

Arendt y Heidegger*

Jacques Taminioux
Boston College

Pienso que los ensayos más reflexivos de Arendt —*La condición humana* y *La vida de la mente* (*The Life of the Mind*)— son el resultado de un altercado (*Auseinandersetzung*) intelectual con Heidegger. Conforme al movimiento fenomenológico del que tanto Arendt como Heidegger se reclamaban, dudo seriamente que la psicología pueda ser de ayuda alguna para dilucidar un debate que versa sobre temas estrictamente filosóficos. Pero creo que, sobre la base estricta de textos que ahora pertenecen a la historia de las ideas, es posible delinear un retrato justo de la relación intelectual de Arendt con Heidegger. Fue una relación unidireccional puesto que no hay rastros de un debate intelectual de Heidegger con Arendt, mientras que hay muchas huellas, sea implícitas o explícitas, de un debate de la última con el primero. En esta relación unidireccional hubo por lo menos cuatro estadios: una admiración temprana que fue reconocida por Arendt en su tributo a Heidegger para su octogésimo aniversario; objeciones tímidas que emergen a la superficie en su tesis sobre Agustín; una fase de rechazo total ejemplificada por su artículo de 1946 en la *Partisan Review*; y, finalmente, un estadio irónico que se

* Conferencia dictada en el Auditorio de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú el día 23 de octubre de 1996.

trasluce en su cuadro de “Heidegger el zorro” de 1953, que constituye el tejido de *La condición humana* y *La vida de la mente*.

En su corto libro *Hannah Arendt - Martin Heidegger*¹, Elzbieta Ettinger sostiene que, luego de reanudar ambos sus relaciones en 1950, “un estribillo en las cartas de Arendt a Heidegger fue que su pensamiento no hubiera podido evolucionar tal como lo hizo ‘sin aquello que aprendí de usted en mi juventud’”². La cita viene de una carta escrita por Arendt el 8 de mayo de 1954. De acuerdo con otra referencia a la misma carta, más adelante en el libro (de Ettinger), Arendt, en la respuesta a una pregunta que Heidegger le plantea sobre su propio trabajo, “contestó que ella había estado trabajando durante los últimos tres años en tres temas: la relación entre acción y discurso como distinta del trabajo y labor, que ‘no hubiera podido [hacer] sin lo que aprendí de usted en mi juventud’; el tema de la filosofía y la política ‘según vuestra interpretación’; y la cuestión de la autoridad”³. Con respecto a la tercera cuestión, Arendt no parece mencionar las enseñanzas de Heidegger. Por ende, se nos deja con el problema de la conexión entre las enseñanzas de Heidegger y el propio tratamiento que Arendt hace de los otros dos tópicos.

Por razones cronológicas, permítaseme empezar por el segundo tópico mencionado en la carta de Arendt del 8 de mayo de 1954. “Filosofía y política” resulta ser precisamente el título de la parte final de una serie de conferencias que ella ofreció en la Universidad de Notre Dame en 1954. Esta última parte de la serie de conferencias fue profusamente revisada por Arendt más adelante y su última versión fue publicada en 1990 en *Social Research*. A Heidegger ni siquiera se lo menciona en el texto de Arendt, pero ya que ella misma sostiene en su carta de mayo de 1954 que su trabajo sobre “Filosofía y política” tiene mucho que ver con la “interpretación” heideggeriana del tema, al historiador de las ideas se le invita a descifrar la conferencia de Arendt como un debate implícito con Heidegger. La conferencia trata de lo que ella llama el “abismo entre filosofía y política”, un abismo que según ella marca la tradición entera del pensamiento político, una

¹ Ettinger, Elzbieta, *Hannah Arendt - Martin Heidegger*, New Haven/Londres: Yale University Press, 1994.

² *Ibid.*, p. 7.

³ *Ibid.*, p. 100.

tradición que empezó “cuando la muerte de Sócrates hizo que Platón perdiera las esperanzas en la vida de la *polis*, y, al mismo tiempo, lo hiciera dudar de ciertos principios fundamentales de la enseñanza socrática”⁴.

Por consiguiente, se nos invita a comprender que bajo la discusión que entabla Arendt con las concepciones de Platón hay de hecho un debate simultáneo con las concepciones de Heidegger, un hecho que frecuentemente ha sido señalado, especialmente por Margaret Canovan. Yo quisiera mostrar cómo el tratamiento que hace Arendt de las enseñanzas de Platón en 1954 se cruza con las enseñanzas tempranas de Heidegger cuando fue su profesor en Marburgo. Respecto de esta enseñanza temprana, Arendt misma escribió en su tributo al octogésimo aniversario de Heidegger: “Fue técnicamente decisivo que, por ejemplo, no se hablara de Platón y se expusiera su teoría de las ideas; más bien, durante todo un semestre se trabajó sólo un diálogo y se le sometió paso a paso a un cuestionamiento, hasta que la doctrina tanto tiempo venerada desapareció dando lugar a un conjunto de problemas de relevancia inmediata y urgente”⁵. Las alusiones de Arendt se refieren al curso magistral sobre *El Sofista* ofrecido por Heidegger en el semestre de invierno de 1924-25. El problema, entonces, es verificar si es que hay o no conexión entre el tratamiento arendtiano de las enseñanzas de Platón en su conferencia de 1954 y la interpretación heideggeriana de las enseñanzas de Platón en 1924-25. Hay, efectivamente, una conexión.

Desde el inicio, la conferencia de Arendt enfoca la conclusión que Platón extrajo del juicio a Sócrates, esto es, la oposición entre verdad y opinión (*doxa*). Del mismo modo, desde el inicio, el curso magistral de Heidegger enfoca la misma oposición. Pero, mientras Arendt insiste en que la oposición “fue la conclusión más antisocrática”⁶ que Platón pudo extraer, Heidegger da por sentado que, al insistir en la oposición, Platón estaba plenamente de acuerdo con Sócrates. De acuerdo a ello, Heidegger da por sentado que Sócrates, Platón y Aristóteles comparten la misma tarea: “*Kampf gegen Rhetorik und*

⁴ *Ibid.*, p. 73.

⁵ Murray, M. (Ed.), *Heidegger and Modern Philosophy*, p. 295.

⁶ *Ibid.*, p. 75.

Sophistik” (“Lucha contra la retórica y la sofística”)⁷. Él mismo sostiene que asume dicha tarea en su propio esfuerzo filosófico, en su modo de vida. Por consiguiente, traduce la oposición entre verdad y opinión en sus propios términos: la oposición entre autenticidad y cotidianidad, entre un *logos* descubriente y habladería vana, entre un “sí mismo” genuino y un “ellos”. En el proceso de su recuperación de la tarea de Platón, Heidegger argumentará en su curso magistral de 1924-25 que sólo “el filósofo correcto es un político auténtico”⁸, una postura que él repetirá una y otra vez más tarde, por ejemplo en su curso magistral de 1931-32 “Sobre la esencia de la verdad”, que es una reapropiación de la parábola platónica de la caverna, en la cual hallamos la siguiente afirmación: “Los guardianes auténticos del *Miteinandersein* (del ser-con-otros) de los seres humanos en la unidad de la *polis* deben necesariamente ser los hombres que filosofan... El ámbito del Estado y el gobierno de este ámbito debe necesariamente ser conducido por hombres que filosofan, quienes, sobre la base del conocimiento más profundo y amplio, instauran estándares y normas, y abren los caminos hacia la decisión”⁹. Una reapropiación similar de Platón se halla, claro está, en el meollo del desdichado discurso rectoral de 1933, que, después de todo, es una nueva versión pálida de *La República* de Platón.

Esto es lo que Arendt desmantela en su conferencia de 1954. En lugar de sostener —como Heidegger— que Platón estaba continuando la tarea de Sócrates, ella insiste en una diferencia decisiva entre Sócrates y Platón. Arendt dice que, lejos de oponerse a la *doxa*, Sócrates reconoció en ella la presunción básica de la vida política: el mundo es común a todos al abrirse de modo distinto a cada uno. En otras palabras, reconoció que la *doxa* está hermanada con la pluralidad. Arendt dice que su celebrada mayéutica apuntaba a ayudar a cada uno a expresar “su propia apertura al mundo”¹⁰. Para Sócrates “el rol del filósofo, por ende, no es gobernar la ciudad, sino ser su “tábano”, no decir verdades filosóficas sino hacer a los ciudadanos más veraces”¹¹.

⁷ *Gesamtausgabe*, Vol. 19, p. 16.

⁸ *Ibid.*, p. 175.

⁹ *Ibid.*, vol. 34, p. 100.

¹⁰ Arendt, Hannah, “Filosofía y política”, *o.c.*, p. 81.

¹¹ *Ibid.*

No superar sus *doxai*, sino mejorarlas. De acuerdo a ello, mientras que Heidegger sostenía que Sócrates ya se había comprometido a combatir la retórica, Arendt sostiene que la *Apología* de Sócrates es uno de los ejemplos más grandes de retórica, “el arte de la persuasión, el arte más elevado, verdaderamente político”¹². Del mismo modo, mientras que Heidegger sostenía que Sócrates se estaba comprometiendo a combatir a los sofistas, Arendt escribe: “Si la quintaesencia de la enseñanza de los sofistas consistió en el *dyo logoi*, en su insistencia de que cada asunto puede ser discutido de dos modos distintos, entonces Sócrates fue el sofista más grande de todos. Puesto que él pensó que hay o debería haber tantos *logoi* distintos como hombres”¹³.

En añadidura, en lugar de insistir, como hace Heidegger por razones ontológicas, en los puntos de acuerdo entre Aristóteles y Platón, Arendt se dirige varias veces a Aristóteles con el objeto de hallar en él un eco de Sócrates, incluso debilitado, por ejemplo en lo que respecta a la amistad como más elevada que la justicia, o a la medida (*metron*) como la posible virtud de todos.

Finalmente, aunque no menos importante, en lugar de sostener como hace Heidegger, que la doctrina de la verdad de Platón, tal como se halla condensada en el mito de la caverna, justifica el gobierno político de los filósofos, Arendt desconstruye el mito “con el objeto de comprender la enormidad de la exigencia platónica de que el filósofo deba convertirse en el gobernante de la ciudad”¹⁴. Por cierto, tácitamente de acuerdo con Heidegger, ella considera el mito como una biografía condensada del filósofo, pero tal biografía demuestra, a sus ojos, que el filósofo, en el sentido de Platón, es el menos calificado para tratar con los asuntos humanos. Ella insiste en que el mito comienza suspendiendo los dos aspectos políticamente más significativos de la vida humana: el habla y la acción. En efecto, lo único que ocupa a los habitantes de la caverna consiste en una visión silenciosa. Cada punto crucial en la historia, dice Arendt, está orientado a describir niveles del ver, que define los pasos en la formación del filósofo. Cada uno de estos pasos se ve acompañado por “una pérdida del sen-

¹² *Ibid.*, p. 74.

¹³ *Ibid.*, p. 85.

¹⁴ *Ibid.*, p. 75.

tido y la orientación”¹⁵, por tanto, por una pérdida de la habilidad de alcanzar una *doxa*. Desde la óptica de Arendt, al enfatizar los niveles del ver, toda la historia presupone que el comienzo de la filosofía es el asombro, que ella define en el lenguaje de Heidegger aunque sin mencionarlo: el asombro versa sobre todo lo que es en tanto es, y, de algún modo, es “la experiencia de la nada”¹⁶. En su óptica, como Platón sugiere en su *Carta Séptima*, la historia también presupone que el fin de la filosofía es una condición de la ausencia de discurso frente a una luz que es como “una chispa voladora”¹⁷. Por ende, el inicio, los pasos, así como el fin, demuestran que el modo de vida filosófico, el *bios theoretikós* es vivido íntegramente en el singular por una persona que está sola en el mundo. Si tal persona decide soportar el *pathos* del asombro sin discurso, se inclina a la tiranía cuando regresa a la caverna, por la simple razón de que, al basar la totalidad de su existencia en ese *pathos*, “destruye la pluralidad de la condición humana dentro de sí mismo”¹⁸.

Yo considero este análisis como el testimonio más significativo de la relación intelectual de Arendt con Heidegger. En comparación con su molesto rechazo expresado en 1946, la conferencia de 1954 ya no atribuye a forma alguna de romanticismo irresponsable y arrogante los tópicos más importantes de la ontología fundamental de Heidegger —como, por ejemplo, lo que es en tanto es, la nada, la singularidad, el instante de la visión (*Augenblick*), etc. Sostiene más bien que aquellos temas, así como el compromiso con la tiranía, derivan de la actividad del mismo pensar cuando se convierte en el *pathos* de la vida entera, un punto que Arendt repite quince años más tarde en su homenaje por el octogésimo aniversario de Heidegger.

¿Qué hay de *La condición humana*, el libro en el que el primer tema mencionado en la carta de Arendt a Heidegger de mayo de 1954 —“la relación entre acción y discurso en tanto diferenciada del trabajo y de la labor”— es obviamente un asunto central? Confirmando lo que ya se enuncia en la carta de mayo de 1954, Arendt escribió a Heidegger el 28 de octubre de 1960: “el libro evolucionó directamen-

¹⁵ *Ibid.*, p. 95.

¹⁶ *Ibid.*, p. 98.

¹⁷ *Ibid.*, p. 101.

¹⁸ *Ibid.*

te desde los primeros días de Marburgo y le debe a usted prácticamente todo en todo respecto”¹⁹. Nuevamente, a Heidegger ni se le menciona en el libro. Sin embargo, una comparación con el curso magistral sobre *El Sofista* es susceptible de demostrar la deuda de Arendt con su antiguo maestro. En primer lugar, le debe un método: un desmantelamiento fenomenológico peculiar que combina una genealogía histórica de nociones dadas por sabidas y una descripción de su relevancia genuina para experiencias específicas. Pero esta deuda no es, en modo alguno, escolástica, puesto que Arendt había llegado a tomar conciencia de que Heidegger era frecuentemente infiel a su método, al punto que su preocupación primordial por la cuestión del ser muchas veces lo llevaba a borrar muchas distinciones fenomenológicas necesarias. En segundo lugar, Arendt le debe al mismo Heidegger un tema que se convirtió en una preocupación central para ella, esto es, la distinción entre la vida activa y la vida contemplativa.

Estas dos deudas pueden nuevamente ser demostradas comparando su libro sobre la vida activa y el curso magistral de Heidegger sobre *El Sofista*. Y yo creo que la comparación muestra que Arendt, en el libro de 1958, no era en modo alguno una mujer influenciada, como lo sugiere Ettinger sin prestar atención a los textos de los dos autores. Es bastante conocido que el tema central del análisis arendtiano de la vida activa es “la pluralidad de la condición humana”, un tema que, como acabo de decir, ya jugaba un rol decisivo en 1954 en su evaluación crítica del conflicto entre filosofía y política. Lo que es menos conocido es que su análisis, en gran medida, es una réplica a la propia descripción heideggeriana de los niveles de la vida activa desde el curso sobre *El Sofista*.

En efecto, la parte introductoria del curso, que corresponde a la época temprana de Arendt en Marburgo, insiste en que la filosofía, en lugar de ser una doctrina, es primariamente un modo de existir, “una de las posibilidades más extremas de la existencia humana”. Esta forma de existencia, dice Heidegger, está enteramente dedicada a la *alétheia*, al desocultamiento. La cumbre de tal dedicación es el descubrimiento del ser de los entes. Con el objeto de dilucidar este descubrimiento en términos de existencia, el curso magistral de Heidegger de-

¹⁹ Ettinger, Elzbieta, *o.c.*, p. 114.

dica una larga introducción a un estudio cuidadoso de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, un libro en el cual él sostiene haber encontrado una descripción correcta de las posibilidades del descubrimiento que caracterizan al *Dasein* humano. Estas posibilidades corresponden a dos niveles de comportamiento: uno deliberativo y activo, y uno teórico o contemplativo. Una evaluación comparativa de la vida activa y de la vida contemplativa es pues el material del primer curso magistral de Heidegger al que Arendt asistió. Y, por supuesto, su evaluación está gobernada por la preeminencia del *bios theoretikós*. El libro de Arendt sobre la vida activa debería ser leído como un intento de corregir la evaluación de Heidegger, complejizando su imagen de la vida griega. El tratamiento peculiar que hace Heidegger de Aristóteles es una mezcla compleja de erudición sofisticada y de reapropiación estructural para su propio propósito ontológico que era descubrir lo que significa “ser” a través de un análisis ontológico de la existencia humana, que se supone últimamente definida por una temporalidad finita. En el telón de fondo de aquel proyecto, que fue el proyecto de *Ser y tiempo*, el análisis heideggeriano de la vida activa presta mucha atención a la distinción aristotélica entre *poiesis* y *praxis*, trabajo y acción. Al tratar el trabajo, Heidegger insiste en que se halla iluminado por un modo peculiar del descubrimiento, esto es, por la *techné* (*know how*), que versa sobre lo que rodea al ser humano y que no tiene el modo de ser del *Dasein*. En añadidura, si el principio de aquella actividad descubriente, esto es, el bosquejo del producto a ser configurado, se halla en el *Dasein* trabajador, el *telos* no: es algo allí afuera en el mundo que se independiza del productor. Finalmente, el producto se instrumentaliza para las necesidades y metas de muchos individuos, que están todos atrapados dentro de un ciclo interminable de medios y fines. Por el contrario, la *praxis* aristotélica es interpretada por Heidegger como una actividad en la que ya no falta el balance entre el *arché* y el *telos*, e incluso respecto de la cual la pareja medios-fines ya no es relevante. Heidegger insiste en que la *praxis* se ve iluminada por un modo específico del descubrimiento, llamado *phrónesis* por Aristóteles. Heidegger insiste que el *arché* y el *telos*, en la *phrónesis*, son uno y el mismo, a saber, el propio ser del *Dasein*, y dice que ésta es la razón por la que Aristóteles sostiene que la *praxis* es *ou eneka*, en vistas de sí misma. Es fácil reconocer en el análisis

heideggeriano de la *poiesis* aristotélica una anticipación de su propia descripción de la cotidianidad en *Ser y tiempo*. Igualmente, es fácil reconocer —en su análisis de la *praxis* aristotélica— una anticipación de su propia descripción de la cura y de la autenticidad en *Ser y tiempo*.

En lo que concierne a la vida contemplativa, es importante observar que, aunque Heidegger está plenamente de acuerdo con la preeminencia de la *theoría* tanto en Platón como en Aristóteles, les objeta a ambos que su celebración de la inmortalidad bajo la modalidad de la contemplación duradera del presente eterno de la *physis* equivale a un olvido de lo que tiene carácter último en la *praxis* o en la existencia humana, esto es, de la temporalidad finita del *Dasein*, una temporalidad en la cual el futuro y el pasado cuentan tanto como el presente. En otras palabras, la contemplación verdaderamente ontológica debería estar enfocada en la *praxis* del propio *Dasein*. Frente a esta presentación esquemática es fácil notar que —al comprender la *praxis* en términos de la adopción resuelta de su potencialidad más propia y radicalmente mortal por parte de un *Dasein* individual— Heidegger estaba, por decirlo así, canalizando lo que en Aristóteles era ético y estaba vinculado a la pluralidad de los asuntos humanos, hacia un asunto estrictamente egoísta, no importa cuán ontológico sostuviera ser. Esto es precisamente lo que Arendt rechazó con amargura en su artículo de 1946. Su punto ya era: la anticipación de la nada de cada cual no puede ser el único principio de individuación, nos individualizamos al compartir con nuestros congéneres un mundo común de apariencias. En contraste con aquel rechazo brutal, *La condición humana* es un intento paciente de ajustar cuentas de un modo renovado incluso con los temas griegos que habían sido reapropiados por Heidegger para el beneficio exclusivo de su ontología fundamental.

Muchos académicos han estado perplejos por el énfasis que ella coloca en Homero y Pericles, por su noción de la acción como rendimiento (*performance*), por su énfasis en la natalidad, al demarcar lo público de lo privado, o por su tratamiento de temas tales como inmortalidad versus eternidad, o *eudaimonía*, etc. Esto ya no desconcierta una vez que el lector toma conciencia de que la mayor parte del tiempo su análisis opera como una réplica a Heidegger.

Mientras que Heidegger enfoca la suprema excelencia del *bios theoretikós*, Arendt argumenta de modo opuesto a la luz de un criterio previo de excelencia, el *bios politikós*. Mientras que Heidegger sostenía que, al enfocar su vida contemplativa en lo eterno, los discípulos de Platón eran culpables del olvido ontológico de la mortalidad, Arendt argumenta, de un modo completamente diferente, que ellos en realidad estaban tratando de degradar la pugna política previa hacia la inmortalidad.

Al elaborar la distinción *poiesis-praxis*, Heidegger traza una clara demarcación entre un mundo público inauténtico y común, que es el mundo del “ellos” preocupado por la cotidianidad a través de la actividad del trabajo, y por otro lado, la auténtica y resuelta carencia de hogar del *Dasein* que se revela en la experiencia privada y solipsista de la angustia. La noción arendtiana del *amor mundi* es una reacción contra tal demarcación. Cuando ella insiste en que la condición del trabajo es el mundo, esto significa para ella que en vez de tener la connotación negativa de un apartarse de la posibilidad más íntima del *Dasein*, la actividad del trabajo hace posible una morada propiamente humana más allá del ciclo biológico de la naturaleza, en el que se halla atrapada la labor. Por cierto, ella concuerda con la crítica heideggeriana del ciclo infinito de medios y fines inherente a la mentalidad del *homo faber*, pero la razón de su crítica no es en absoluto que el *homo faber* se halle equivocadamente encerrado en un lugar seguro de morada. Por el contrario, se debe a que el utilitarismo pone en peligro la estabilidad de cualquier morada, y sobre todo la consistencia pública de un mundo común.

Hay que admitir que cuando Arendt insiste en que la acción revela quién es alguien, hay un eco de las enseñanzas tempranas de Heidegger acerca de la *praxis* como una actividad en la que lo que está en juego es quién es el *Dasein*. Del mismo modo, cuando ella insiste en que la acción es en vistas de sí misma, hay un eco del énfasis heideggeriano en el *ou eneka* o en el *Worumwillen* (a-diseño-de-lo-cual) de la *praxis*. Pero al demostrar que la condición de la acción es la pluralidad —todos semejantes y diferentes—, ella introduce una metamorfosis impactante en las enseñanzas de Heidegger. Para Heidegger, el *Dasein* propiamente se individualiza enfrentando de modo privado su propia mortalidad más allá de toda comunicación y expre-

sión. Para Arendt, por el contrario, la pregunta “¿quién?” no es planteada por el “sí mismo” sino por los otros y se dirige al elemento de la natalidad en la condición de cada nuevo principiante, lo cual significa que la individuación no puede tener lugar sin un aparecer público en el cual se incluye un compartir de palabras y acciones.

Asimismo, cuando Heidegger traduce la noción griega de *eudaimonía* por *Eigentlichkeit*, autenticidad, él sostiene que el significado de una existencia individual está en su posesión, en la modalidad de su posibilidad más propia. Arendt, de modo opuesto, argumenta que la existencia individual es un proceso de interacción en el que el agente, al ser también un paciente, nunca es dueño de su identidad, y, por consiguiente, solamente luego de la muerte —en los relatos de los sobrevivientes— “el significado efectivo de una vida humana finalmente se revela”²⁰.

Quizás no hay, en la descripción arendtiana del trabajo y de la acción, una sola noción que no pueda ser leída como una réplica al tratamiento temprano de Heidegger de la distinción *poiesis-praxis*. Ocurre, en ese sentido irónico, que *La condición humana* le debe a Heidegger “casi todo, en todo respecto”.

La ironía es aún más transparente en *La vida de la mente*, un libro en el que Heidegger es mencionado y citado varias veces. Por cierto, el volumen sobre el *Pensar* empieza con una cita de *¿Qué significa pensar?* de Heidegger. Pero los lectores que podrían inferir de esto que el libro demuestra un retorno de Arendt a su temprana fascinación, deberían prestar atención al fraseo estrictamente negativo del siguiente pasaje: “El pensamiento no nos aporta conocimiento, no produce sabiduría práctica, no resuelve las perplejidades del universo, no nos otorga el poder de actuar”. Aún cuando ella concuerda en que estos enunciados negativos revelan rasgos fundamentales de la actividad del pensar, de ningún modo Arendt está parafraseando en el libro los enunciados afirmativos de Heidegger acerca del pensar. Por el contrario, su investigación muestra que los enunciados afirmativos de Heidegger acerca del pensar frecuentemente reproducen las falacias a las que se inclinan los pensadores especulativos por “deformación profesional”. Tales son la teoría de los dos mundos, la predominancia de la

²⁰ Bernauer, pp. 40-41.

verdad sobre el sentido, el solipsismo, la afinidad del pensamiento con la muerte, la noción de que el pensamiento es la única actividad genuina, o que el ser está más allá del reino de las apariencias. Ésta es la razón por la que irónicamente —más adelante en el libro— hay otro pasaje completamente chocante para un heideggeriano: “¿Acaso Dios nos juzga por las apariencias? Sospecho que sí lo hace”²¹. Las falacias que están en juego ocultan todas de un modo u otro que el pensamiento individual no está simplemente en el mundo, sino que es del mundo, aún cuando debe retirarse de él con el objeto de simplemente poder pensar. También ocultan que el pensamiento, como un diálogo consigo mismo renovado una y otra vez, atestigua al mismo tiempo que la pluralidad es la ley del mundo.

Pero la ironía es quizás todavía más fuerte en el volumen sobre el *Querer*. Dedicar una sección completa (el §15) al pensamiento de Heidegger después de la llamada *Kehre*, o giro. Examinando “La voluntad-de-no-querer de Heidegger”, (“*Heidegger’s Will-not-to-Will*”), Arendt sostiene que la noción de un olvido del ser —ya que supuestamente “pertenece a la naturaleza misma de la relación entre el hombre y el ser”— en último análisis “le hurta al pensamiento su sujeto, el hombre como un ser pensante, y lo transforma en una función del ser”²². Del mismo modo, al tratar de la noción heideggeriana de una historia del ser que supuestamente “determina si es que los hombres responden al ser en términos del querer o en términos del pensar”, Arendt detecta en ella una falacia similar a la que descubre en el Espíritu del mundo de Hegel. En ambos casos, la noción tiene una base fenomenal: ningún individuo puede actuar solo. Pero la falacia consiste en transferir a una entidad fantasmal el poder que *de facto* pertenece a la pluralidad humana. Como un resultado de la falacia, el registro histórico de la interacción humana es supuestamente superficial y todos los eventos se convierten en una mera espuma. Arendt incluso sostiene que la falacia es más fuerte en Heidegger que en Hegel. Luego de definir el Espíritu del mundo hegeliano como un “nadie fantasmal”, ella escribe: “Con Heidegger, este nadie, que supuestamente

²¹ Verso del poeta inglés W. H. Auden.

²² Arendt, Hannah, *The Life of the Mind*, Nueva York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1978, p. 174.

actúa a las espaldas de hombres actuantes, ha hallado ahora una encarnación en carne y hueso en la existencia del pensador que actúa al no hacer nada, y sobre el cual depende la oculta *Ereignis* (acontecimiento reapropiador) en la historia del ser”²³.

Asimismo, al tratar la noción del pensar como agradecer, una noción que ella rastrea hasta la noción de *Schuld*, o deuda-y-culpa, en *Ser y tiempo*, Arendt sugiere que en ambos casos —al enfocar el agradecer el “llamado de la conciencia” y el pensar el “llamado del ser”— Heidegger ni se da cuenta de que él está “actualmente proclamando la inocencia universal”²⁴.

Yo creo que es extremadamente significativo de la consistencia del itinerario de Arendt con respecto a Heidegger, que ella detecte en los últimos escritos de su antiguo profesor la reproducción —en un nuevo marco— de los mismos prejuicios que ella denunciaba en 1946. La mayor diferencia es que la ironía deliberada de la doncella de Tracia lentamente ha venido a reemplazar a la amargura de la emigrada. En 1946, el “sí mismo” (*Self*) de Heidegger era todo y nada. En 1975, el pensador del ser nuevamente es todo, puesto que el destino del mundo depende de él. Y, nuevamente, él es nada ya que es una mera función del ser.

(Traducido del inglés por Rosemary Rizo-Patrón)

²³ *Ibid.*, p.187.

²⁴ *Ibid.*, p.184.