



Estudios de Filosofía

ISSN: 0121-3628

ISSN: 2256-358X

Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia.

Leal-Granobles, Yuliana
Hannah Arendt: pensar entre el pasado y el futuro* **
Estudios de Filosofía, núm. 68, 2023, Julio-Diciembre, pp. 195-216
Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia.

DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.352171>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=379875528011>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

UDEM [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto



ARTÍCULOS
DE REFLEXIÓN

Hannah Arendt: pensar entre el pasado y el futuro*

Yuliana Leal-Granobles

Universidad del Cauca, Popayán, Colombia

E-mail: yulianalealg@unicauca.edu.co

Recibido: 14 de diciembre de 2022 | Aceptado: 10 de mayo de 2023

<https://doi.org/10.17533/udea.ef.352171>

Resumen: El propósito de este ensayo es analizar las reflexiones arendtianas sobre el pensar como aquella actividad que es esencial para comprender nuestro presente y reconciliarnos con la contingencia y fragilidad humana. A diferencia de la tradición filosófica que ha reivindicado el pensamiento contemplativo, Arendt recupera el tesoro perdido del pensamiento reflexivo a partir de los retratos de figuras como Gotthold Ephraim Lessing, Walter Benjamin, Sócrates, Immanuel Kant y Franz Kafka. En tiempos de oscuridad, cuando la esfera pública es hecha escombros, el desafío de pensar sin asideros implica un acto de resistencia política al intentar examinar la devastadora realidad, aunque las respuestas no sean las que deseáramos ver y escuchar. Gracias al pensamiento reflexivo podemos abrirnos al mundo y al drama de la libertad humana con sus heterogeneidades y fugas destructivas.

Palabras clave: pensamiento, tiempos de oscuridad, presente, contingencia, fragilidad

* Este artículo es un producto del Grupo de Investigación Cultura y Política del Departamento de Filosofía de la Universidad del Cauca.

Cómo citar este artículo

Leal-Granobles, Y. (2023). Hannah Arendt: pensar entre el pasado y el futuro. *Estudios de Filosofía*, 68, 195-216. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.352171>



Hannah Arendt: Thinking between Past and Future

Abstract: This essay aims to analyze Arendt's reflections on the activity of thinking. This activity is essential to understanding our present and reconciling ourselves with contingency and human fragility. Unlike the philosophical tradition that has vindicated contemplative thinking, Arendt recovers the lost treasure of reflective thinking through the portraits of thinkers, such as Gotthold Ephraim Lessing, Walter Benjamin, Socrates, Immanuel Kant, and Franz Kafka. In dark times, when the public sphere is destroyed, the challenge of "thinking without banisters" implies an act of political resistance, by trying to examine the devastating reality, even if the answers are not what we would like to see and hear. Through reflective thinking, we can open up to the world and the drama of human freedom with its heterogeneities and destructive leaks.

Keywords: thought, dark times, present, contingency, fragility

Yuliana Leal-Granobles: Doctora en Filosofía por la Pontificia Católica de Chile en cotutela con el Doctorado en Ciudadanía en Derechos Humanos de la Universidad de Barcelona. Profesora del Departamento de Filosofía de la Universidad del Cauca. Co-directora del Grupo de Investigación Cultura y Política. Líneas de investigación: historia de la filosofía, filosofía política, ética y formación ciudadana.

ORCID: 0009-0001-0373-6297



La originalidad del pensamiento de Hannah Arendt se encuentra precisamente en haber asumido el reto de reflexionar los problemas políticos de su tiempo. La pensadora judeoalemana decía que sus reflexiones eran “ejercicios del pensar” abiertos a las coyunturas fácticas. Podríamos decir que estos no tienen como motivación ir en búsqueda de la verdad, puesto que cada verdad es el resultado de un proceso del pensamiento que pone punto final al ejercicio del pensar mismo. Aunque Arendt tuvo una profunda formación filosófica, nunca se consideró una filósofa, sino una pensadora política. Ella no tuvo como interés principal crear un gran sistema filosófico que explicará la realidad a partir de unos cuantos principios; ni mucho menos establecer una “verdad” que explicará todos los principales problemas políticos a partir de categorías reduccionistas. Su interés no era tan pretencioso a diferencia de otros pensadores de su tiempo. Podríamos decir que su principal motivación era la comprensión de los acontecimientos políticos con sus complejidades y tensiones.

El pensamiento de Arendt se sitúa al margen de las escuelas filosóficas establecidas, desarrollando un impulso antiacadémico, buscando abrir nuevas posibilidades para pensar la realidad totalitaria en un momento donde las situaciones históricas parecían cerrar el camino a toda nueva reflexión. En una carta a Gershom Scholem del 24 de Julio de 1963, la pensadora política reconoció abiertamente su independencia intelectual; aquello que Gotthold Ephraim Lessing denominó *Selbstdenken* (pensar por sí mismo), para el que ni la ideología, ni la opinión pública ni las convicciones pueden ser sustitutos. El pensamiento de Lessing representa un modelo de lo que significa “pensar sin asideros”, un pensamiento en devenir que “cambia con la vida misma” en un contexto donde la alienación moderna del mundo había destruido el espacio público como espacio de aparición, y las acciones humanas quedaron supeditadas a las dinámicas de producción y consumo.

Es precisamente la recuperación de la figura de Lessing lo que conduce a reflexionar a Arendt sobre el significado de la actividad de pensar en momentos de crisis. Aunque la esfera pública sea devastada por la guerra, el hambre, la violencia y la injusticia, en tiempos de oscuridad tenemos el derecho de esperar cierta iluminación. Esta iluminación puede llegarnos menos de teorías que de la luz incierta, titilante y a menudo débil que irradian aquellos que logran resistir con el ejercicio de su libertad de pensar en medio del caos y la desesperación. En su intento por comprender el significado de la actividad del pensar, Arendt no solamente recupera la figura de Lessing, sino también las figuras de Sócrates, Immanuel Kant, Walter Benjamin y Franz Kafka a través de un diálogo enriquecedor y una estética de las palabras. El propósito de este ensayo es analizar las reflexiones arendtianas sobre la actividad del pensar como aquella actividad que es esencial para comprender nuestro presente y reconciliarnos con la fragilidad humana. En la primera parte de este ensayo, examinaré la noción de *Selbstdenken* (pensar por sí mismo) a través de la figura de Lessing que Arendt retoma para hacer énfasis en la idea benjaminiana de que hay que arriesgarse a pensar sin pilares si se quiere evitar que la

realidad devenga opaca. En este sentido los fragmentos del pasado son recuperados con el objetivo de concederles fuerza a los nuevos pensamientos. En la segunda parte, analizaré la noción de pensamiento reflexivo que la pensadora judía analiza a partir de las figuras de Sócrates y Kant. Finalmente, abordaré las consideraciones arendtianas sobre las metáforas empleadas por Kafka en la parábola de “Él”, para reflexionar sobre la pregunta ¿dónde estamos cuando pensamos? Mi hipótesis interpretativa es que Arendt nos ofrece una visión dinámica del pensamiento como una actividad volcada a pensar el presente.

1. Pensar sin barandillas en tiempos de oscuridad

La pensadora judeoalemana retoma la expresión “tiempos de oscuridad” del poema de Bertolt Brecht “A las generaciones futuras” como parte del título de su obra *Men in Dark Times*. La autora advierte que con esta expresión podemos dar cuenta de aquellos tiempos de *crisis*, donde los seres humanos caminan en las tinieblas y donde las formas tradicionales de pensar la realidad ya no explican nada ante el inesperado golpe de los acontecimientos, aunque esto no implique que no haya ciertas formas de iluminación que nos permitan acercarnos a lo que ha ocurrido.¹ En esta obra, Arendt recupera las figuras de mujeres y hombres que “lograron preservar un mínimo de humanidad en un mundo que se había vuelto inhumano y, al mismo tiempo, *resistir* lo máximo posible la extraña irrealidad de esta carencia de mundo, cada uno a su manera y algunos al intentar, hasta los límites de su capacidad de comprender incluso la inhumanidad y las monstruosidades intelectuales y políticas de una época confusa” (Arendt, 1993, p.17). Las figuras de Rosa Luxemburgo, Karen Blixen (Isak Dinesen), Gotthold Ephraim Lessing, Karl Jaspers, Hermann Broch, Walter Benjamin, Bertolt Brech, Waldemar Gurian y Randall Jarrell, a pesar de que hayan vivido momentos históricos distintos, destacan por ser seres luminosos que mantuvieron una *humanitas* ante los hechos políticos que enfrentaron, cuando la oscuridad amenazaba con devorarlo todo a su paso.

En este sentido, la pensadora judeoalemana recupera la noción de *humanitas* romana que es ante todo la disposición de compartir el mundo con otros seres humanos en su diversidad. Esta noción no puede confundirse con la noción ilustrada moderna que considera que la humanidad es el resultado del progreso y la educación. Arendt retoma la noción romana y observa que en ella subyace el reconocimiento de la pluralidad como condición de la vida política por excelencia independientemente del origen étnico, la condición social, el género. Por ende, esta disposición implica una mentalidad amplia con los otros, donde son bienvenidos a “hablar del mundo y

1 Al respecto, David Duban desarrolla un análisis muy interesante sobre como “los tiempos de oscuridad” son la condición epistémica de comprensión en el pensamiento arendtiano. Véase Duban (1983) y la introducción de Benhabib (2010).

la vida en común”, y a través del diálogo se abraza la contingencia y la pluralidad de la vida humana. La naturaleza de “este compartir el mundo con otros” es de carácter comunicativo; compartimos el mundo, porque podemos hablar de él y darle un sentido. De este modo, como lo anota Lisa Disch en su ensayo “On Friendship in Dark Times”, al ser confrontada por las contradicciones del humanismo germanizado y su distinción entre pueblos civilizados y no civilizados que desembocaron tristemente en el exterminio de las comunidades judías y gitanas en Alemania Nazi, Arendt recupera el legado de Lessing como ejemplo de un “pensar en resistencia” abierto a la solidaridad con otros como “*inter-est*” (Disch, 1995), a través de una mirada nostálgica hacia su pasado y a la patria natal, donde le fue otorgado el don de la vida.² En el ensayo “On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing”, Arendt señala que cuando los seres humanos son privados del espacio público, pueden buscar refugio en la actividad de pensar, ejerciendo esta actividad con independencia como lo hizo Lessing. El escritor alemán fue un ferviente crítico de las verdades ortodoxas en un contexto histórico atravesado por enormes conflictos político-religiosos. Sabía muy bien que este tipo de verdades son muy peligrosas cuando se transforman en los pilares del orden público, porque destruyen la amistad política entre (*in-between*) los hombres que implica la concordia y la solidaridad de compartir con los otros un mundo común y la reconciliación de los pueblos entre sí (Campillo, 2019). Lessing no tenía impedimento en entablar una conversación amistosa con un musulmán, un judío o un cristiano: “Cualquier doctrina que niegue por principio la posibilidad de la amistad entre dos seres humanos habría sido rechazada por su consciencia libre e infalible” (Arendt, 1993, p. 29).

El recuerdo de Lessing fue diluyéndose por la oscuridad de los tiempos oscuros que enfrentó. No obstante, Arendt recupera “algunos fragmentos de su pensamiento”, a través de un proceso arqueológico que cuida la novedad y actualidad de las reflexiones del escritor alemán.³ Cuando Lessing tuvo que refugiarse en su pensamiento ante la persecución y la censura, tuvo como referencia un mundo plural. Este tipo de retirada no puede confundirse con el modelo de vida estoico: “El estoicismo no representa tanto un retiro de la acción al pensamiento, sino más bien un escapar del mundo hacia el sí mismo, el cual —según se espera— podrá sostenerse con soberana

2 En el libro *La nostalgia. Ulises, Eneas*, Arendt (2022), Barbara Cassin observa que, aunque Arendt tuvo que exiliarse de su patria natal: Alemania, ante la llegada de Hitler al poder, nunca se exilió de su lengua materna: “La lengua alemana es en todo caso lo esencial que me ha quedado y que he mantenido siempre constantemente” respondía Arendt con una mirada nostálgica a Gauss (p. 68). Gracias a su lengua materna conocía la poesía y los grandes clásicos de la literatura alemana. La lengua alemana no es la lengua del totalitarismo nazi, no es una lengua nacional; más bien, es una lengua que pertenece a la pluralidad humana como el castellano, el inglés, el francés, el italiano, etc. De acuerdo con Arendt, la riqueza de esta lengua, como la de otros idiomas, se encuentra en la filosofía y en la literatura. Cuando compartimos los mismos relatos y narrativas poéticas, dejamos de ser seres extraños y compartimos un mundo común y, así, aprendemos todos a reconciliarnos con el caos y los dramas de la vida humana.

3 Como lo señalan muy bien tanto Fina Birulés y Lorena Fuster (2014), “para Arendt, rescatar es tanto un predicado del arte como parte fundamental de una metodología encaminada a no perder lo valioso en épocas donde se está rodeado de ruinas” (p. 15).

independencia respecto al mundo exterior” (Arendt, 1993, p. 9). El modelo de vida estoico implica asumir una actitud de indiferencia con respecto a los problemas de la vida política. Esta indiferencia puede traer consecuencias bastante peligrosas en la medida en que nos conduce a ser insensibles a las injusticias y los sufrimientos de los otros en tiempos convulsos.

La autora narra que Lessing, en cambio, asumió una actitud diferente: al ser atacado por la ortodoxia, tuvo que refugiarse en el pensamiento crítico como *actividad*, porque sabía muy bien que tanto “la acción y el pensar se dan en el movimiento” y, por ende, a través del “pensar descubrió otra forma de moverse libremente en el mundo” (Arendt, 1993, p. 9). De modo que el famoso *Selbstdenken* —el pensar por sí mismo de forma independiente— no es una actividad propia de un individuo encerrado en sí mismo y aislado del mundo que mira a su alrededor, para ver dónde podría estar el lugar más favorable para su desarrollo. Este precepto supone, por el contrario, que el ejercicio del pensar requiere el fondo de un contexto concreto y complejo, de una coyuntura determinada, requiere de algo dado, para moverse con libertad e independencia. Según Arendt (1993), cuando la acción política es imposibilitada, la libertad para pensar a través del lenguaje se transforma en una actividad por medio de la cual podemos movernos en los escombros del mundo: “No necesita de pilares ni soportes ni normas ni tradiciones para moverse libremente sin muletas en un terreno desconocido” (p. 10).

El pensamiento de Lessing se transformó, para Arendt, en un modelo de lo que significa “pensar sin asideros”, un pensamiento en devenir que “cambia con la vida misma” y reparte generosamente “fermentos de conocimiento” al establecer un diálogo anticipado con los otros en el marco de un mundo compartido (Arendt, 1993, p. 9). Por supuesto, Lessing era consciente que este pensar libre no podía arreglar el mundo, solucionar todos sus problemas, ni siquiera podía redimirse del mal. Sólo la acción política puede transformar la realidad, aunque sus resultados sean frágiles e imposibles de predecir de antemano; a través de la actividad de pensar podemos adentrarnos en las profundidades más infernales de la realidad, para extraer los hilos de Ariadna que nos darán su sentido y nos permitirán reconciliarnos con su facticidad. La acción jamás puede sustituir al pensamiento, ni la libertad de pensamiento puede sustituir la acción, ambas son las dos caras de la libertad de movimiento.

Sin embargo, ¿cuál es la relación entre el pensamiento y la acción? Lessing consideraba que la secreta relación entre “pensar por sí mismo” con la acción se basaba en que nunca ligaba sus pensamientos a los resultados. El deseo de “obtener resultados” se halla más asociado al anhelo de buscar la solución final a los problemas del pensamiento, aunque estos problemas siempre permanecerán abiertos. Lessing se reía de lo que siempre molestó a los filósofos (al menos desde Parménides y Platón) que la verdad, en cuanto se la dice, se transforma de inmediato en una opinión entre muchas, se la discute, se la reformula y se la reduce a un sujeto de discurso entre otros.

La grandeza de Lessing estriba en su gran poder de discernimiento al señalar que “no puede haber una sola verdad dentro del mundo humano, sino en su alegría de que no exista y que por lo tanto, el interminable discurso entre los hombres jamás cesará mientras el hombre siga existiendo” (Arendt, 1993, p. 27).

Aunque vivió en uno de los países más despóticos de Europa durante la Época Moderna, al pensador alemán le encantaba “desafiar los prejuicios” y “decirle la verdad a los preferidos de la corte con risa, rabia e ironía” (Arendt, 1993, p. 6). Pero su pensar independiente que causó una gran polémica y granjearse varios enemigos, le permitió comprender como “los pilares de las verdades más conocidas” en su momento fueron sacudidos por la opresión. El escritor alemán usaba la metáfora de “los pilares de las verdades más conocidas”, para dar cuenta de “la comunidad de certezas” propias de su contexto social (Arendt, 1993, p. 10). Esta comunidad de certezas remite, a su vez, a creencias, prejuicios y prácticas tanto a nivel político, moral y cultural que son considerados indubitables por los individuos al estar sumergidos en un contexto dado. Estas creencias exentas de duda son aceptadas por los agentes e incorporadas en sus formas de vida de forma totalmente acrítica. De manera muy penetrante, Lessing tuvo el valor de analizar críticamente en su tiempo la validez de esos pilares, siendo un espíritu muy avanzado en su momento al cuestionar el despotismo y defender los derechos de los súbditos, al poner en evidencia los absurdos abusos de la religión, defender la libertad de pensamiento ante la censura, abogar por una amistad política entre (*in-between*) los hombres independientemente de su origen étnico y sus creencias religiosas, etc.

En este ensayo sobre la figura de Lessing, Arendt (1993) señala que en lo que fue su propio presente con la aparición del totalitarismo nazi “los pilares de las viejas verdades” no solamente fueron sacudidos, sino totalmente destruidos: “Sólo necesitamos mirar a nuestro alrededor para ver que estamos de pie en medio de una montaña de escombros de aquellos pilares” (p. 19). En “su retirada hacia sí mismos”, no hacia la actividad del pensar, muchos ciudadanos alemanes depositaron su confianza en “las nuevas verdades” ofrecidas por la ideología nazi, desligándose del mundo:

En esos tiempos de mayor oscuridad, tanto dentro como fuera de Alemania, ante una realidad que parecía insoportable, era fuerte la tentación de desplazarse del mundo a una vida interior, o de desatenderse de aquel mundo a favor de un mundo imaginario “tal como debía ser” o tal como era una vez que ha sido. Hubo una tendencia muy difundida en Alemania a actuar como si los años entre 1933 y 1945 nunca hubieran existido (Arendt, 1993, p. 19).

Esta retirada a “un mundo imaginario” supuso dos problemas: el primero fue que la incapacidad de la gran mayoría de ciudadanos alemanes para reflexionar su propia realidad afianzó el adoctrinamiento ideológico y sus mentiras políticas en el período del Régimen Nazi, lo que evidenció un ejercicio perverso de la especulación al traicionar la autenticidad y veracidad de los hechos. De este modo, la pensadora política observa

que la especulación es un arma peligrosa tanto en las teorías metafísicas como en las ideologías políticas, porque niega la realidad e impone un mundo ficticio que inhibe la capacidad de comprensión de los acontecimientos de manera autónoma. El segundo problema fue que la adopción de una política negacionista durante el período de posguerra dificultó bastante la construcción de una memoria histórica de lo ocurrido. Muchos ciudadanos alemanes adoptaron una actitud indiferente como si se tratara tan sólo de una mala pesadilla; otros prefirieron guardar silencio ante las evidentes consecuencias del terror totalitario y su ideología macabra evadiendo la responsabilidad política ante el terror acaecido. En los años más crueles del Nazismo, aquellos que resistieron se refugiaron, como Lessing, en sus capacidades para pensar y juzgar por sí mismos lo que estaba sucediendo de forma independiente. Pese a que se los privó de su capacidad para actuar políticamente, se resistieron a ser privados de su libertad para pensar, y pudieron como Karl Jaspers oponerse políticamente al régimen, enfrentando con valentía la persecución y el exilio.

El pensamiento crítico resulta ser, según la autora, “la única moral que funciona en situaciones límite, esto es, en momentos de *crisis* y *urgencia*” (Arendt, 2003, p. 106). En *Men in Dark Times*, la pensadora judeoalemana usa la expresión “tiempos de oscuridad” en un sentido amplio para dar cuenta de esas situaciones:

No son iguales a las monstruosidades de este siglo que de hecho constituyen una horrible novedad. Los tiempos de oscuridad, por el contrario, no solo no son nuevos, sino que *no son* una rareza de la historia, a pesar de que eran tal vez desconocidos en la historia norteamericana, que además tiene su buena parte, en el pasado y el presente, de crimen y desastre (Arendt, 1993, p. IX).

En esta obra, Arendt señala que la historia, entendida como ese entramado de narraciones, ha dado cuenta de esos períodos donde el reino de lo público se vio oscurecido y el mundo se tornó dudoso para la gente, porque las pautas ofrecidas por las tradiciones para comprender la singularidad de los acontecimientos fracasan y sólo queda “un campo de ruinas”. Una crisis no sólo se manifiesta, así, cuando la libertad política es obstruida y la esfera pública es hecha escombros, sino que también se expresa cuando las pautas y normas tradicionales fracasan para comprender lo acaecido como sucedió con el terror totalitario y el proceso de deshumanización de las víctimas en los campos de concentración. Arendt se pregunta: “¿Cómo puede uno pensar, y aún más importante en este contexto, cómo puede uno juzgar sin basarse en pautas, normas y reglas generales en las que puedan encajarse los casos y ejemplos particulares?” (Arendt, 2003, p. 26).

Arendt subraya que a “preguntas concretas hay que dar respuestas concretas”: si una crisis puede enseñarnos algo es el simple hecho de que “no hay pautas generales para determinar nuestros juicios de manera infalible” (p. 26). Con estas palabras expresa la tensión entre la filosofía y la política, la teoría con la acción. En otras palabras, si

desde el campo filosófico se pretende explicar los acontecimientos políticos a partir de teorías y reglas generales, se termina tergiversando y malogrando su adecuada comprensión teniendo en cuenta la contingencia de los acontecimientos políticos. De modo que cuando nos enfrentamos a una *crisis* que pone en tela de juicio “las formas tradicionales de pensar”, la capacidad humana de pensar y comprender queda intacta y esto implica aceptar el envite de pensar de nuevo tras el colapso de estas tradiciones de pensamiento sin malograr el carácter auténtico de los asuntos humanos.

La pensadora judeoalemana trae a colación un curioso fragmento de los diarios de Kafka que ilumina la capacidad de pensar tras la catástrofe:

Cualquiera que no pueda arreglárselas con la vida mientras está vivo necesita una mano para apartar la desesperación sobre su destino [...] pero, con la otra mano, *puede apuntar aquello que ve entre las ruinas, pues ve más y diferentes cosas que los demás*; después de todo, está muerto durante su propia vida y es el real sobreviviente [las cursivas son mías] (Arendt, 1993, pp. 171-172).

La autora considera que “el real sobreviviente” es aquel que, en medio de las ruinas, echa raíces en el presente en medio de las condiciones desesperadas que corresponden a la realidad y logra ver “cosas distintas” en cuanto espectador, porque logra destilar los acontecimientos como lo hacen los químicos “con el alcohol desnaturalizado con el riesgo de convertirlos en no aptos para consumo” para cualquiera que esté con vida; logra ver más allá de las apariencias (Arendt, 1993, p. 172).

No todos están dispuestos a soportar el peso de la contingencia e impredecibilidad de los asuntos humanos; dicho peso puede tornarse insoportable y angustiante. En su libro *Men in Dark Times*, Arendt también recuerda las palabras de Benjamin sobre el *Angelus Novus* de Paul Klee, aunque los ojos del ángel de la historia miren fijamente el pasado con todo el dolor y el sufrimiento que esto conlleva. Donde nosotros percibimos una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única que amontona ruina sobre ruina. Bien quisiera el ángel detenerse, “despertar a los muertos y recomponer lo despedazado”; pero desde el paraíso sopla un huracán que le empuja irremediamente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras los escombros se elevan ante él hasta el cielo (Arendt, 1993, p. 165). Si bien el mal radical de los campos de concentración del totalitarismo nazi evidenció la bancarrota de las categorías tradicionales de pensamiento y cuestionó la idea del progreso moderno de la historia, siguiendo a Benjamin, Arendt intenta reconciliarse con un mundo hecho ruinas. Frente a los pozos del olvido recupera “los fragmentos de ese pasado” a través del testimonio de las víctimas que resistieron la dominación totalitaria, para pensar la novedad de este tipo de acontecimientos como una siniestra señal de peligro para el futuro.

De este modo, dichas narrativas fragmentarias son las que permiten recuperar la memoria de las víctimas frente al olvido impuesto y las dinámicas totalitarias de transformar la vida humana en algo superfluo. Así, Arendt intenta evitar el peligro

de habitar un presente absoluto, sin proyectos ni memoria del pasado, como señala Birulés, “un mundo sin pasado ni futuro es un mundo natural, no humano, de modo que se trata de rescatar “lo rico y lo extraño” (Arendt, 2007, p. 183). Por estas razones, encontramos en las reflexiones arendtianas una particular filosofía de la historia, pero no se trata de pensar la Historia a partir de una ley trascendental o las categorías modernas de casualidad y progreso, sino más bien, siguiendo a Benjamin, a partir de narrativas discontinuas y rupturas.

En homenaje a Benjamin, Arendt le dedica un fragmento de *La tempestad* de Shakespeare que es iluminador: “Al igual que un pescador de perlas que desciende hasta el fondo del mar, no para excavar el fondo y llevarlo a la luz sino para descubrir lo rico y lo extraño, las perlas y el coral de las profundidades y llevarlos a la superficie” (Arendt, 1993, p. 205).⁴ En las profundidades del mar, dónde se disuelve lo que tuvo vida, algunas cosas sufren espontáneamente una transformación como las perlas que nacen cuando accidentalmente un cuerpo extraño entra a una ostra. Asimismo, hay “fragmentos de pensamiento” que sobreviven en nuevas formas cristalizadas que permanecen inmunes a los elementos; estos fragmentos recuperados por Arendt nos recuerdan que podemos tener el coraje de pensar y resistir políticamente en las circunstancias de mayor oscuridad.⁵

2. Pensar dialógicamente

Desde la tradición filosófica, inaugurada por Platón, según Arendt, ha habido un gran resquemor hacia los asuntos políticos por su contingencia e inquietud, minusvalorando su importancia. Al privilegiar la contemplación filosófica la mayoría de filósofos, salvo muy contadas excepciones, prefieren vivir en torres de marfil y

4 En el capítulo “On Friendship in Dark Times: Hannah Arendt Reads Walter Benjamin”, Liliane Weissberg destaca la enorme influencia de Benjamin en el pensamiento político de Arendt y su concepto de la historia que ella retoma para pensar la novedad de los regímenes totalitarios. En el ensayo que la pensadora política dedica a Benjamin en *Men in Dark Times*, según Weissberg, es finalmente retratado Benjamin como el coleccionista, aquél que en medio de las ruinas rescata los fragmentos del pasado y narra lo ocurrido a partir de un *discontinuum*. Arendt nos trae de vuelta la figura de un hombre que más allá de las difíciles circunstancias que tuvo que enfrentar, fue un “pensador innovador”, “el flâneur de las palabras”, mientras esboza la imagen de Benjamin en un café parisino, cuando estaba planificado construir un texto completamente a partir de citas: “Esto evidenció su temprano interés por el surrealismo y la estética contemporánea. Tal proyecto no solo rompería con la tradición filosófica, sino que revisaría la historia desde el presente, y construiría una imagen cuyo significado histórico estaría dentro de lo nuevo” (Weissberg, 2002, p. 283).

5 En el ensayo “Thinking in Metaphors”, Wout Cornelissen considera que “un fragmento de pensamiento” no puede ser considerado como “una pieza de conocimiento”, sino más bien como una perla de sabiduría que atestigüa un proceso de cristalización contingente del pasado (Cornelissen, 2017, p. 73). Al respecto, en *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Lisa Jane Disch considera que Arendt recupera la metáfora de la cristalización de Kant. El filósofo alemán “introduce la cristalización como una metáfora de la contingencia. La cristalización describe la formación de objetos que surgen no por un proceso gradual y evolutivo, sino de manera repentina e impredecible” (Disch, 1996, p. 147).

pretenden desde allí que la realidad de los asuntos humanos se adecue y se regule de acuerdo a sus concepciones abstractas y normativas, evitando así ser confrontados por la realidad presente. Sus teorías políticas terminan desembocando en utopías alejadas de la realidad. Sin embargo, la vida práctica es tan compleja y los problemas sociales y políticos son tan fuertes que la realidad de los asuntos humanos se encarga de expulsar a los filósofos de su torre (Arendt, 2005). Cuando esto sucede, este tipo de filósofos deben asumir las consecuencias amargas de sus pensamientos y actitudes. De modo que pensar la política de forma adecuada implica reconocer que los asuntos humanos plantean verdaderos “problemas” que requieren ser pensados y repensados, y que “la política es un dominio del que brotan genuinas cuestiones” atadas a nuestra existencia humana.

Arendt señala que, desde la perspectiva de la tradición filosófica y su preeminencia de la actividad contemplativa, establecer una “filosofía política” constituye una especie de discordancia: “A toda “filosofía política” debe preceder una comprensión de la relación entre la filosofía y la política. Podría ser que la “filosofía política” fuera una *contradictio in adjecto*” (Arendt, 2006, p. 665). En el momento en que a los filósofos se les ocurre pensar la acción, en la gran mayoría de los casos terminan forjando teorías abstractas que evaden de entrada su contingencia e impredecibilidad característica e identifican erróneamente la acción con la dominación: “Todos estos prejuicios se caracterizan por confundir la política precisamente con lo que acabaría con ella” (Birulés, 1997, p. 31). Es, por esto, que en sus ejercicios de reflexión Arendt forja un pensamiento que no sea hostil hacia la política, reconsiderando la actividad misma del pensar como una actividad abierta a la contingencia.

Ante la pregunta ¿qué es el pensar?, la pensadora considera que la formulación de esta pregunta nos conduce a definir esta actividad como una cosa cuando realmente no lo es. No podemos cosificar la *energeia* de esta facultad. Como la acción política, a lo sumo sólo podemos describir sus características desde una perspectiva fenomenológica, ya que estas actividades son fines en sí mismas. Arendt retoma la distinción kantiana entre razón (*Vernunft*) e intelecto (*Verstand*). Al establecer esta distinción entre las actividades del pensar y las actividades del conocer, no niega la importancia del conocimiento, sino que a través de esta separación busca no someter la capacidad de pensar al establecimiento de resultados inequívocos, debido al modelo epistemológico de la verdad característico de la mayoría de las teorías filosóficas modernas. La pensadora judeoalemana hace énfasis en que así como el pensamiento requiere de las experiencias y del mundo, la acción requiere de un significado. Debemos ejercitarnos en la búsqueda del significado de las acciones humanas, porque todos los días tenemos que enfrentarnos con el problema de libertad que se halla indisociablemente unida a la existencia del mal. La actividad del pensar puede ser realizada por cualquier persona en la vida cotidiana, no es una actividad exclusiva de los filósofos, los científicos y los sabios. Arendt señala:

La capacidad para pensar de que disponemos, tiene necesidad de autorrealizarse. Los filósofos y los metafísicos la han monopolizado. Ello ha permitido grandes cosas, pero ha conllevado también algunas desagradables: hemos olvidado que *todo* ser humano tiene necesidad de pensar, no de un pensar abstracto, ni de contestar a las cuestiones últimas acerca de Dios, la inmortalidad y la libertad, sino únicamente de pensar, mientras vive. Cosa que hace constantemente (Arendt, 1995, p. 140).

La actividad del pensar no es monopolio de lo que Kant denominó irónicamente “pensadores profesionales”. Este tipo de pensadores, cuyas doctrinas forman parte de la tradición metafísica, no se han preocupado por reflexionar seriamente en qué consiste la experiencia misma del pensar y, en lugar de ello, han elaborado teorías abstractas que pierden de vista la compleja realidad humana con sus problemas; otros han elaborado doctrinas con “un ojo mirando a los muchos” en busca de fama o éxito personal. Siguiendo a Kant, Arendt señala que el ser humano tiene una inclinación de “pensar más allá de los límites del conocimiento, de usar sus capacidades intelectuales, el poder de su cerebro, como algo más que simples instrumentos para conocer y hacer” (Arendt, 2003, p. 163).

Según la autora, todo pensamiento surge de la experiencia, pero considera que ninguna experiencia es capaz de adquirir sentido si no se somete a las operaciones de la actividad del pensar. Los pensamientos sin experiencias se vuelven vacíos; las experiencias sin estar acompañadas por el ejercicio de la actividad de pensar se vuelven ciegas. A través del ejercicio de esta capacidad, los seres humanos pueden comprender desde múltiples perspectivas interpretativas los asuntos humanos y los problemas que acontecen con sus tensiones y ecos inesperados. Los objetos del pensar son representaciones que ponen de manifiesto aquello que no está presente a nuestros sentidos. De ahí que la actividad del pensar esté en cierta medida relacionada con la dimensión de la ausencia. El pensamiento se activa cuando interrumpimos las actividades de la vida cotidiana con el propósito de examinar aquello que es invisible a los otros. Sin embargo, dicha retirada no puede conducirnos a un solipsismo extremo; los asuntos humanos siempre nos van a impulsar a tomar decisiones y actuar debido a su contingencia, urgencia y giros espontáneos.

Arendt retoma la figura de Sócrates para pensar el sentido de la actividad del pensar. En el *ágora*, Sócrates representa (*performed*) el movimiento de la actividad del pensamiento. Su famoso lema era “una vida sin examen no tiene objeto vivirla”. Desde esta perspectiva, la actividad del pensar posee un carácter reflexivo profundo, ya que a través de la meditación no solamente se examina críticamente las acciones y juicios realizados en el ámbito público, sino que también puede “volver sobre sí misma”, para examinar los propios pensamientos y juicios realizados en un movimiento continuo, mientras se actualiza. En otras palabras, la actividad de pensar puede examinar el mismo modo de ejercer esta capacidad. La pensadora política señala que

Sócrates descubre la importancia del pensamiento en la vida práctica. El ejercicio de esta capacidad conlleva una confrontación plural de opiniones, en la que cada uno de los participantes enuncia su *doxa*, sin pretender erigirse en principio rector, sino confrontándose con las otras *doxai* (Collin, 2006, p. 133). De ahí que la actividad del pensar sea la condición fundamental para que los ciudadanos cuestionen, deliberen, juzguen y actúen políticamente. El pensar, como esa interrogación plural, es lo que mantiene viva la ciudad, y revitaliza el espacio público.

Arendt recurre, así, a la metáfora heideggeriana del viento para referirse a esta actividad: “Los vientos en sí mismos no se ven, aunque manifiestos están para nosotros los efectos que producen y los sentimos cuando nos llegan” (Arendt, 1978, p. 174). Esta metáfora es bastante ilustrativa porque hace visible que el pensamiento, a pesar de que no se manifiesta fenoménicamente como la acción y el discurso en el mundo, dado que es una actividad invisible para los otros, tiene un efecto liberador en las acciones que realizamos. El viento del pensar (que en algunas ocasiones se puede transformar en una tempestad) deconstruye lo que el lenguaje culturalmente y socialmente ha congelado en nuestro pensamiento como frases, definiciones, convicciones, doctrinas, creencias limitantes, reglas de conducta, etc. En este sentido, el ejercicio de la actividad del pensar se “mantiene en el viento” y no se inmoviliza en la calma de la contemplación. De esta manera, en las reflexiones arendtianas vamos a encontrar una distinción entre el pensamiento crítico y la contemplación.

Pese a sus efectos deconstructivos, Arendt señala que Sócrates descubrió la única regla que rige el pensamiento crítico “el modo de pensar consecuente” que más tarde va a ser desarrollado por Immanuel Kant como una de las máximas de la razón ilustrada. Esta regla posee tanto un valor lógico como ético: desde una perspectiva lógica, implica no decir ni pensar cosas insensatas. Desde una óptica ética, acarrea no entrar en contradicción consigo mismo. Por supuesto, la actividad del pensar no conlleva un encerrarse en sí mismo, porque supone ya sea un diálogo real en una esfera pública o un diálogo con otros a través del uso de la imaginación en nuestra interioridad. Arendt agrega lo siguiente:

El pensamiento crítico consiste en gran medida en esta suerte de “análisis”. El examen presupone a su vez que cada uno esté dispuesto y sea capaz de justificar lo que uno piensa y dice [...] Platón se percató de la diferencia entre Sócrates y “los hombres sabios” de tiempos pasados, los presocráticos, quienes, por sabios que fuesen, nunca justificaron sus pensamientos. Estaban allá, con sus grandes ideas, pero cuando se les interrogaba, permanecían en silencio. *Logon didonai*, “dar cuenta” —no probar, pero ser capaz de decir cómo se llegó a una opinión y por qué se formó. El término mismo es político en su origen: justificaciones era lo que los ciudadanos atenienses pedían a los políticos, no sólo en las cuestiones económicas, sino también en las políticas. Podían pedirles responsabilidades (Arendt, 1992, p. 41).

Como podemos ver, el *pensamiento crítico* o *reflexivo*, como Arendt misma lo llama, puede desplegarse en dos dimensiones: en la dimensión interior, el pensamiento se activa y desarrolla a través del diálogo [*dialogesthai*] silencioso entre yo y yo mismo. Este diálogo consigo mismo tiene el efecto inmediato de liberarnos de prejuicios propios y activa a su vez, la conciencia moral como capacidad de distinguir el bien del mal. Por ende, el pensar de manera crítica no sólo se aplica a las doctrinas y tradiciones heredadas, sino también a “los propios pensamientos y acciones”; es aquí donde se pone en juego el verdadero arte de pensar reflexivamente. El hombre que examina sus opiniones y acciones constantemente procurará vivir en coherencia consigo mismo. En la dimensión pública, adquiere visibilidad en la confrontación plural de opiniones y juicios en compañía de otros seres humanos. De esta manera, la libertad de pensar en el espacio público adquiere matices políticos e implica también asumir responsabilidades de cara al mundo común. No solamente en cuanto *espectadores* podemos examinar los juicios y las acciones de quienes gestionan los asuntos públicos, sino en tanto *agentes morales* y *políticos* debemos someter nuestros propios juicios y acciones a examen.

De este modo, en todo pensamiento yace una responsabilidad ética y política, mediante la cual cada uno, como Sócrates, debe estar abierto a las preguntas y estar dispuesto a decir cómo llegó a esa opinión y por qué la formuló. Esto diferenciaba la figura de Sócrates de los sabios, quienes guardaban un silencio tiránico ante la supuesta posesión de la verdad. Cuando el pensar no acompaña la acción, el actor se puede transformar fácilmente en un individuo heterónomo que sigue ciegamente lo que su contexto social le impone, no importándole obrar contradictoriamente. Cuando el pensar no acompaña los juicios del historiador o narrador, éste puede juzgar las opiniones y las acciones de los otros a partir de sus condiciones idiosincráticas y prejuicios. Por esta razón, Arendt es bastante contundente al afirmar que la irreflexión es bastante peligrosa tanto en el campo político como en el ámbito ético.

De esta manera, al pensador solitario retirado del mundo o a la figura del sabio que permanece en silencio, Arendt opone la figura del pensador que tiene en consideración el punto de vista de los otros a través de un “pensar extensivo”. Birulés señala: “Se trata, pues, de un pensamiento que, además de ser crítico con los prejuicios, advierte también los límites de la razón y, por ello, supone una comunidad plural de hombres, pues ‘la compañía es indispensable para el pensador’” (Birulés, 2007, p. 223). ¿Qué sería de Sócrates sin sus interlocutores? El pensar es una actividad del espíritu que tiene que ver con el *logos* como capacidad compartida en la polis; “el pensamiento crítico se expone a sí mismo a la prueba de un examen libre y público, algo que supone que cuantos más participen mejor” (Arendt, 1992, p. 39).

El ejercicio de esta capacidad requiere de la *comunicabilidad* y la *publicidad* en un espacio público plural que garantice efectivamente que los hombres puedan hablar, escuchar y ser escuchados. El ejercicio del *logos* requiere, así, de la presencia plural de los otros en el ágora para poder dialogar. Arendt observa que, de forma similar a la acción, el pensamiento no puede ser desarrollado en un aislamiento del mundo ni de los otros,

porque el pensamiento en su íntima relación con la capacidad de opinar, requiere para su desarrollo de la *publicidad*. Además, el ámbito público no es solamente un espacio para la comunicación de los propios pensamientos y opiniones, sino que éstos sólo pueden desarrollarse plenamente en la apertura confrontativa del ámbito público. Por estas razones, afirma que “es más fácil actuar que pensar bajo un régimen tiránico” (Arendt, 1998, p. 324). Arendt trae a colación las siguientes palabras de Kant:

Aquel poder exterior que arrebató a los hombres la libertad de comunicar públicamente sus pensamientos, les quita también la libertad de *pensamiento*: la única joya que aún nos queda junto a todas las demás cargas civiles y sólo mediante la cual puede procurarse aún remedio contra todos los males de este estado (Arendt, 1992, p. 41).

Tanto la acción como el pensamiento son posibles siempre que los hombres vivan en condiciones de libertad política. Ambas actividades requieren de un espacio público que garantice su aparición en el mundo.

Cuando la compañía de los otros no está realmente presente o en un contexto límite se ha destruido el espacio público para el ejercicio de la libertad política, se puede hacer uso de la imaginación: “El pensamiento crítico, aunque siga siendo una ocupación solitaria, no se haya desvinculado de los ‘otros’. Prosigue su camino, mediante la fuerza de la imaginación hace presentes a los otros y se mueve en un espacio potencialmente público, abierto a todas las partes” (Arendt, 1992, p. 43). La actividad del pensar se sustrae de las condiciones subjetivas, liberándose de los prejuicios. Si intentamos definir el prejuicio, podríamos decir que es “una opinión previa” acompañada de un sentimiento, ya sea favorable o desfavorable, no fundado en la experiencia con respecto a un individuo, un grupo o un acontecimiento. Por lo cual, el prejuicio implica una toma de posición arbitraria porque no está basada en la realidad. Si el pensamiento como actividad implica “la liberación de los prejuicios”, un pensamiento pasivo que implica una incapacidad de pensar por sí mismo se llama prejuicio. El problema es que el ansia de conformidad genera que las personas conviertan sus creencias y opiniones adquiridas de forma acrítica por el contexto social en zonas de confort. De aquí que el pensamiento crítico tenga la grandiosa tarea de despertarlas de sus sueños dogmáticos. Tarea nada fácil teniendo en cuenta que el conformismo o el miedo son las causas de que muchos prefieran no pensar por sí mismos.

Arendt agrega que “el pensamiento crítico es antiautoritario” (Arendt, 1992, p. 38). El ejercicio de esta capacidad no solamente nos libera de opiniones obsoletas, sino que además activa la capacidad de discernimiento propio que la autora identifica con la capacidad de juzgar: “Los griegos llamaron discernimiento a esa capacidad y la consideraron la principal virtud o excelencia del hombre de Estado [...] La diferencia entre este discernimiento capaz de juzgar y el pensamiento especulativo está en que el primero se arraiga en lo que generalmente llamamos sentido común, al que el segundo trasciende sin cesar” (Arendt, 2006, p. 219). La figura del *daimón* socrático

ilumina esta capacidad de discernimiento propio frente a lo contingente y cambiante. Sócrates insistía en que “el *daimón* se usará para los asuntos humanos donde nada es absolutamente cierto” (Arendt, 1998, p. 281). De ahí que la *eudaimonia* sea comprendida como ese “buen *daimón*” que acompaña a cada hombre a lo largo de la vida, que constituye su distinta identidad, pero que sólo aparece y es visible a los otros a través de sus juicios y acciones.

Evidentemente, desde un plano tanto político como ético, ¿a qué sistema político y religioso le conviene tener individuos reflexivos? El ejercicio del pensamiento reflexivo nos saca de los templos religiosos y no permite que nos arrodillemos a cualquier dios; también cuestiona la legitimidad “los pilares del orden público” cuando estos son arbitrarios e inconsistentes y puede conducir a los ciudadanos a “abstenerse” de confiar ciegamente en la parafernalia de cualquier político o funcionario público de turno. El ejercicio público de la capacidad para pensar deja de ser considerado “peligroso” salvo en una república laica, como muy bien lo sabían Lessing y Kant, donde a los ciudadanos se les garantiza el ejercicio pleno de su libertad para pensar públicamente como su libertad para actuar, a través de leyes e instituciones que garantizan el respeto por el otro.

En este sentido, mi interpretación cuestiona hasta cierto punto la interpretación de Daniel Mundo en su ensayo “El valor de pensar”, quien sostiene que “la actividad de pensar, de profundizar en esta diferencia interior de la que hablaba Arendt, no suele tener repercusiones públicas, más bien desdeña esa escena” (Mundo, 2014, p. 141). A mi modo de ver, hay que interpretar las reflexiones arendtianas en su justa dimensión: si la actividad del pensar se mantiene como un soliloquio en la interioridad, por supuesto, que no va a tener repercusiones públicas a gran escala, pero sí quizás repercusiones éticas para quien lo ejercita. Pero Arendt va más allá al mostrar que *el uso público de esta capacidad* a través del ejercicio del arte de preguntar, la opinión crítica profunda y el juicio reflexivo sí podría tener repercusiones al cuestionar los fundamentos arbitrarios de lo previamente establecido, ya sea en el ámbito social o en el ámbito político.

En tiempos oscuros, Arendt señala que “el pensamiento no sólo requiere inteligencia, profundidad, sino sobre todo *coraje*” (Arendt, 1993, p. 8). Lessing tuvo que enfrentar con coraje la censura de sus opiniones y reflexiones críticas por parte de la ortodoxia. De forma similar, Sócrates también tuvo que enfrentar con valor las más penosas consecuencias de su ejercicio público, porque “el arte del pensamiento crítico tiene siempre implicaciones políticas” (Arendt, 1992, p. 38). Fue acusado injustamente por las autoridades políticas y religiosas de Atenas de introducir nuevos dioses en la ciudad y de corromper a los jóvenes, pero la grandeza de su pensamiento se volvió eterna frente a la injusticia. La pensadora judeoalemana considera que la autoridad siempre exige obediencia, no un pensar crítico y, por ende, es incompatible con la persuasión, dado que esta última presupone la igualdad y opera a través de la argumentación y el diálogo con otros.

La autoridad política supone tradicionalmente una relación asimétrica y el reconocimiento de quienes obedecen. Cuando una autoridad pierde legitimidad y falla, puede recurrir al uso de la violencia, para silenciar a quien pone de manifiesto sus fallos, pero esto sólo muestra públicamente su impotencia. La hostilidad hacia el pensamiento crítico de Sócrates condujo a las autoridades atenienses a condenarlo a muerte, aunque en su juicio él demostró la invalidez de todos los cargos. Aunque Sócrates murió, este acontecimiento reveló la arbitrariedad y la corrupción de los políticos y jueces atenienses. Así, a una política fundada en la autoridad y la obediencia, Arendt contrapone el disenso como un prisma característico de la pluralidad humana. Siguiendo a Sócrates, considera que el pensar despierta a los ciudadanos de la irreflexión y esto es un gran bien para la ciudad. La forma más básica del disenso consistiría en no aceptar como verdad aquello que no ha sido examinado previamente e interrogado desde distintos puntos de vista. Cuando un ciudadano examina críticamente una opinión o una medida política y se da cuenta que es inconsistente, tal vez muy probablemente se abstenga de actuar en consonancia con ella.

3. ¿Dónde estamos cuándo pensamos?

La pensadora judeoalemana pasa a analizar una idea muy extendida en la tradición filosófica, a saber, que la actividad de pensar es totalmente improductiva. Tras el influjo del utilitarismo moderno se extendió la idea de utilidad; cualquier cosa o saber producto de las actividades humanas se considera valioso si sigue este criterio. Sin embargo, esta idea es bastante cuestionable. Tanto la acción como el pensamiento son actividades, *pura energeia*, no pueden ser reducidas a las categorías medios-fines, son valiosas en sí mismas. Las preguntas ¿cuál es la utilidad del pensamiento?, ¿para qué sirve esta actividad?, son preguntas descontextualizadas que se generan de una gran incompreensión de esta capacidad debido a la instauración del paradigma moderno utilitario y sus reduccionismos.

A partir del ejercicio de esta capacidad, no podemos esperar que sus resultados sean verdades necesarias y suficientes. Por el contrario, la riqueza de su ejercicio se encuentra en que nos permite examinar los asuntos humanos y sus problemas desde múltiples perspectivas, llevando una búsqueda de significado tan vibrante como la vida misma. Al final del primer volumen de *The Life of Mind*, Arendt se plantea la siguiente pregunta: ¿dónde estamos cuando pensamos? Ella realiza este cuestionamiento no porque su respuesta vaya a establecer una conclusión, sino porque la pregunta misma y las reflexiones que suscita sólo tienen sentido en el itinerario de sus reflexiones. Una de las peculiaridades de la actividad del pensar es que se retira de lo que está a mano y sale a la búsqueda de algo generalmente dotado de sentido. Esto no quiere decir que el yo pensante se domicilie en “el mundo de las ideas” al mejor estilo platónico, sino que lo

dado, que sólo podemos concebir a partir del espacio y el tiempo, puede ser suspendido temporalmente, puesto que la actividad de pensar opera con las representaciones de las experiencias creadas por la imaginación.

Siguiendo a Paul Valéry, Arendt señala que el yo pensante no se encuentra, por hablar en términos espaciales, en ningún lugar; “es un apátrida en el sentido más contundente del término, algo que podría explicar el temprano desarrollo de un espíritu cosmopolita entre los filósofos” (Arendt, 1978, p. 199). La actividad del pensar le permite al yo pensante tomar una distancia y transformarse en un “espectador del mundo” y del juego de la vida con sus desavenencias y giros impredecibles. Pero en la vida cotidiana no sólo existimos en el espacio, sino también en el tiempo, recordando lo que ya no es presente a través de la memoria y planificando el futuro a través de la voluntad. Arendt señala que la pregunta “¿dónde estamos cuando pensamos?” puede parecer errónea, porque al indagar el *topos* de esta actividad sólo podemos referirnos al espacio, olvidando que el tiempo es “el sentido interno” a partir del cual se puede determinar la relación entre las representaciones de aquello que hacemos presente cuando fenoménicamente está ausente. Con la esperanza de descubrir dónde se localiza el yo pensante en el tiempo, Arendt recurre a una parábola de Kafka, recogida en un conjunto de aforismos bajo el título de “Él”:

Él tiene dos adversarios: el primero le presiona desde atrás, desde el origen. El segundo le bloquea el camino hacia delante. Lucha contra ambos. En realidad, el primero lo apoya en su lucha contra el segundo, pues le quiere empujar hacia delante e, igualmente, el segundo le presta su apoyo en su lucha contra el primero, ya que lo presiona hacia atrás. Pero esto es sólo teóricamente así. Pues ahí no están sólo los dos adversarios, sino él mismo también ¿y quién conoce realmente sus intenciones? Siempre sueña que, en un momento de descuido –y esto, debe admitirse, requeriría una noche impensablemente oscura–, puede evadirse del frente de batalla y ser elevado, gracias a su experiencia de lucha, por encima de los combatientes como árbitro (Arendt, 1978, p. 202).

Esta parábola describe la sensación del tiempo propia del yo pensante. Podemos ser conscientes de este “estado interior” con relación al tiempo, cuando empezamos a dirigir nuestra atención en la reflexividad propia de la actividad del pensar. La posición temporal de la figura metafórica de “Él” no tiene nada que ver con la estructura lineal del tiempo de la vida cotidiana y la sucesión de los tiempos gramaticales. La metáfora de Kafka ilumina que el pasado y el futuro están presentes gracias a la imaginación, dado que para nuestros sentidos están ausentes. Ambos se perciben como fuerzas opuestas que convergen en el presente, donde “Él” se encuentra. Si no quiere perder terreno, “Él” debe librar batalla a los dos. De esta manera, el presente se transforma en un campo de batalla entre estas dos fuerzas, a diferencia del carácter efímero del *ahora* de la vida cotidiana: “La brecha entre pasado y la futuro sólo se abre en la reflexión,

cuyo objeto es lo que está ausente, ya sea porque ha desaparecido o porque todavía no ha aparecido” (Arendt, 1978, p. 206).

Mientras el pensamiento especulativo busca establecer su morada lejos de esta contienda entre estas dos fuerzas, el pensamiento reflexivo acepta el envite de la batalla, resistiéndose y moviéndose en esa brecha entre el pasado y el futuro.⁶ Sin “Él” no habría diferencia entre el pasado y el futuro, sólo un devenir perpetuo. La localización del yo pensante en el tiempo estaría en la zona intermedia, en el *presente*, entendido éste como “la calma en medio de la tempestad”. Arendt usa la figura de un paralelogramo de fuerzas para explicar que “la región del pensamiento ya no tiene que situarse más allá o por encima del mundo y del tiempo humano”, sino que puede encontrar “la calma” en *el propio presente*. Es en la calma del ahora de la existencia humana, sacudida por la fuerza y la ruina del tiempo, donde el yo pensante puede ejercer su actividad; aunque la calma en medio de la tempestad, no tiene nada en común con ella, hace parte de ella. La figura del paralelogramo es la siguiente:

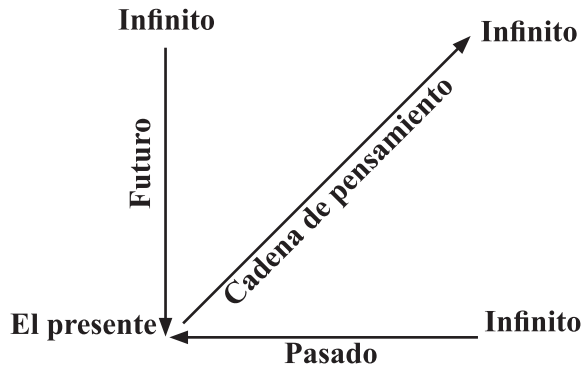


Imagen 1.

The Life of the Mind (1978, p. 208)

En esta figura, entre el choque del pasado y el futuro, surge una diagonal, que posee una fuerza distinta. Mientras las fuerzas del pasado y el futuro no poseen un comienzo definido y tienen como fin el presente, la diagonal resultante posee un origen conocido, “ejerce su fuerza hacia un punto indefinido como si fuera a alcanzar el infinito, es una metáfora que describe la actividad del pensamiento” (Arendt, 1978, p. 209). Aunque esta diagonal con su cadena de pensamientos (*thought-trains*)

6 En el capítulo “Dis/Placing Thought: Franz Kafka and Hannah Arendt” Birgit R. Erdle considera que en su lectura del texto de Kafka, Arendt se preocupa por la interconexión entre el pensamiento y la experiencia. Se enfrenta así a una cuestión epistemológica. De esta manera, si lo que está en juego en la pregunta de Arendt sobre el lugar del yo pensante en el tiempo es la posibilidad de una forma de pensamiento que permanece incrustado en “un tiempo humano”, “sustraído del viejo sueño de la metafísica occidental de alcanzar lo universal, la posición desesperada de la figura de “Él” en el texto de Kafka, nos muestra que ese viejo sueño metafísico se ha resquebrajado” (Erdle, 2016, p. 313).

apunte hacia el infinito, está encerrada entre las fuerzas del pasado y el futuro y, por ende, se halla protegida del vacío y enraizada en el presente, en un ahora inmóvil (*nunc stans*), aunque sólo se actualice en el proceso del pensamiento y no dure más que el mismo proceso.

En esta brecha entre el pasado y el futuro, en tanto seres pensantes encontramos nuestro lugar en el tiempo cuando ejercemos la actividad del pensar. En otras palabras, cuando contamos con la suficiente distancia del pasado y del futuro, podemos asumir la responsabilidad de ser árbitros imparciales de los distintos problemas políticos y morales que atañen a la vida humana, “sin llegar jamás a la solución final de los enigmas, pero siempre dispuestos a aportar nuevas respuestas a las cuestiones que nacen de todo esto” (Arendt, 1978, p. 210).

La parábola de Kafka ilumina la lucha del yo pensante por asentarse en el presente así sea momentáneamente. “Él” percibe en sus dos adversarios el cambio constante, el cual supone el implacable movimiento que transforma toda existencia en algo efímero y pasajero, destruyendo de este modo su modo de *ser presente*. Cuando “Él” logra resistir, encuentra una calma lo suficientemente estable, para darle la oportunidad de pasar de la primera línea a ser el “árbitro” y espectador del juego de la vida. En la parábola, Kafka señala que “Él” requiere de “una noche impensablemente oscura” para evadir el frente de batalla y ser elevado en árbitro. En épocas de oscuridad, cuando “Él” logra elevarse como “árbitro” o “espectador” puede comprender y juzgar la contingencia de los asuntos humanos de una forma imparcial. Por supuesto, al elevarse, “Él” ya no será la misma persona de antes que cuando aceptó enfrentar la batalla.

Si bien el devenir de los asuntos humanos es una realidad desoladora que puede llegar a abatir el yo pensante en su lucha, el presente (*nunc stans*) es coetáneo a la existencia de los seres humanos en la tierra. Siguiendo el sendero pavimentado por la actividad del pensar en “el Ahora”, “las cadenas de pensamiento, el recuerdo y la anticipación, salvan aquello que toca la ruina del tiempo histórico y biográfico” (Arendt, 1978, p. 210). Arendt advierte que la durabilidad de las grandes obras del pasado (ya sean obras literarias, filosóficas o artísticas) se desprende del hecho de que el pensamiento de sus creadores pavimentó un “Ahora inmóvil” en un pasado y un futuro infinitos, proyectando su significado tanto a sus predecesores como a sus sucesores. Quizás, por estas razones, las obras famosas de la historia, guarden aún una enorme actualidad en nuestro presente, trascendiendo la finitud de sus creadores.

Cada nueva generación debe asumir el desafío de luchar contra la fuerza devastadora del tiempo para pensar entre el pasado y el futuro. Arendt agrega: “Sin pensamiento no hay ningún presente. Y sin presente no hay pasado, ni futuro [...] Precisamente esto, el espacio intermedio, el que media entre pasado y futuro se actualiza en el pensamiento” (Arendt, 2006, p. 724). La lucha de la figura kafkiana

de “Él” que intenta comprender lo que está sucediendo son metáforas que develan la lucha que ha de librar el pensamiento por defender su libertad de movimiento en el mundo entre el pasado y el futuro. Gracias al pensamiento podemos reconciliarnos con el mundo y podemos encontrar la luz del discernimiento propio en medio de la oscuridad, Arendt concluye: “La manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo. Y, esto en los raros momentos en que se ha llegado a un punto crítico, puede prevenir catástrofes al menos para mí” (Arendt, 2003, p. 189).

Referencias

- Arendt, H. (1978). *The Life of the Mind*. Harcourt Brace Jovanovic.
- Arendt, H. (1992). *Lectures on Kant's Political Philosophy*. The University of Chicago Press.
- Arendt, H. (1993). *Men in Dark Times*. Harvest Book.
- Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción*. Paidós.
- Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. The University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226924571.001.0001>
- Arendt, H. (2003). *Responsibility and Judgment*. Schocken Books.
- Arendt, H. (2005). *Ensayos de Comprensión 1930-1954* (A. Serrano de Haro, trad.). Caparrós Editores.
- Arendt, H. (2006). *Between Past and Future*. Penguin Books.
- Benhabib, S. (2010). *Politics in Dark Times. Encounters with Hannah Arendt*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511779060>
- Birulés, F. (1997). Introducción. ¿Por qué debe haber alguien y no nadie? En *¿Qué es la política?* Paidós.
- Birulés, F. (2007). *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Herder.
- Birulés, F. y Fuster, A. (2014). Introducción: En la Brecha del Tiempo. En H. Arendt, *Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura*. Editorial Trotta.
- Campillo, A. (2019). *El concepto de amor en Arendt*. Abada Editores.
- Cassin, B. (2022). *La nostalgia. Ulises, Eneas, Arendt*. Alianza Editorial.
- Collin, F. (2006). *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad*. Editorial Icaria.
- Cornelissen, W. (2017). Thinking in Metaphors. En R. Berkowitz & I. Storey (Eds.), *Artifacts of Thinking: Reading Hannah Arendt's Denktagebuch* (pp. 73–87). Fordham University Press. <https://doi.org/10.1515/9780823272204-005>
- D'Allonnes Revault, M. (2011). Hannah Arendt penseur de la crise. *Études*, 9(41), 197-206.

- Disch, L. (1995). On Friendship in Dark Times. En B. Honig (Ed.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* (pp. 285-312). The Pennsylvania University Press.
- Disch, L. (1996). *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*. Cornell University Press.
- Duban, D. (1983). Explaining Dark Times: Hannah Arendt's Theory of Theory. *Social Research*, 50(1), pp. 215-248.
- Erdle, B. R. (2016). Dis/Placing Thought: Franz Kafka and Hannah Arendt. En A. Cools & V. Liska (Eds.), *Kafka and the Universal* (pp. 307-320). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110458114-017>
- Mundo, D. (2014). El valor de pensar. En F. Birulés (Comp.), *Hannah Arendt, el legado de una mirada* (pp. 137-152). Editorial Sequitur.
- Weissberg, L. (2002). On Friendship in Dark Times: Hannah Arendt Reads Walter Benjamin. En G. Richter (Ed.), *Literary Paternity, Literary Friendship: Essays in Honor of Stanley Corngold*, Vol. 125 (pp. 278-294). University of North Carolina Press.