo-constructivo del juicio. La actividad del juicio en tanto permanece vinculada al mundo desde la posición del público espectador, vuelve a enlazar el pensamiento con el mundo de los asuntos humanos. A la vez que el pensamiento reasegura que las creencias forjadas por el juicio no puedan anquilosarse y sean sometidas a una continua revisión. En esta articulación del pensamiento y del juicio, Arendt encuentra las bases de un pensamiento crítico que habiendo desmantelado la oposición entre la vida política y la vida del filósofo se encuentra a resguardo de las inclinaciones tiránicas de la tradición. Esta nueva modalidad de pensamiento recupera el ímpetu crítico del pensamiento filosófico pero resituándolo en el mundo y dotándolo de capacidad de discernir los acontecimientos singulares a través de la mediación del juicio.

Consideraciones finales

A lo largo de este trabajo, hemos mostrado la transversalidad que detenta la cuestión del pensamiento en la relación intelectual entre Arendt y Heidegger. En este sentido, reconstruimos la manera en que esta problemática, que recién cobra centralidad en el tratamiento arendtiano hacia mediados de la década de los sesenta, aparece planteada incluso en las dos primeras etapas de su lectura de la filosofía heideggeriana. El análisis del Romanticismo presente en el libro sobre Rahel Varnhagen y retomado en su libro sobre el totalitarismo obra como un hilo conductor que nos permite entender la crítica de Arendt a la forma del pensamiento vinculada a las cualidades de la personalidad y el genio, así como también la relevancia y las implicancias de su afirmación de que Heidegger es el último romántico. Por otra parte, las oscilaciones y variaciones que se producen entre los textos de 1946 y de 1954 con apartados dedicados a quien fuera su maestro, deben situarse en relación con la profundización de la crítica arendtiana a la tradición. Mientras que hasta la década de los cuarenta los estudios de Arendt se remontan a la época moderna, con especial foco en la Ilustración y el Romanticismo, a partir de la década siguiente advierte la necesidad de extender su examen hasta los inicios de la tradición del pensamiento occidental con los griegos. De ahí la importancia de situar su lectura de 1954 de la filosofía de Heidegger en relación con la conferencia que dictó ese mismo año “*Philosophy and Politics*”, lo cual nos permitió advertir

el modo en que el pensador alemán aún se mueve en la corriente dominante de la tradición filosófica a pesar de sus intentos explícitos por demolerla. Así, en lugar de morigerar su crítica a Heidegger, Arendt ahonda en la misma mostrando los aspectos nodales en los que su filosofía todavía resulta tradicional especialmente en lo que respecta al pensamiento. Esta interpretación se mantendrá vigente hasta su escrito póstumo sobre las actividades del espíritu en donde encuentra resabios del pensamiento metafísico en Heidegger, con lo cual podría ser no sólo el último romántico sino tal vez también el último metafísico.

En relación con la locución de 1969 sobre el filósofo alemán, hemos puesto de manifiesto que no constituye una celebración como usualmente se ha interpretado, sino que más bien contiene una disputa disimulada respecto de la concepción heideggeriana del pensamiento que sólo puede ser esclarecida remitiendo a los propios desarrollos y posicionamientos de Arendt sobre la cuestión. Arendt encuentra en Heidegger la posibilidad de concebir el pensamiento como actividad vital y pasional, desafiando al enfoque contemplativo y neutral del mismo, a la vez que demarcándolo del conocimiento científico y su proceder calculador. El pensar meditativo heideggeriano supone así un corrimiento de la voluntad como querer y con ello de la función representativa del conocimiento que hace posible la emergencia de la serenidad. Todo pensamiento requiere de un retiro del mundo, a lo que Heidegger se refiere con la expresión “lugar del silencio” y 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 recluida y solitaria que necesita situarse a resguardo del mundo común.

Por su parte, Arendt procede a radicalizar el desmantelamiento heideggeriano de la filosofía allí donde éste parecía detenerse y replegarse, para disputarle uno de sus tesoros más preciados: el pensamiento. Frente al pensamiento especulativo filosófico y su tendencia a desvincularse por completo del mundo, Arendt despliega un pensamiento que sin renunciar a la abstracción afronta los acontecimientos del mundo a través de la tarea mediadora del juicio. De esta manera, el pensamiento

crítico como actividad filosófica debe proceder a la articulación del pensamiento y del juicio que, aunque facultades diferenciadas, deben operar en estrecha colaboración. El pensamiento con su potencialidad crítico-destructiva evita entonces el anquilosamiento de la facultad del juicio, derribando los criterios dados y activando su carácter reflexivo. Mientras que el juicio, al ocuparse de lo singular, mantiene al pensamiento vinculado al mundo común impidiendo que se pierda en vanas alturas especulativas. En la actividad conjunta de estas facultades es posible sentar las bases de un pensamiento crítico que combina la potencia destructiva del pensamiento con la capacidad constructiva del juicio, situándolo en el horizonte compartido de los espectadores que se ocupan de los acontecimientos del mundo.

Referencias bibliográficas

Abensour, M. (2006). *Hannah Arendt contre la philosophie politique?* Paris: Sens & Tonka.

Arendt, H. (1981). *The Life of the Mind*. Nueva York: Harcourt, One-volumen edition [1978].

— (1989). *Menschen in finsternen Zeiten*. U. Ludz (Hrg.) München: Piper [1968].

— (1990a). *Was ist Existenz Philosophie?* Frankfurt am Main: Anton Hain [1946].

— (1990b). *Philosophy and Politics*, *Social Research*, 57, 1, 73-103 [1954].

— (1992). *Lectures on Kant's Political Philosophy*. R. Beiner (ed.) Chicago: University of Chicago Press [1982].

— (1994). *Essays in Understanding 1930-1954*. J. Kohn (ed.) Nueva York: Harcourt Brace & Company.

— (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. A. Poljak (trad.) Barcelona: Península [1968].

— (1998). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago [1958].

— (1999). *Los orígenes del totalitarismo*. G. Solana (trad.) Madrid: Taurus [1951].

— (2000). *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*. D. Najmías (trad.) Barcelona: Lumen [1957].

— (2001a). *El concepto de amor en san Agustín*. J. Vecchiarelli (ed.) A. Serrano de Haro (trad.) Madrid: Encuentro [1996].

— (2001b). *La condición humana*. R. Gil Novales (trad.) Barcelona: Paidós [1958].

— (2001c). *Hombres en tiempos de oscuridad*. C. Ferrari y A. Serrano de Haro (trad.) Barcelona: Gedisa [1968].

— (2002a). *La vida del espíritu*. M. McCarthy (ed.) C. Corral y F. Birulés (trads.) Buenos Aires: Paidós [1978].

— (2002b). *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper [1958].

— (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. R. Beiner (ed.) C. Corral (trad.) Barcelona: Paidós [1982].

— (2005a). *Ensayos de comprensión 1930-1954*, J. Kohn (ed.) A. Serrano de Haro (trad.) Madrid: Caparrós [1994].

— (2005b). *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, Ursula Ludz (ed.) München: Piper [1996]. Traducción al español (2010): *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*. M. Abella y J. L. López de Lizaga (trads.) Madrid: Trotta.

— (2006). *Diario filosófico 1950-1973*, U. Ludz y I. Nordmann (eds.) R. Gabás (trad.) Barcelona: Herder [2002].

— (2007a). *Karl Marx y la tradición del pensamiento occidental*. A. Serrano de Haro (ed.) M. López y A. Serrano de Haro (trads.) Madrid: Ediciones Encuentro [2007].

— (2007b). *Responsabilidad y juicio*. J. Kohn (ed.) M. Candel (trad.) Barcelona: Paidós [2003].

— (2008a). Martin Heidegger cumple 80 años (1969). En Anders, G.; Arendt, H.; Jonas, H.; Löwith, K.; Strauss, L., *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*. B. Ainbinder (trad.) Buenos Aires: Manantial [1969].

— (2008b). *La promesa de la política*. J. Kohn (ed.) E. Cañas (trad.) Barcelona: Paidós [2005].

Arendt, H. y Jaspers, K. (1993). *Hannah Arendt and Karl Jaspers. Correspondence 1926-1969*. L. Kohler y H. Saner (eds.) Robert y Rita Kimber (trads.) Nueva York: Harvest Book [1985].

Arendt, H. y Heidegger, M. (2000). *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*. U. Ludz (ed.) A. Kovacs (trad.) Barcelona: Herder.

Benhabib, S. (2000). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Walnut Creek: Altamira Press.

Birulés, F. (2007). *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder.

Campillo, N. (2013). *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*. Valencia: Universitat Valencia.

Canovan, M. (2002). *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge.

Di Pego, A. (2016). La potencialidad política del juicio estético: acerca de la reapropiación arendtiana de Kant. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 54, 541-572.

— (2019, en prensa). Las huellas de Heidegger en *La condición humana. Una disputa soterrada en torno de la praxis aristotélica Ideas y valores*. *Revista Colombiana de Filosofía*, 171.

Forti, S. (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. I. Romera Pintor y M. Á. Vega Cernuda (trads.) Madrid. Cátedra.

Heidegger, M. (1954). *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Neske.

— (1992). *Platon: Sophistes. Gesamtausgabe 19. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

— (1994). *Serenidad*. Y. Zimmermann (trad.) Barcelona: Serbal.

— (1999). *Introducción a la metafísica*, A. Ackermann Pilári (trad.) Barcelona: Gedisa.

— (2000). *Tiempo y ser*. M. Garrido, J. L. Molinuevo y F. Duque (trads.) Madrid: Tecnos.

— (2001). *Conferencias y artículos*. E. Barjau (trad.) Barcelona: Serbal.

— (2005). *Ser y tiempo*. J. E. Rivera (trad.) Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

— (2007). *Zur Sache des Denkens (1962-1964)*. *Gesamtausgabe 14*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermnan.

Kant, I. (1968). *Kants Werke, Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urtheilskraft*. Akademie Textausgabe. Berlin: Walter de Gruyter & Co., tomo V.

— (2010a). Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?. En *Kant II*. R. R. Aramayo (trad.) (1-9). Madrid: Gredos.

— (2010b). *Critica del juicio*, en *Kant II*. M. García Morente (trad.) (299-604). Madrid: Gredos.

Swift, S. (2009). *Hannah Arendt*. London: Routledge.

Taminiaux, J. (1997). *The Thracian Maid and the Professional Thinker. Arendt and Heidegger*. M. Gendre (trad.) Nueva York: State University of New York Press.

Villa, D. R. (1996). *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*. Nueva Jersey: Princeton University Press.

— (2007). Arendt, Heidegger, and the Tradition. *Social Research*, 74, 4, 983-1002.

Volpi, F. (2008). Introducción. En G. Anders, H. Arendt, H. Jonas, K. Löwith, L. Strauss. *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*. B. Ainbinder (trad.) (9-37). Buenos Aires: Manantial.

Young-Bruehl, E. (1993). *Hannah Arendt*. M. Lloris Valdés (trad.) Valencia: Alfons el Magnánim.