



**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.

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

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

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

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

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

El pensar no conduce a un saber como las ciencias.

El pensar no produce ninguna sabiduría aprovechable para la vida.

El pensar no descifra enigmas del mundo.

El pensar no infunde inmediatamente fuerzas para la acción.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



La tesis de Kant sobre el ser⁴

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Marginalia arendtiana en La tesis de Kant sobre el ser

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

1.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

4.

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

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

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

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

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

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

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

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

Referencias

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

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

Arendt, Hannah (2010). *La vida del espíritu*. Trad. Carmen Corral y Fina Birulés. Buenos Aires: Paidós.

Arendt, Hannah (s/f). *Anmerkungen zu ‚Kants These über das Sein‘ von Martin Heidegger (Titel von Bearbeiter/in) [In einem Sonderdruck mit Widmung für Hannah Arendt]* [documento]. Número de acceso: 93.79.1. Número de medio: HS006004099. Microficha: 16396. En Arendt, Hannah (1906-1975). *Teilnachlass, Handschriften-sammlung*. Deutsches Literatur Archiv Marbach.

Arendt, Hannah y Heidegger, Martin (2000) *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*. Trad. Adan Kovacsics. Barcelona: Herder.

Arendt, Hannah y Heidegger, Martin (2001). *Lettere 1925-1975*. Torino: Edizioni di Comunità.

Artola Barrenechea, José María (1977). “Kant en la interpretación de Martin Heidegger”. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, (12), 37-57.

Benjamin, Walter (2007). *Illuminations*. Nueva York: Schocken Books.

Di Pego, Anabella (2019). “En torno al pensamiento: la disputa de Hannah Arendt con Martín Heidegger”. *Tópicos*, (nro 56), 197-235.

Heidegger, Martin (1982). *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt Am Main: Vittorio Kostermann.

Heidegger, Martin (1997). *Introducción a la metafísica*. Trad. Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Gedisa.

Heidegger, Martin (2001a) “La tesis de Kant sobre el ser”. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyre. En *Hitos*. Madrid: Alianza.

Heidegger, Martin (2001b) “Introducción: ¿Qué es metafísica?”. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyre. En *Hitos*. Madrid: Alianza.



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

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

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

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

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

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