

La esencia del pensamiento en Hannah Arendt

FÈLIX PARDO

Pensar es una capacidad que define al ser humano y seguramente es su capacidad más específica. Pero es una actividad que puede realizarse de diferentes maneras y no todas ellas sirven a la constitución moral de la persona, ya que no es obvio que sea necesariamente intencional, reflexiva, crítica y autónoma. Por esto mismo, la dilucidación del significado del pensar es un deber que se exige el filósofo, movido por un sentimiento de piedad hacia sus congéneres, en tanto que nos anima a disponer de nuestras vidas como una preparación para el pensar con el propósito de hacer efectiva esta capacidad que nos da fuerzas para ser persona. En efecto, el hilo rojo que atraviesa la tradición filosófica occidental es el afán por comprender la esencia del pensamiento, recreando el sentido de la definición del pensar propuesta por Sócrates como el diálogo silencioso del alma consigo misma.¹ Y en una filósofa como Hannah Arendt (Hannover, 1906 – Nueva York, 1975), discípula de Heidegger en su juventud, no podía faltar el relevo de este testigo al sentirse interpelada para “hacer prosperar y crecer” el camino ya andado por su maestro:

[...] el pensar recibe su esencia como percibir a partir del ser del ente. [...] ser del ente quiere decir: presencia de lo presente. [...] El rasgo fundamental del pensar es el representar. En el representar se despliega el percibir. [...] el ser del ente aparece en el comienzo de la historia acontecida de Occidente --aparece para el curso entero de esta historia-- como presencia. [...] Ser quiere decir estar presente. [...] En la medida en que percibimos el ente en su ser, en la medida en que —para decirlo en el lenguaje moderno— representamos los objetos en su objetualidad, estamos ya pensando. [...] Sin embargo, a pesar de esto, todavía no estamos pensando de un modo propio mientras quede sin pensar dónde descansa el ser del ente cuando aparece como presencia.²

El pensamiento y el juicio: un camino de ida y vuelta

Cabe decir que en cada filósofo su definición de pensar está hilvanada por las intuiciones de un tema recurrente. Y en el caso de nuestra filósofa, el tema central de su pensamiento es el del mal, un tema motivado por una experiencia personal dramática (encarcelamiento en la Alemania nazi, internamiento en la Francia colaboracionista, condición de apátrida del 1937 al 1951, emigración forzada a los EEUU, marginación de la comunidad intelectual judía, etc.). Para Arendt, la esencia del pensamiento no es el conocimiento sino el discernimiento entre lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, lo justo y lo injusto, con la convicción de que su distinción nos evitará precipitarnos en la barbarie y cometer los más horribles crímenes contra la humanidad, tal como sucedió en los regímenes totalitarios del nazismo y el stalinismo. Al respecto, en el Post Scriptum a su libro *Eichmann en Jerusalén* (subtitulado *Un estudio acerca de la banalidad del mal*), publicado en 1963, la autora nos llama la atención sobre una de las lecciones del caso Eichmann que no debemos olvidar:

Eichmann no era estúpido. Únicamente la pura y simple irreflexión —que en modo alguno podemos equiparar a la estupidez— fue lo que le predispuso a convertirse en el mayor criminal de su tiempo. Y si bien esto merece ser clasificado como «banalidad», e incluso puede parecer cómico, y ni siquiera con la mejor voluntad cabe atribuir a Eichmann diabólica profundidad, también es cierto que tampoco podemos decir que sea algo normal o común. No es en modo alguno común que un hombre, en el instante de enfrentarse con la muerte, y, además, en el patíbulo, tan solo sea capaz de pensar en las frases oídas en los entierros y funerales a los que en el curso de su vida asistió, y que estas «palabras aladas» pudieran velar totalmente la perspectiva de su propia muerte. En realidad, una de las lecciones que nos dio el proceso de Jerusalén fue que tal alejamiento de la realidad y tal irreflexión pueden causar más daño que todos los malos instintos inherentes, quizá, a la naturaleza humana. Pero fue únicamente una lección, no una explicación del fenómeno, ni una teoría sobre el mismo.³

Quien lea con atención las palabras finales de esta cita puede advertir que Arendt no pretende elaborar un nuevo constructo filosófico con la expresión «banalidad del mal», tan sólo utilizada en dos ocasiones en todo el libro⁴, sino interpelar a nuestro yo pensante para que no caiga en la mediocridad que nos lleva a negar ser persona —cuya constitución, conviene subrayar, radica en la elección moral— y con ello a cometer el mal sin freno alguno al sentirse libre de culpa. Durante el proceso de Eichmann, Arendt constata que la maldad no sólo puede manifestarse bajo la forma del mal radical postulado por Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), de signo demoníaco, irracional, una caída en la depravación semejante al pecado original, que persigue una utilidad o beneficio egoísta, y que por tanto tiene un límite, de cuyo estudio se había ocupado en *Los orígenes del totalitarismo*, publicado en 1951, sino que también se puede manifestar bajo una forma banal, superflua, carente de todo sentido, motivación y finalidad, y que es mucho más perniciosa en la medida en que, al ser independiente de una determinada ideología o creencia, el agente que comete el mal no tiene límites, pues no se siente responsable de sus actos. Y consciente de que esta lección fue objeto de incompreensión, Arendt continuó su investigación ética allí emprendida durante la última década de su vida a través de una serie de lecciones, conferencias y ensayos que fueron reunidos póstumamente en el libro *Responsabilidad y juicio*, publicado en 2003, donde se encuentra el texto “El pensar y las reflexiones morales”. Una de las conclusiones de todos estos escritos es que las dos formas de mal anteriormente estudiadas no pueden presentarse al mismo tiempo, mientras que el bien, por el contrario, sí que puede presentarse de forma radical y al mismo tiempo como un mandato de la sana conciencia.

Para Arendt, la fundamentación del juicio moral está subsumida en la comprensión de la esencia del pensamiento. De ahí que su investigación ética en torno a la naturaleza del mal y la elección moral requiera un profundo análisis sobre el significado de pensar, una tarea que acometió primero en *La condición humana*, obra publicada en 1958, donde define la *vita activa* y analiza su dos esferas (la pública y la privada) y sus tres dimensiones (la Labor, el Trabajo y la Acción), y que culminó en su obra póstuma *La vida del espíritu*, publicada en 1978, donde analiza las tres

actividades básicas de la *vita contemplativa* (el Pensamiento, la Voluntad y el Juicio). De esta última obra, la primera parte, dedicada al Pensamiento, se publicó en 1971 en la revista *The New Yorker* con algunas diferencias. Y en dicha parte, las páginas más relevantes para la cuestión que aquí nos ocupa las encontramos en la Sección IV titulada «¿Dónde estamos cuando pensamos?». La misma Arendt nos advierte sobre la implicación de las diferencias entre las facultades de juzgar y de pensar en un texto escrito entre 1965-1966 y publicado también en 1971, cuyo título es ya una declaración de intenciones: "El pensar y las reflexiones morales". Al final del mismo, y a modo de conclusión, leemos la siguiente reflexión:

La facultad de juzgar particulares (descubierta por Kant), la capacidad de decir «esto está mal», «esto es bello», etc., no coincide con la facultad de pensar. El pensar opera con lo invisible, con representaciones de cosas que están ausentes; el juzgar siempre se ocupa de particulares y cosas que están a mano. Pero ambos están interrelacionados de forma semejante a como se interconectan conciencia moral y conciencia del mundo. Si el pensar, el dos en uno del diálogo silencioso, actualiza la diferencia dentro de nuestra identidad, dada en la conciencia, y por ello produce la conciencia como su subproducto, entonces el juzgar, el subproducto del efecto liberador del pensar, realiza el pensamiento, lo hace manifiesto en el mundo de las apariencias, donde nunca estoy solo y siempre demasiado ocupado para pensar. La manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo. Y esto, en los raros momentos en que se ha llegado a un punto crítico, puede prevenir catástrofes, al menos para mí.⁵

Pero antes de pasar a analizar la cuestión de «¿Dónde estamos cuando pensamos?», que nos permitirá dilucidar la relación entre el pensar y el juzgar, conviene apuntar algunos hechos biográficos de la autora en los que se hace patente lo que aquí se propone.

Del yo biográfico e histórico al yo pensante

Hannah Arendt fue una pensadora que antepuso, con valentía y honestidad, la búsqueda de la verdad y la correcta comprensión de la realidad a la afinidad con el poder y no en menor medida a la amistad o a la complacencia de sus lectores. Como evidencia, por poner aquí sólo un ejemplo significativo, la vehemente polémica que causó su libro *Eichmann en Jerusalén* (1963), cuyo posicionamiento frente al sionismo desencadenó la pérdida de viejos y queridos amigos, como Hans Jonas y Kurt Blumenfeld, y la presión de la pronunciada intelectualidad judía en la Universidad de Chicago para que presentase su dimisión como docente.⁶ Ciertamente, ejerció su vida intelectual sin sentir vergüenza ni dolor que afectasen a la determinación y la veracidad del pensar, siendo interpretado este gesto como arrogancia por sus detractores. Tal vez erró en algunas de sus interpretaciones, pero no hay ocultamiento de hechos ni sesgos cognitivos no declarados. Y nunca estuvo en su ánimo que su

intento de comprensión de los sucesos históricos relacionados con el nazismo pudiera significar empatía o perdón.

Este talante ya empezó a manifestarse en su infancia. En 1909 su familia se establece en Königsberg, Prusia, donde comenzó su educación escolar. Tras la muerte de su padre en 1913, su madre, de tendencias social-demócratas, la crió de manera liberal, atenuando así el entorno opresivo y autoritario en el que se criaron la mayoría de los niños y jóvenes adolescentes prusianos cuyo carácter fue moldeado en la violencia, y donde —tal como se describe en el film *La cinta blanca* (Michael Hanecke, 2009)— la humillación, la falta de respeto y la negación de la dignidad de la persona constituyeron el caldo de cultivo para el totalitarismo nazi. De esta manera, siendo solo una niña, ya pudo darse cuenta del contraste entre las voces de la conciencia, de un lado, y del otro lado, las del deber, de la ley y de la autoridad. Y también de que la voz de la conciencia sólo se percibe en soledad, esto es, cuando se toma distancia de todo aquello que nos rodea, del *satuts quo* que nos presiona a seguir haciendo lo que está establecido o impuesto, sin cuestionarse nada. No tiene nada de extraño, por tanto, que en 1923, a los diecisiete años, abandonase la escuela por problemas disciplinarios derivados de su reiterada denuncia del antisemitismo de algunos de sus profesores. Y que en 1924 se presentase por libre al examen de acceso a la universidad de Marburgo, el cual aprobó. Estas circunstancias personales muestran la irrupción de un yo pensante que le permitirá trascender su dimensión biográfica e histórica para atender a la raigambre entre el pensar y el juzgar, para cuya orientación buscó la guía de Martin Heidegger y Karl Jaspers durante sus años de formación universitaria.⁷

La urdimbre entre la autenticidad de su yo pensante y el valor cívico de su juicio moral se hace nuevamente patente cuando años más tarde, tras la polémica surgida a raíz de la publicación de *Eichmann en Jerusalén*, se define como politóloga y no como filósofa, tal como declara en los primeros minutos de la entrevista televisada realizada por Günter Grass en 1964, porque a su entender la filosofía política “no tiene una postura neutral”, esto es, el filósofo político no habla en nombre de toda la humanidad, “con muy pocas excepciones. Kant es una excepción”, y ella “no quiere participar en absoluto de esa hostilidad” cuando piensa en el tema de la política.⁸ No obstante, su interés por algunos de los grandes temas de la filosofía occidental, como el amor, el mal, la vida activa y la vida contemplativa propia del espíritu, la llevaron a realizar algunos estudios que pueden considerarse una reflexión filosófica a pesar de su crítica de las categorías filosóficas y falacias metafísicas. Entre estos estudios, algunos de ellos publicados póstumamente en forma de libro, cabe citar aquí su tesis doctoral *El concepto de amor en San Agustín* (publicada en alemán en 1929, no publicada en inglés hasta 1996), *La condición humana* (1958), *Eichmann en Jerusalén* (1963), *Responsabilidad y juicio* (2003, con escritos entre 1959 y 1975), *Entre el pasado y el futuro: Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (1996, con escritos entre 1954-1968, entre los cuales está «Verdad y política» de 1964, donde trata de esclarecer algunas cuestiones relativas a la controversia surgida tras la publicación de *Eichmann*

en *Jerusalén*; la primera edición data de 1961 y contenía sólo 6 escritos), *La vida del espíritu* (1978) y las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (1982).

Otro testimonio de su autenticidad que evidencia que el pensar es una actividad muy solitaria, así como de su valor cívico que pone de manifiesto que el juzgar es un ejercicio de responsabilidad, es cuando se define, en relación a su origen judío, como una sionista secular, puesto que no comparte la idea de un "pueblo elegido" por considerarla incompatible con los dos principios básicos de la política, la libertad y la justicia, en la medida en que omite la perspectiva de la inclusión del otro. Frente a esta visión holística de la política, defendió una concepción pluralista en la línea de la filosofía de Jaspers.

Proposiciones sobre el pensar

Siempre es de agradecer a quien escribe su cordialidad con el lector a través de algunas líneas referidas a sus motivaciones, sobre todo cuando sus libros son de gran abstracción, al tratar de adoptar un punto de vista universal; máxime si además confronta al lector con las principales fuentes de la tradición occidental en relación con las ideas que trata, con el efecto, en una primera lectura, de una sensación de vértigo, no tanto por la cantidad de voces referenciadas sino por la profundidad de su diálogo con ellas. Este es el caso de Arendt, en cuyas introducciones y prefacios a sus libros encontramos una serie de declaraciones que tienen más de confesión que de memoria. Así, en la introducción a la primera parte de *La vida del espíritu*, dedicada a la facultad del pensamiento, encontramos los dos motivos de la obra.

El primero es el siguiente:

Todo comenzó mientras asistía al proceso de Eichmann en Jerusalén. En mi relato del mismo hablé de la «banalidad del mal» y con esta expresión no aludía a una teoría o a una doctrina [...] El mal, como aprendimos de niños, es algo demoníaco; su encarnación es Satán, [...], cuyo pecado es el orgullo [...]. Sin embargo, aquello que tenía ante mis ojos era un hecho totalmente distinto e innegable. Lo que me impresionó del acusado era su manifiesta superficialidad. [...] Los actos fueron monstruosos, pero el agente —al menos el responsable que esta siendo juzgado en aquel momento—era totalmente corriente, común, ni demoníaco ni monstruoso. No presentaba ningún signo de convicciones ideológicas sólidas ni de motivos específicamente malignos, y la única característica destacable que podía detectarse en su conducta pasada, y en la que manifestó durante el proceso y los interrogatorios previos, fue algo enteramente negativo; no era estupidez, sino *incapacidad para pensar*. [...] Los estereotipos, las frases hechas, la adhesión a lo convencional, los códigos de conducta estandarizados cumplen la función socialmente reconocida de protegernos frente a la realidad, es decir, frente a los requerimientos que sobre nuestra atención pensante ejercen los acontecimientos y hechos en virtud de su existencia. Si siempre tuviéramos que ceder a dichos requerimientos, pronto estaríamos exhaustos. La única diferencia entre Eichmann y el resto de la humanidad es que él pasó por alto todas esas solicitudes. [...]

¿Es posible hacer el mal, los pecados de omisión y los de comisión, cuando faltan los «motivos reprobables» (según la terminología legal) y también cualquier otro tipo de motivo, el más mínimo destello de interés o volición? [...] Nuestra facultad de juzgar, de distinguir lo bueno de lo malo, lo que está bien de lo que está mal, ¿depende de nuestra facultad de pensar?

La cuestión que se imponía era la siguiente: la actividad de pensar en sí misma, el hábito de examinar y de reflexionar acerca de todo lo que acontezca o llame la atención, al margen de su contenido específico o de sus resultados, ¿puede ser una actividad de tal naturaleza que se encuentre entre las condiciones que llevan a los seres humanos a evitar el mal o, incluso, los «condicionan» frente a él? (2002: 29-32)

[...]

La incapacidad para pensar no es estupidez; puede encontrarse en gente muy inteligente, y la maldad difícilmente es su causa [como afirmó Kant]; quizá sea a la inversa, que la maldad tenga su causa en la ausencia de pensamiento.⁹

El segundo es:

En segundo lugar, los problemas morales nacidos de la experiencia concreta que iban contra la sabiduría de los siglos —no sólo respecto de las distintas respuestas tradicionales que la «ética» [...] había ofrecido al problema del mal, sino también respecto de las más amplias respuestas con que cuenta la filosofía para la mucho menos urgente cuestión de «qué es pensar»—[...].

Lo que me interesó de la *vita activa* era que la noción contraria de completa quietud de la *vita contemplativa* resultaba tan abrumadora que, en comparación con esta calma, desaparecían las demás diferencias entre las distintas actividades de la *vita activa*. [...] concluí el estudio sobre la vida activa con una curiosa frase que Cicerón atribuía a Catón, quien solía decir que «nunca hacía más que cuando nada hacía, y nunca se hallaba menos solo que cuando estaba solo» [...]. Suponiendo que Catón estuviera en lo cierto, las preguntas son obvias: ¿qué «hacemos» cuando no hacemos nada sino pensar? ¿Dónde estamos cuando, normalmente rodeados por nuestros semejantes, no estamos con nadie más que con nosotros mismos?

Resulta clave para nuestra empresa la distinción kantiana entre *Vernunft* y *Verstand*, «razón» e «intelecto» (no «entendimiento» [...]). [...] Kant distinguió entre estas dos facultades mentales tras descubrir el «escándalo de la razón», el hecho de que el espíritu no puede obtener un conocimiento cierto y verificable sobre temas e interrogantes en los que, sin embargo, no puede dejar de pensar. [...] De ahí que la diferenciación de las dos facultades, razón e intelecto, coincida con la distinción entre dos actividades mentales, pensar y conocer, y con dos preocupaciones también diversas: significado, para la primera categoría, y cognición, para la segunda. [...] Para avanzar, y por ponerlo en pocas palabras: la necesidad de la razón no está guiada por la búsqueda de la verdad, sino por la búsqueda del significado. Y verdad y significado no son una misma cosa.¹⁰

En el primero de los dos textos citados se remonta al concepto de «banalidad del mal», expuesto por primera vez en su libro *Eichmann en Jerusalén*. Aquí define esta expresión como «incapacidad para pensar», esto es, no atender a la realidad y no discurrir por iniciativa propia sobre los efectos de la realidad en nuestra vida, así como

sobre las consecuencias de nuestras respuestas a sus requerimientos, dejándonos llevar por los prejuicios y estereotipos. Arendt se pregunta si la banalidad del mal lleva a negar nuestra humanidad en la medida en que deja en suspenso nuestra capacidad de juicio y nos incapacita para discernir entre el bien y el mal. Por otra parte, en el segundo de los textos, la autora plantea la cuestión de la esencia del pensamiento, una cuestión que aborda, siguiendo a Kant, con una demarcación entre el pensar, que se ocupa del significado, y el conocer, que se ocupa de la verdad. Así pues, el pensar no consiste en un desvelamiento normativo de la realidad, sino en una donación de sentido de la misma sin privilegios. Y en relación con esta segunda razón, encontramos en la mencionada introducción una serie de proposiciones sobre la facultad del pensamiento que nos ayudan a la dilucidación de su esencia:

1. El medio con el que pensamos son las palabras. No podemos pensar, por tanto, al margen del lenguaje ni, en consecuencia, fuera del tiempo y del mundo, por cuanto estos constituyen los sucesos a los que se refiere el lenguaje.

2. Las falacias metafísicas contienen las únicas pistas sobre qué significa pensar, ya que las tesis de los filósofos centran los temas de interés del yo pensante y orientan el pensamiento.

3. Las características principales de la actividad mental del pensar son las siguientes: 1) se ocupa de cuestiones que no son dadas a la percepción sensible y su comprensión trasciende el sentido común; 2) no ofrece resultados definitivos, por lo que no tiene un carácter normativo; 3) se limita a la donación de sentido a los sucesos, puesto que en su totalidad son inaprensibles; 4) el ejercicio del pensar inhibe la práctica del mal; 5) la incapacidad de pensar no es lo mismo que la estupidez.

4. El pensar requiere ensimismamiento y soledad, un estado de calma frente a las perturbaciones del mundo. Representa un momento de autenticidad y angustia.

5. El pensar constituye nuestra individualidad, pero nuestra individualidad se manifiesta en un espacio público donde actuamos como ciudadanos. La posibilidad de discurso y acción, así como del acuerdo potencial entre los individuos, nos hace iguales. El pensar no lleva al solipsismo sino al pluralismo, y el pluralismo es un antídoto contra el totalitarismo.

6. El pensar nos aleja de lo inmediato, particular y sensible. De ahí la diferencia entre la vida activa y la vida contemplativa. La búsqueda del punto de vista universal, válido para toda la humanidad, trasciende la circunstancia biográfica e histórica.

7. El yo pensante es como un apátrida, un refugiado o un emigrante sin papeles, ya que no se sitúa en ningún lugar, está al margen de una determinada legalidad. Del mismo modo que un estado nacional establece unos derechos nacionales-estatales, el no lugar del yo pensante establece unas ideas que garantizan unos derechos universales, un ideal de justicia superior al de cada

país, de tal modo que la legalidad de cada país no pueda amparar el incumplimiento del derecho de la humanidad a tener derechos. En este sentido, el estatuto ontológico del yo pensante explica el cosmopolitismo propio de los filósofos, que en opinión de Arendt encuentra en Aristóteles su forma ejemplar.

8. El yo pensante no tiene un lugar en el espacio. Su no lugar es el tiempo. El en ningún lugar del pensar no se identifica con el mundo de los hechos en el que se desarrolla la existencia, puesto que puede salvar cualquier distancia experiencial o fáctica. Pero tampoco se identifica con el vacío, puesto que entonces no habría nada en qué pensar. Esta doble constatación nos permite comprender el límite del pensamiento y la finitud de nuestro ser real.

9. El pensar es discursivo, es decir, lineal o secuencial; consiste en una cadena de ideas que siguen un orden. Al pensar transformamos la yuxtaposición de los hechos, cuya totalidad es inaprensible, en una sucesión de palabras, en cuya concatenación se efectúa nuestro discurrir orientado a dar sentido a esos mismos hechos. Esta actividad espiritual exige, por tanto, despojar la experiencia tanto de su dimensión sensorial como de su dimensión espacial.

10. La utilidad del pensamiento es la de ser una preparación necesaria para la voluntad (la capacidad de decidir el futuro) y el juicio (la capacidad de evaluar el pasado).

El no lugar del pensar en el tiempo

Arendt sitúa el pensar en «la brecha entre el pasado y el futuro», una expresión utilizada por la misma autora como título al prefacio de la edición de 1961 del libro *Entre el pasado y el futuro*, en el que anticipa algunas de las ideas expuestas en la Sección IV de la Parte I dedicada al Pensamiento (publicada en 1971) de *La vida del espíritu*, y que lleva por título «¿Dónde estamos cuando pensamos?». Esa brecha entre las cosas que *ya* no existen y las cosas que *todavía* no existen es un momento de apertura y de oportunidad para el pensar, en tanto que el ser humano es capaz de “plantear preguntas adecuadas y significativas, por no hablar de dar respuesta a sus propias perplejidades”,¹¹ y que en opinión de Arendt representa el sentido de la crisis en la cultura, al darse la posibilidad de la emergencia de una nueva propuesta de verdad. Si desde la cultura romana esa brecha se pudo salvar con la tradición, cuando en la modernidad la tradición clásica entró en crisis la función mediadora entre el pasado y el futuro se restringió al pensamiento. Cabe decir que los ensayos compilados en el libro *Entre el pasado y el futuro* ejemplifican el ejercicio del pensamiento en un doble paso crítico y experimental, cuyo único propósito es mantener el rumbo del pensar en la brecha misma:

(...) su único objetivo es adquirir experiencia en cuanto a *cómo* pensar; no contienen prescripciones sobre qué hay que pensar ni qué verdades se deben sustentar. Menos aún, no pretenden restablecer el hilo roto de la tradición ni inventar novedosos sucedáneos con los que se pueda cerrar la brecha entre pasado y futuro. En estos ejercicios el

problema de la verdad permanece en estado latente, lo que importa sólo es cómo moverse en esta brecha, la única región en la que, quizá, al fin aparezca la verdad.¹²

Este escenario en el que realiza sus ejercicios el pensamiento ha tenido diversos intérpretes, y cada uno de ellos representa a su generación. Arendt realiza una breve exégesis en el citado prefacio de los intérpretes más lúcidos, entre quienes destaca a René Char y a Kafka. Este último es el que mejor ha descrito, en su opinión, la tarea del pensar en la brecha entre el pasado y el futuro. Esa exégesis será retomada y desarrollada posteriormente en la mencionada sección «¿Dónde estamos cuando pensamos?». La sensación interna del tiempo que percibe el yo pensante en el desempeño de su actividad mental la describe Kafka mediante la siguiente parábola:

Él tiene dos adversarios: el primero le presiona desde atrás, desde su origen. El segundo le bloquea el camino hacia delante. Lucha contra ambos. [...] Siempre sueña que, en un momento de descuido [...], pueda evadirse del frente de batalla y ser elevado, gracias a su experiencia de lucha, por encima de los combatientes como árbitro.¹³

Una descripción que Arendt encuentra afín a la expuesta en la siguiente alegoría de Nietzsche:

Dos caminos convergen aquí: nadie los ha recorrido aún hasta su final. Esa larga calle hacia atrás: dura una eternidad. Y esa larga calle hacia adelante –es otra eternidad. Se contraponen esos caminos: chocan derechamente de cabeza: –y aquí, en este portón, es donde convergen. El nombre del portón está escrito arriba: «Instante» [...].¹⁴

Según Arendt, el tiempo se descompone en las dos formas gramaticales de pasado y futuro por la presencia del ser humano, por su inserción en el continuum temporal. Ciertamente, el acontecer de la vida del espíritu en un cuerpo destruye su ser inmóvil en tanto que participa también en el devenir de las cosas. Y la gramática señala este nuevo estatuto ontológico del espíritu. La representación del cambio perpetuo en el que se hallan todas las cosas como un continuum temporal no se debe al tiempo en sí, sino a las acciones de nuestra vida ordinaria que, a diferencia del yo pensante, está condicionada por el espacio. Es el espacio lo que nos permite hablar del tiempo con categorías como “detrás” y “delante” de nosotros para expresar el pasado y el futuro respectivamente.

Ahora bien, la oposición entre el pasado y el futuro sólo se produce en el yo pensante cuando este no está totalmente absorbido por las cosas en las que piensa, sino que empieza a atender a la actividad misma del pensar, puesto que es en el pensar donde el pasado y el futuro pueden manifestarse como tales y ser percibidas ya sea como fuerzas opuestas, ya sea como fuerzas adversarias al yo pensante:

Sólo porque «él» [no el ser humano en sus actividades ordinarias, sino el yo pensante] piensa y, por consiguiente, ya no está atrapado en la continuidad de la vida cotidiana en el mundo de las apariencias, el pasado y el futuro pueden manifestarse como entidades puras y «él» puede tomar conciencia de un «ya-no» que le empuja hacia delante y un «todavía-no» que le presiona hacia atrás.¹⁵

El sueño del yo pensante del que se habla al final de la parábola de Kafka es el viejo sueño de la metafísica occidental de la inmovilidad del ser, de la permanencia del espíritu en su ser, de la unidad del ser real y el pensar, “de una región atemporal, de una eterna presencia en completa calma más allá de todos los relojes y calendarios del hombre, la región, precisamente, del pensamiento”.¹⁶

No obstante, y a diferencia de los pensadores metafísicos, Arendt afirma que no es posible situarse fuera del tiempo, como tampoco es posible situarse fuera del mundo. Porque el lugar del yo pensante está en el presente, una brecha que el ser humano ha establecido entre el pasado y el futuro con su presencia. A esa brecha temporal se le puede llamar la región del espíritu o del pensamiento, para diferenciarla así del plano histórico o binario donde se oponen las fuerzas del pasado y del futuro. Es precisamente el presente lo que nos permite realizar ese sueño, el de elevarnos por encima de esas dos fuerzas antagónicas y mediar entre ellas como árbitros. El yo pensante está en el mundo y actúa en él. Pero para pensar debe retirarse del mundo. Sin embargo, no se retira a otro mundo, sino que se dirige a la brecha entre pasado y futuro, es decir, al presente inmóvil, desde la que puede ser árbitro y juez entre ambos. Este *nunc stans* es el lugar del pensamiento.

El presente es el lugar del yo pensante, una nueva fuerza resultante de la convergencia del pasado y del futuro, cuya imagen la podemos tomar del paralelogramo de fuerzas: la cadena de pensamiento que sigue el yo pensante está representada por la diagonal. Su origen es la colisión del pasado y el futuro, de naturaleza finita, pero su fin es infinito por el origen infinito de las fuerzas que causa el presente. Esta diagonal es, al parecer de Arendt, una metáfora correcta para describir la naturaleza y actividad del yo pensante:

En esta brecha entre pasado y futuro encontramos nuestro lugar en el tiempo cuando pensamos, es decir, cuando tenemos la suficiente distancia del pasado y del futuro para confiarnos la responsabilidad de descubrir su significado, de asumir el papel de «árbitros» o jueces de los distintos asuntos sin fin de la existencia humana en el mundo, sin llegar jamás a una solución final de los enigmas, pero siempre dispuestos a aportar nuevas respuestas a las cuestiones que nacen de todo esto.¹⁷

Así pues, sólo en el pensar puede el hombre vivir en el presente, un sendero atemporal que no puede heredarse ni transmitirse por tradición, aunque a ella remita el pensar, y que cada nueva generación debe descubrir de nuevo. Pero la atemporalidad del pensar no es la eternidad, puesto que reúne a los tiempos ausentes, sino la

experiencia del yo pensante como pura continuidad de todo lo que no podemos conocer de manera definitiva, pero que, sin embargo, no podemos dejar de pensar. Por ello no considera Arendt, siguiendo a Kant, que la región del pensamiento sea el territorio de la verdad, de la cognición, sino del significado, de la comprensión, y que la facultad que interviene es la de la razón y no la del intelecto. En este sentido, tal como se afirma en el post-scriptum con el que se concluye la parte dedicada al Pensamiento de *La vida del espíritu*, la utilidad de la actividad mental del pensar es la de servir de preparación necesaria para la voluntad (el querer y el decidir con el que anticipamos el futuro), así como para evaluar el juicio (la valoración que hacemos del pasado).

El pensar como camino de salvación

La lucha del yo pensante contra sus dos adversarios, el pasado y el futuro, y su sueño de elevarse por encima de ellos y convertirse en su árbitro, ilustran la lucha que libró la propia Arendt. El adversario que empuja desde detrás es el viejo totalitarismo nazi y estalinista. El adversario que empuja desde delante es el nuevo totalitarismo que puede representar el holocausto nuclear o el colapso ecológico del planeta. Arendt busca una salida del terror, tanto del que se actualiza desde el pasado como del que se anticipa desde el futuro. Y esta salida pasa necesariamente por comprender las causas por las que las acciones del mundo político y las actividades del espíritu tomaron rumbos distintos hasta volverse irreconocibles, tratando de no someterse ni a las presiones del pasado ni del futuro, sino tratando de mantenerse en el presente, preservando de este modo la libertad.

Arendt es consciente de que en la experiencia del pensar podemos salvar tanto nuestra libertad como la de los otros. Por esto mismo entiende, lo mismo que Karl Jaspers, que la actividad mental del pensar no es un fenómeno solipsista en el que un yo pensante aislado pueda hallar una verdad con la que pueda sentirse satisfecho en su seguridad y certidumbre. En este punto, cabe subrayar, se aleja de Heidegger, para quien la esencia del pensar no es solidaria con la libertad, como prueba el hecho de que en el texto "*¿Qué quiere decir pensar?*", citado al comienzo de este artículo, no aparezca esa expresión. Para Arendt pensar es un acto comunicativo que necesita del otro y sólo haciendo partícipe al prójimo de la búsqueda de la verdad podemos aceptar nuestras diferencias y hacernos uno en la verdad. Tal como dice Jaspers en su libro *La filosofía*, publicado en 1949:

[...] yo sólo existo en compañía del prójimo; solo, no soy nada.

Una comunicación que no se limite a ser de intelecto a intelecto, de espíritu a espíritu, sino que llegue a ser de existencia a existencia, tiene sólo por un simple medio todas las cosas y valores impersonales. Justificaciones y ataques son entonces medios, no para lograr poder, sino para acercarse. La lucha es una lucha amorosa en la que cada cual entrega al otro todas las armas. La certeza de ser propiamente sólo se da en esa comunicación en que la libertad está con la libertad en franco enfrentamiento en plena

solidaridad, todo trato con el prójimo es sólo preliminar, pero en el momento decisivo se exige mutuamente todo, se hacen preguntas radicales. Únicamente en la comunicación se realiza cualquier otra verdad; sólo en ella soy yo mismo, no limitándome a vivir, sino llenando de plenitud la vida.¹⁸

Si el pensamiento es un ejercicio de reflexión, así como de narración de lo reflexionado, que nos evita caer en la banalidad del mal —tanto o más peligroso que el mal radical— y ascender un escalón más en el progreso moral, es porque dicho ejercicio no depende de la acumulación del conocimiento por parte del sujeto ni de la sugestión de los ideales culturales, sino fundamentalmente de su libertad, en la medida en que quiere emanciparse del continuum temporal en el que acontece la vida y la totalidad de cosas. Esta función emancipadora del pensamiento se realiza cuando evaluamos una determinada elección moral, puesto que dicho juicio es la consecuencia de la asunción de nuestra responsabilidad en el ámbito ético y político. En este sentido, Arendt comparte el ideal de autonomía moral postulado por Kant, y responde así mismo a su exhortación «¡Atrévete a pensar!», dos antídotos que inmunizan al espíritu contra la mediocridad y la obediencia ciega a la autoridad, salvando con ello al ser humano de hacer el mal.

NOTAS

1. Ver *Sofista* 263 e y 264 a-b; *Teeteto* 189 e. Cfr. *Filebo* 38 d-39 b.
2. Cita tomada del texto «¿Qué quiere decir pensar?», incluido en el libro *Conferencias y Artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994. Sigo aquí la edición del texto en la *Revista Colombiana de Psicología*, Nos. 5-6, Año MCMXCVII, U. Nacional de Colombia Bogotá, D.C., págs. 16-17. Disponible en internet.
3. *Op. Cit.*, Lumen, Barcelona, 1999. Cita tomada de la cuarta edición (mayo de 2003), p. 172 del escaneado del libro original disponible en internet.
4. Véanse las pp. 151 y 171 de la edición escaneada antes citada.
5. Cita tomada del libro *De la historia a la acción* (Paidós, Barcelona, 1999; pp. 136-137), un recopilatorio de escritos publicados entre 1953 y 1971, y que incluye un debate sobre su pensamiento publicado en 1979, todos ellos traducidos por Fina Birulés y con una introducción de Manuel Cruz.
6. Un testimonio del talante de Arendt como profesora de la Universidad de Chicago en el año 1963 se encuentra en el escrito "Hannah Arendt" de Salvador Giner, publicado en *El País* el 25.10.2006 y posteriormente en la *Fundación Manuel Giménez Abad* en 2007. Ambos textos están disponibles en internet.
7. En castellano disponemos de tres biografías: Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Una biografía*, Paidós, Barcelona, 2006 (publicada anteriormente en Edicions Alfons el Magnànim el 1993). Alois Prinz, *La filosofía como profesión o el amor al mundo. La vida de Hannah Arendt*, Barcelona, Herder, 2001. Laure Adler, *Hannah Arendt*, Destino, Barcelona, 2005.



Cartografías, núm. 2, "La esencia del pensamiento en Hannah Arendt", p. 10- 22

8. Citas tomadas de la mencionada entrevista. Disponible en internet: <https://www.youtube.com/watch?v=WDovm3A1wI4#t=59>.
9. Cito de la traducción de Carmen Corral y Fina Birulés en la edición de Paidós, Barcelona, 2002, pp. 29-40.
10. *Ibid.*, pp. 32-42.
11. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Traducción de Ana Poljak. Península, Barcelona, 2016, p. 22.
12. *Ibid.*, pp. 29-30.
13. *La vida del espíritu*, op. cit., p. 222.
14. *Ibid.*, p. 224.
15. *Ibid.*, pp. 225-226.
16. *Ibid.*, p. 226.
17. *Ibid.*, p. 229.
18. FCE, México, 1966. Cita tomada de la p. 10 del escaneado del libro original disponible en internet.