



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

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

En la lengua materna.

Ensayos sobre *La vida
del espíritu* de Hannah Arendt

Alejandro Milotich
Maximiliano Chirino

(Eds.)

Colecciones
del CIFYH 

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

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-33-1768-6

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

Publicado por

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

Córdoba - Argentina

1º Edición



Diseño de portadas y diagramación: María Bella

Imagen de portada:

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

Autora: Barbara Niggel Radloff.

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

2023



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional.



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

Magalí Argañaraz*

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

Conceição Evaristo, Insubmissas lágrimas de mulheres²

Arendt lectora de Merleau-Ponty³

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

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

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

* CIFYH - UNC
arganaraz.mgl@gmail.com

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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



Este mundo de apariencia y ser-del-mundo

Arendt afirma:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La tripartición cuerpo-alma-espíritu

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

Para unas segundas lecturas

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

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

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

Referencias

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



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

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