

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MIGUEL ANTONIO AHUMADA CRISTI

MARTIN HEIDEGGER Y HANNAH ARENDT
DEL CUIDADO DEL SER AL CUIDADO DEL MUNDO

TOLEDO, PR

2025

MIGUEL ANTONIO AHUMADA CRISTI

MARTIN HEIDEGGER Y HANNAH ARENDT
DEL CUIDADO DEL SER AL CUIDADO DEL MUNDO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientadora: Profa. Dra. Marta Rios Alves Nunes da Costa.

TOLEDO, PR

2025

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Ahumada Cristi, Miguel Antonio

MARTIN HEIDEGGER Y HANNAH ARENDT. DEL CUIDADO DEL SER AL CUIDADO DEL MUNDO / Miguel Antonio Ahumada Cristi; orientadora Marta Rios Alves Nunes da Costa. -- Toledo, 2025. 319 p.

Tese (Doutorado Campus de Toledo) -- Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2025.

1. Heidegger; Arendt . 2. Influência; Recepção. 3. Cuidado; Mundo. I. Rios Alves Nunes da Costa, Marta, orient. II. Título.

MIGUEL ANTONIO AHUMADA CRISTI

Martin Heidegger y Hannah Arendt. Del cuidado del ser al cuidado del mundo.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia em cumprimento parcial aos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia, área de concentração Filosofia Moderna e Contemporânea, linha de pesquisa Ética e Filosofia Política, APROVADO(A) pela seguinte banca examinadora:

Documento assinado digitalmente
 MARTA RIOS ALVES NUNES DA COSTA
Data: 30/05/2025 10:26:44-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Orientador(a) - Marta Rios Alves Nunes da Costa

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

Maria Luz Mejias

María Luz Mejias Herrera

Universidad Central Marta Abreu de Las Villas - Cuba

Roberto Wu



Documento assinado digitalmente
ROBERTO WU
Data: 30/05/2025 14:48:45-0300
CPF: ***.332.239-**
Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)



Documento assinado digitalmente
LIBANIO CARDOSO NETO
Data: 02/06/2025 15:56:21-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Libanio Cardoso Neto

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

Documento assinado digitalmente
 ROBERTO SARAIVA KAHLMEYER MERTENS
Data: 31/05/2025 10:27:27-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Roberto Saraiva Kahlmeyer Mertens

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

Toledo, 29 de maio de 2025

CAMPUS DE TOLEDO
RUA DA FACULDADE, 645-JD. SANTA MARIA FONE/FAX: (45) 3379-7127/7002-
CEP 85903-000- TOLEDO-PR

DECLARAÇÃO DE AUTORIA E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, MIGUEL ANTONIO AHUMADA CRISTI, aluno do Curso de Doutorado do PPGFil da UNIOESTE / Campus de Toledo, declaro que esta tese é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nela contidas. Estou ciente de que o envio de tese elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 08/07/2025

Documento assinado digitalmente
 **MIGUEL ANTONIO AHUMADA CRISTI**
Data: 08/07/2025 12:56:43-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Assinatura do aluno

AGRADECIMIENTOS Y DEDICATORIA

Doy mi más sincero, afectivo y eterno agradecimiento a la profesora Marta Rios Alves Nunes da Costa, por su calidez, por su apoyo constante y por la sabiduría de sus orientaciones en el desarrollo de este trabajo.

Agradezco al profesor Roberto Kahlmeyer-Mertens, por haberme ayudado con afecto y reconocimiento en mis lecturas sobre Heidegger.

Doy gracias al profesor Luciano Utteich, porque se preocupó en indicarme referencias bibliográficas.

A los/as miembros del Tribunal de Defensa de Tesis, mis más cordiales agradecimientos por su presencia y sus recomendaciones.

A Juliana Franzi, por su apoyo y por cuidar a nuestro hijo cuando tuve que dedicarme por completo al desarrollo de este trabajo.

Mi gratitud también va para mi familia, amistades y personas importantes en mi vida, de Chile y Brasil, por estar siempre ahí; a mi difunto padre, por guiarme; a Thiago Sitoni Gonçalves y a Alessandra Cáceres, porque me dieron ánimos en momentos difíciles.

Agradezco al cuerpo docente y administrativo del PPGFil de la UNIOESTE, porque he visto el cariño y ánimo con el cual nutren el Programa. En especial a Anna Puebla de Lima, cuyo secretariado es el pilar que sustenta el programa.

Dedicatoria

Consagro este trabajo a mi sagrada madre, Raquel Cristi, y a mi amado hijo, Giovanni Lautaro.

*Mi canto es una cadena
Sin comienzo ni final
Y en cada eslabón se encuentra
El canto de los demás.*

Víctor Jara

*Lo que puede el sentimiento
No lo ha podido el saber
Ni el más claro proceder
Ni el más ancho pensamiento.*

Violeta Parra

RESUMEN

AHUMADA CRISTI, Miguel Antonio. *Martin Heidegger y Hannah Arendt. Del cuidado del ser al cuidado del mundo*. 2025. Tesis (Doctorado en Filosofía) – Universidad Estadual del Oeste de Paraná, Toledo, PR, 2025.

El programa ontológico de *Ser y Tiempo* posee una serie de antecedentes que tienen en común el análisis de la experiencia humana. El joven Heidegger, apropiándose de la fenomenología, muestra interés por la Teología y en especial por el *qué* y el *cómo* de vida de los primeros cristianos; paralelamente, con relación a la vida misma, encuentra una fuerte ventaja en Aristóteles, pues su filosofía expresa un modelo de examen de la actividad humana. Ya maduro, en *Ser y Tiempo*, su obra capital, Heidegger justifica el desmonte de la ontología tradicional y responde al sentido del ser con relación al tiempo. El desarrollo del segundo objetivo se resuelve a partir de la analítica existencial, que corresponde al examen de las estructuras ontológicas del único ente abierto a la comprensión de su ser, el *Dasein*. En este contexto, nuestro estudio desarrolla la tesis de que el resultado del trayecto del programa de *Ser y Tiempo* trajo serias influencias en la teoría política de Hannah Arendt. La idea de desmontar la tradición metafísica sin echarla toda abajo es una postura iniciada por Heidegger, con el fin de clarear los cimientos ocultos del sentido del ser y con ellos reconstruir la filosofía. La misma actitud y modo se observan en Arendt a la hora de buscar en la historia del pensamiento político occidental el punto donde la tradición decae y pierde su hilo conductor y por qué es necesario, con sus muros demolidos, volver a edificarla para encontrar nuevas formas de entender la condición humana. Con relativos grados de asimilación y apropiación, el análisis de la experiencia humana, en particular el desvelamiento de las estructura ontológica del *Dasein*, obtuvo recepción en los fundamentos de la teoría de la acción de Arendt. Por ejemplo, donde Heidegger encuentra el carácter incesante de la existencia, Arendt observa la renovación constante del ser humano; donde Heidegger identifica el cuidado como lo más esencial del *Dasein*, Arendt identifica el cuidado del mundo como un suelo de la política. Heidegger asimila la praxis aristotélica e identifica la *phronesis* como obrar en cuanto cuidado (*Sorge*), y Arendt, por su parte, asimila la acción (praxis) como cuidado o protección del espacio público (mundo). Otro punto en común es el examen del tiempo con relación al ser, fenómeno que ocurre en un ser 'presente' que, conjugando el pasado, aparece como fuerza comprensiva de empuje y de proyección. Esto da movimiento incesante al ser: lo obliga a actuar constantemente como interpretación de sí mismo y lo demás (mundo) y, en consecuencia, se proyecta. Así, el ser construye y expresa su libertad y su historia. Si pierde ese horizonte, el ser se define en la *caída* y *huye* de sí (Heidegger) o se *despolitiza* o ausenta de la acción (Arendt). Heidegger se apropia de la filosofía práctica aristotélica y la encauza a un obrar anclado al cuidado; Arendt, siguiendo tal intuición, la conduce al espacio político de la acción bajo la forma de un *amor mundi* enraizado en la natalidad. El filósofo piensa al ser desde su centro interno; la teórica política, desde el *entre* seres humanos. En este trabajo no hay pretensión de establecer jerarquías, simplemente mostrar el resultado del proceso de influencia. La recepción arendtiana del programa ontológico de Heidegger, no resta mérito alguno a la lucidez de la pensadora; al contrario, refuerza su inteligencia.

Palabras clave: Heidegger; Arendt; recepción; *Dasein*; praxis; cuidado y natalidad.

RESUMO

AHUMADA CRISTI, Miguel Antonio. *Martin Heidegger e Hannah Arendt. Do cuidado do ser ao cuidado do mundo*. 2025. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2025.

O programa ontológico de *Ser e Tempo* possui uma série de antecedentes que têm em comum uma análise da experiência humana. O jovem Heidegger, apropriando-se da fenomenologia, mostra interesse pela Teologia e especialmente pelo *quê* e pelo *como* da vida dos primeiros cristãos; ao mesmo tempo, em relação à vida mesma, encontra em Aristóteles uma forte vantagem, uma vez que a sua filosofia expressa um modelo de exame da atividade humana. Já maduro, em *Ser e Tempo*, sua obra capital, Heidegger justifica o desmonte da ontologia tradicional e responde ao sentido do ser em relação ao tempo. O desenvolvimento do segundo objetivo se resolve a partir da analítica existencial, que corresponde ao exame das estruturas ontológicas do único ente aberto à compreensão do seu próprio ser, o *Dasein*. Nesse contexto, nosso estudo desenvolve a tese de que o resultado do trajeto do programa *Ser e Tempo* trouxe sérias influências na teoria política de Hannah Arendt. A ideia de desconstruir a tradição metafísica sem derrubá-la por completo é uma posição iniciada por Heidegger, a fim de esclarecer os fundamentos ocultos do sentido do ser e, com eles, reconstruir a filosofia. A mesma atitude e modo são observados em Arendt na hora buscar na história do pensamento político ocidental o ponto onde a tradição declina e perde seu fio condutor e por que é necessário, com seus muros demolidos, reconstruí-la para encontrar novas formas de compreender a condição humana. Com relativos graus de assimilação e apropriação, a análise da experiência humana, em particular o desvelamento da estrutura ontológica do *Dasein*, obteve recepção nos fundamentos da teoria da ação de Arendt. Por exemplo, onde Heidegger encontra o caráter incessante da existência, Arendt observa a constante renovação do ser humano; onde Heidegger identifica o cuidado como o mais essencial do *Dasein*, Arendt identifica o cuidado do mundo como uma base da política. Heidegger assimila a práxis aristotélica e identifica a *phronesis* como o agir enquanto cuidado (*Sorge*), e Arendt, por sua vez, assimila a ação (práxis) como cuidado ou proteção do espaço público (mundo). Outro ponto em comum é o exame do tempo em relação ao ser, fenômeno que ocorre em um ser 'presente' que, conjugando o passado, aparece como uma força compreensiva de impulso e de projeção. Isso outorga movimento incessante ao ser: obriga-o a atuar constantemente como interpretação de si mesmo e do outro (mundo) e, conseqüentemente, projeta-se entre possibilidades. Assim, o ser constrói e expressa sua liberdade e sua história. Se perde esse horizonte, o ser se define na *queda* e *foge* de si mesmo (Heidegger) ou *despolitiza-se* e se ausenta da ação (Arendt). Heidegger se apropria da filosofia prática aristotélica e a canaliza para uma ação ancorada no cuidado; Arendt, seguindo tal intuição, a conduz ao espaço político de ação na forma de um *amor mundi*, enraizado na natalidade. O filósofo pensa o ser a partir do seu centro interno; a teórica política, desde o *entre* seres humanos. Neste trabalho não há tentativa de estabelecer hierarquias, apenas mostrar o resultado do processo de influência. A recepção que Arendt faz do programa ontológico de Heidegger deixa dúvida quanto à lucidez da pensadora; pelo contrário, reforça a sua inteligência.

Palavras-chave: Heidegger; Arendt; recepção; *Dasein*; práxis; cuidado e natalidade.

ABREVIATURA DE OBRAS

En este trabajo algunas obras de Heidegger, de Arendt y de Aristóteles se referencian de forma abreviada, seguidas del año, página, capítulos o subcapítulos. Las obras de Aristóteles son citadas al estilo clásico.

Obras de Heidegger:

- IN *Informe Natorp*, 1922. Edición utilizada: HEIDEGGER, Martin. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*. Traducción de Jesús Adrián Escudero. Madrid: Trotta, 2002.
- Ont. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, 1923. Edición utilizada: HEIDEGGER, Martin. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Traducción de Jaime Apiunza. Madrid: Alianza, 2000.
- CdT *El concepto de tiempo*, 1924. Edición utilizada: HEIDEGGER, Martin. *El concepto de tiempo*. Traducción de Pablo Oyarzun Robles. Santiago de Chile: ARCIS, 2005.
- SyT *Ser y tiempo*, 1927. Edición utilizada: HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Universitaria, 1997.
- CsH *Carta sobre el humanismo*, 1946. Edición utilizada: HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2006.
- Sem. *Seminarios de Zollikon*, 1947/1972. Edición utilizada: HEIDEGGER, Martin. *Seminarios de Zollikon*. Traducción de Ángel Xolocotzi Yáñez. México DF: Herder, 2013.

Obras de Arendt:

- OT *Los orígenes del totalitarismo*, 1951. Edición utilizada: ARENDT, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Traducción de Guillermo Solana. Madrid: Alianza, 2006.

- HA *De la historia a la acción*, 1953/1971. Edición utilizada: ARENDT, Hannah. *De la historia a la acción*. Traducción de Fina Birulés. Barcelona: Paidós, 1995.
- PF *Entre el pasado y el futuro*, 1954-1968. Edición utilizada: ARENDT, Hannah. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Traducción de Ana Poljak. Barcelona: Península, 1996.
- Pol. *¿Qué es la política?*, 1956-1959. Edición utilizada: ARENDT, Hannah. *¿Qué es la política?* Traducción de Rosa Sala Carbó. Barcelona: Paidós, 1997.
- CH *La condición humana*, 1958. Edición utilizada: ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Traducción de Ramón Gil Novales. Buenos Aires: Paidós, 2009.

Obras de Aristóteles:

- EN *Ética Nicomáquea*, s. IV a.C. Edición utilizada: ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea*. Traducción y notas de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1985.
- Met. *Metafísica*, s. IV a.C. Edición utilizada: ARISTÓTELES. *Metafísica*. Traducción y notas de Tomás Calvino Martínez. Madrid: Gredos, 1994.
- Fis. *Física*, s. IV a.C. Edición utilizada: ARISTÓTELES. *Física*. Traducción y notas de Guillermo Echandía. Madrid: Gredos, 1995.
- Pol. *Política*, s. IV a.C. Edición utilizada: ARISTÓTELES. *Política*. Traducción y notas de Introducción, versión y notas de Antonio Robledo. México DF: UNAM, 1963.

Formas de citación y abreviaturas

Normas: ABNT | Modo de citar: al pie de página.

Cf. = confrontar

Ob. = observación | Obs. = observaciones.

TN = traducción nuestra

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	15
CAPÍTULO 1. EL PROGRAMA ONTOLÓGICO DE MARTIN HEIDEGGER	27
1.1. Sobre Heidegger	27
1.1.1. La diferencia ontológica	36
1.1.2. La pregunta que interroga por el ser	44
1.2. Analítica del Dasein en la expresión <i>Aristóteles nació, trabajó y murió</i>	54
1.2.1. Aristóteles nació	60
1.2.2. Aristóteles trabajó	62
1.2.3. Aristóteles murió	75
1.2.4. Horizonte, fines y realización del ser	84
1.3. Praxis y cuidado	91
1.3.1. Esbozo de la praxis en Aristóteles	93
1.3.2. Heidegger y la recepción de la praxis de Aristóteles	108
1.3.2.1. Praxis o sobre la existencia en el obrar	114
1.3.3. Sabiduría práctica como cuidado y Dasein como praxis	128
CAPÍTULO 2. RECEPCIÓN ARENDTIANA DEL PROGRAMA ONTOLÓGICO DE HEIDEGGER	143
2.1. Síntesis del Capítulo 1 y antecedentes del Capítulo 2	143
2.2. Sobre Arendt	150
2.2.1. Sus inicios en la filosofía	152
2.2.2. Filosofía como ocupación o amar el mundo	157
2.2.3. Natalidad y amor al mundo	162
2.3. Fenomenología y tradición	174
2.3.1. Arendt y la apropiación de la fenomenología	177
2.3.2. El ser o la política	179
2.3.3. Tradición y vita activa	185
2.3.4. Aristóteles, tradición y crisis moderna	198
2.3.5. Acción y contemplación.	207

2.4. Del cuidado del ser al cuidado del mundo	215
2.4.1. Heidegger, Arendt y la <i>enérgeia</i> aristotélica.	217
2.4.2. <i>Enérgeia</i> , de Heidegger a Hannah Arendt	235
2.4.3. De la temporalidad de Heidegger al tiempo histórico en Arendt	255
 CONCLUSIONES	 287
 Bibliografía	 305
 CUADROS	
Cuadro 1: Dasein, existencia y finitud	91
Cuadro 2: Aristóteles y Heidegger	141
Cuadro 3: Fenomenología y crítica de la tradición	215
 ESQUEMAS	
Esquema 1: movimiento/acto y tiempo en Aristóteles	226

INTRODUCCIÓN

Relación y amistad son conceptos habituales para indicar lo que mantuvo unidos a Martin Heidegger y a Hannah Arendt; sin embargo, queda la sensación que estos términos se quedan cortos a la hora de retratar el tipo de compromiso que mantuvieron. Preferimos la palabra lazo, porque su polisemia remite a vínculo, unión, complicidad, afecto y admiración, aunque también a un tipo de atadura que puede aflojarse y volverse a anudar. Todas estas acepciones se observan en el trato entre Heidegger y Arendt, pues mantuvieron un profundo lazo, con altos y bajos, calurosas amarras y atribulados aflojamientos. Los momentos bajos se componen de los borrascosos efectos de la adhesión factual de Heidegger al nazismo; los altos, pueden ser comprendidos como expresiones de amor o de amistad sin límites, en virtud de las cuales actos puramente humanos como la comprensión y el perdón hicieron posible, tras la tormenta totalitaria, un nuevo y reconciliador inicio¹. Por ello no es casual que hasta el deceso de Arendt se hayan comunicado desde el pensamiento, desde la amistad y desde el amor, aunque no pocas veces, de parte de Arendt, bajo la mirada de la sospecha². Por cierto, tras la muerte de la pensadora, Heidegger, que ya arrastraba problemas de salud, muy afectado falleció al poco tiempo.

Existen biógrafos que hacen del lazo una especie de novela psicológica, caracterizando a los personajes como un abusivo villano y una ingenua heroína; otros, en el marco de un drama sin un claro sentido, la analizan tanto y desde diversos subjetivismos que el resultado es prácticamente una telenovela caricaturesca. Pero, aunque sean los menos, hay quienes demuestran el importante resultado del relacionamiento entre Heidegger y Arendt, esto es, aquel que dada la ocupación intelectual de ambos trajo como consecuencia nuevas formas de interpretar el sentido de la vida humana.

La unión que conservaron es tan diferente a lo que estamos habituados, y justo en medio de una experiencia políticamente desastrosa, el nazismo, que

¹ GRUNENBERG, 2019.

² ARENDT; HEIDEGGER, 2000.

es muy difícil comprenderla de forma adecuada a partir de conceptos tradicionales. No obstante, aun reconociendo esta complejidad, lo que de hecho lo torna muy atractivo, nuestro interés en Heidegger y Arendt es estrictamente filosófico y no moral o emocional. No negamos, de cualquier forma, que la situación afectiva que mantuvieron cuando es bien conducida genera complementos importantes a la comprensión. Queremos significar que nuestro trabajo, si bien ocasionalmente establece reflexiones con toques de afectividad, se concentra en el pensamiento de ambos autores.

Heidegger y Arendt vivenciaron un lazo en el marco del amor, como deseo y como falta, como amistad fraterna y como sentimiento de donación al otro; todo ello, incluso a pesar de que en ocasiones haya habido desconfianza de Arendt hacia su exmaestro (situación que conocemos más a fondo gracias a las cartas entre ella y Jaspers³). De todos modos, en especial debido a que Arendt se forma como filósofa en las aguas de la fenomenología, resulta muy difícil pensar que una vinculación de tal naturaleza no tenga, además de la complicidad sentimental, la del pensamiento. En efecto, desde que se conocen, Heidegger y Arendt comparten la actitud de dialogar con la historia de la filosofía y de buscar el sentido del ser en su forma más original y, con ello, responder el interrogante sobre el sentido de la experiencia humana. Paradójicamente, en el punto donde se encuentran es justamente donde se separan: si bien los dos son críticos de la tradición que vino enfrascando y colocando camisas de fuerza en la filosofía, Heidegger se asume como filósofo en lo que confía que es su concepción más primitiva, esto es, atender el interrogante que justifica el sentido del ser; mientras que Arendt, rehusándose a ser llamada de filósofa, se posicionó como teórica política también en lo creía era su forma más original, que es volver a pensar la política desde el indicador de la natalidad. Pero, a pesar de que recusó ser llamada filósofa, no hay duda de que escribió como una.

Lo que observamos es que en el marco del lazo que se inicia con un poético y aventurero amorío entre profesor y alumna, que pasa por un clima de tensión política, y que luego se abrocha en un lazo de amor y de amistad, existieron serios procesos de influencia intelectual. En concreto, nuestro

³ ARENDT; JASPERS, 1992.

presupuesto es que el desarrollo de la hermenéutica de la facticidad y, por extensión, la analítica del *Dasein*, influyó en los fundamentos de la teoría de la acción de Arendt. A tales influencias, en algunos momentos de este trabajo llamaremos simplemente de 'recepción', término que envuelve la interpretación del programa ontológico de Heidegger, así como el proceso de apropiación que permitió que Arendt acomodase las ideas del filósofo conforme sus intereses y objetivos políticos.

En primer término, la recepción se puede observar, por un lado, en la actitud; por el otro, en el modo. La primera corresponde a la posición sobre la historia de la filosofía, esto es, la postura de ir al origen para encontrar, precisamente, el punto inicial del pensamiento sobre un fenómeno e identificar su encubrimiento y en consecuencia su decaída histórica, para luego iluminarlo y reconstruirlo desde sus cimientos en un punto nuevo de la Historia. A ello Heidegger llama de *destrucción* (*Destruktion*), pero no en un sentido negativo, sino más bien a un proceso de deconstrucción o desmonte que pretende poner en evidencia los conceptos heredados de la ontología tradicional y que han provocado que la filosofía se haya desviado del sentido del ser. Heidegger no elimina ni pretende deshacerse de la tradición, sino buscar donde ésta ha acertado, dentro de sus límites, y donde ha generado confusiones y por qué tales desórdenes también son importantes en vistas de construir un suelo adecuado para su proyecto de ontología fundamental. Por ello, la *destrucción* es más bien un proceso de *apropiación* de la reflexión histórica sobre el ser. Arendt repite la actitud de Heidegger a la hora de buscar en la historia del pensamiento occidental las ideas que favorecen comprender el *cómo* de la acción política y deshacerse críticamente de aquellas que diluyen su esencia, que es la pluralidad y la participación del ser humano en los asuntos de Estado (*libertad*). El modo, por su parte, se refiere simplemente a la orientación fenomenológica: comprender los fenómenos como hechos que, sometidos a un examen hermenéutico, se revelan tal y cual son. Por ejemplo, *Ser y Tiempo* y *La condición humana* son obras construidas desde un modo fenomenológico, en el sentido de interpretar y descubrir cómo las actividades o expresiones de la existencia humana se muestran por sí mismas, es decir, desde su interior

aparecen abiertas a la comprensión y con ello relevan su verdad, hecho que permite que nos proyectemos como seres humanos.

En segundo término, de la actitud y del modo se desprende un brazo de la recepción que es el más complejo de exhibir y de justificar. Hablamos de las interpretaciones del fenómeno en sí, qué buscaban Heidegger y Arendt en éste y, por extensión, qué les mostró. Sabemos que los interrogantes iniciales de ambos, desarrollados con reformulaciones a lo largo de sus vidas, compartieron un fenómeno en común: nuestra existencia, pero en una búsqueda distinta de sentido. Existe una vieja idea que sirve para explicar esto, y es que el ser humano tiene dos estructuras ontológicas no excluyentes que determinan su experiencia y modos de ser/existir/vivir, la individual y la social. Si bien esta posición aparenta ser frágil, para nada lo es, pues en estricto rigor yo no veo con los ojos del otro, veo con los míos; yo no vivo la vida del otro, vivo la mía; no muero por el otro, enfrento mi propia muerte; i. e., tenemos consciencia de nuestra individualidad⁴. Sin embargo, es inapelable que necesitamos de nuestros congéneres para la comprensión de nosotros mismos, para nuestro desarrollo intelectual, moral, cultural, como personas. Aprendemos a desarrollarnos con los demás, adquirimos valores, conocimientos, técnicas culturales y, gracias a ello, construimos –como fenómeno simultáneo a nuestras comprensiones de mundo– nuestros modos de ser. En virtud de lo anterior nuestra tendencia será ocuparnos, hacer, construir, actuar, obrar, trabajar, relacionarnos ética y políticamente. Se desprende entonces que, sin importar que sea algo fijado en nuestra individualidad o en nuestra relación con los demás, la inmovilidad no se observa como una inclinación. Es justamente en este tipo de fenómenos, como el movimiento (*kínesis*) y su fin (*télos*), que tanto Heidegger como Arendt se detuvieron a pensar de manera que fuese posible llegar al fondo de nuestra estructura humana, teniendo como objeto la vida misma y su carácter dinámico e incesante. Aquello lo encuentran en Aristóteles, pensador heleno con quien ambos enfrentan un profundo diálogo. De hecho, podemos señalar que el lazo entre Heidegger y Arendt incluye un tercer participante, y ese es el Estagirita.

⁴ MILLAS, 1943.

Con todo, que Martin Heidegger influenció en Hannah Arendt está más que comprobado. Arendt participó de sus clases en Marburgo, presenció sus lecciones sobre Aristóteles, Platón y San Agustín, observó de cerca la apropiación heideggeriana de la fenomenología de Husserl y tuvo acceso de primera mano a muchos de los escritos previos a *Ser y Tiempo*. Esta experiencia, ella misma lo reconoce, le permitió en gran medida el acto de «*aprender a pensar*»⁵. Una considerable mayoría de los estudios sobre el influjo de Heidegger en Arendt se concentra en la apropiación del método fenomenológico por parte de la pensadora y cómo, gracias a ello, construye una parte importante de su teoría de la acción. Considerando esto, nuestro trabajo tiene como objetivo contribuir en un sentido poco indagado: mostrar que donde Heidegger encuentra, a partir de sus lecturas sobre Aristóteles el modelo dinámico de la experiencia humana, el vivir mismo y el obrar en tanto cuidado, Arendt, por su parte, acoge esta intuición e identifica, incluyendo a sus propias lecturas de Aristóteles y de San Agustín, la figura del carácter incesante de la acción humana, esto es, la natalidad. Nuestra tesis, teniendo en cuenta aquello, consiste en demostrar un aspecto no muy abordado de la recepción arendtiana del pensamiento Heidegger, esto es, el paso transformativo del ‘cuidado del ser’ (Heidegger) al ‘cuidado del mundo’ (Arendt). Con ello, la transformación del *Dasein* como *ser-para-la-muerte* o *ser-hacia-el-fin* (Heidegger) al entendimiento del ser humano *ser-para-el-inicio* o *ser-para-la-natalidad* (Arendt). Por cierto, en este ámbito, existen conceptos importantes insuficientemente explorados, que vienen de la escuela clásica griega, en especial de Aristóteles, y que son compartidos entre Heidegger y Arendt, como por ejemplo *kínesis*, *dynamis* y *enérgeia*. El *poder ser total* de Aristóteles (la vida feliz y lograda) es apropiado por Heidegger como el *poder-ser más propio* del *Dasein* y Arendt, no hablando en términos similares, con ello identifica el lugar (plural) del ser en el mundo: si hay un *poder ser total* o *poder-ser más propio* en Arendt se trata de la imagen del *entre*, de la colectividad generada *entre* los más diversos (pluralidad) que, gracias al poder de su movimiento, tienen el *poder* de poner en marcha nuevos inicios (natalidad).

Como de alguna manera lo mencionamos, uno de los problemas es que en dicho escenario Heidegger y Arendt parten del mismo fenómeno, el ser,

⁵ ARENDT, 1969; HEIDEGGER, 2001.

aunque formulan interrogantes distintos: Heidegger intenta formular y resolver la pregunta que interroga por el sentido del ser teniendo como suelo el obrar en la facticidad: ¿quién es el ser?; por su parte, Arendt indaga por el sentido de la política o el sentido del ser de la política: ¿cuál es el fin y propósito de la política? Por decirlo de una forma simplificada, Heidegger se importa con nuestro centro interno, sin el descuido del mundo como espacio intersubjetivo (aunque desprovisto de mayores análisis), mientras que Arendt se importa con la cuestión colectiva, es decir, política de la vida humana, sin soslayar el ser en particular (pero sin la dedicación de Heidegger). El problema es que a pesar de que Heidegger se concentra en el ser desde el fenómeno de la facticidad, el resultado de este ejercicio es influyente en Arendt, o, al menos, permitió que la pensadora fundamentara algunos pilares de su proyecto de recuperación y de cuidado del espacio público. En concreto, su propósito se vio influenciado por las estructuras ontológicas descubiertas y fundamentadas por Heidegger, aunque sometidas a un proceso de recepción que envuelve asimilación, enfrentamiento crítico y transformación. En concreto, para mostrar el resultado de la recepción arendtiana del programa ontológico de Heidegger –del cuidado del ser al cuidado del mundo–, elaboramos tres capítulos que pretenden fundamentar nuestra tesis:

Arendt sigue de cerca el proyecto ontológico de Heidegger para fundamentar, bajo un proceso de recepción apropiativa, los pilares de su teoría política, esto es, de la acción.

Podría, en tal sentido, incluso decirse que en Arendt existe una ontología fenomenológico-política. Para fundamentar nuestra tesis, organizamos los capítulos de esta forma:

El primero, intitulado “El programa ontológico de Martin Heidegger”, se concentra en los conceptos “ser”, “*Dasein*”, “tiempo”, “mundo”, “cuidado” y “praxis”. Este capítulo tiene como base los antecedentes y el proyecto *Sein und Zeit*. No descartando la traducción de José Gaos (porque tiene soluciones muy interesantes, aunque también notables deficiencias), optamos por utilizar la de Jorge Rivera, *Ser y Tiempo*, pues ofrece una clara intención de ser lo más fiel

posible a las palabras y sentidos de la obra en alemán. Rivera tuvo como supervisor de doctorado a Hans-Georg Gadamer, un alumno muy cercano de Heidegger, y solucionó muchos problemas de traducción en diálogo con él. Cuando el propio Rivera identifica dificultades al traducir –porque Heidegger creó un lenguaje propio, con distintas tonalidades significativas en su sistema lexical– las notas al pie de página justifican sus decisiones y despejan dudas. Como la obra de Heidegger es tan extensa como intensa, optamos por tejer un discurso que permite comprender las ideas centrales de su pensamiento, de forma que en el segundo capítulo se observe con más facilidad la recepción de Arendt.

Conocemos el llamado “giro” de Heidegger, que es donde somete a su propia observación crítica el resultado de *Ser y Tiempo* –obra calificada por él como precursora– versando sobre los temas que estima como insuficientemente enraizados (como la relación entre temporalidad y lenguaje; habitar y construir); sin embargo, el giro no fue considerado *stricto sensu* porque no interfiere decisivamente en los objetivos de este trabajo. En efecto, huelga decir que siguiendo los fines de nuestra empresa nos concentramos en los conceptos *Dasein*, cuidado, praxis, tiempo y mundo. Intentamos articularlos como un manto de sentidos, sobre todo teniendo en cuenta la analítica existencial de *Ser y Tiempo* que prepara los fundamentos de una ontología fundamental.

En relación a las traducciones al castellano de la obra *Ser y Tiempo*, el capítulo recurre frecuentemente a conceptos importantísimos que fraguan la órbita lingüística de Heidegger, como *Dasein*, *Sorge* y la expresión *In-der-Welt-sein*. José Gaos tradujo *Dasein* como “ser ahí”; Jorge Rivera no tradujo el vocablo para dejar intacto el sentido dado por Heidegger y porque afirmaba que no fue capaz de encontrar, en la lengua castellana, un concepto equivalente a lo que Heidegger entendía como *Dasein*. Justifica que así como la palabra *logos* se mantiene vigente, no hay problema en mantener el término *Dasein* en vigencia. Concordamos con Rivera y utilizamos habitualmente *Dasein* aunque, en muy pocas ocasiones, como alternativa, *estar-ahí*. *Ser-ahí* y *estar-ahí* son traducciones válidas dependiendo de la intención o fuerza perlocutiva que se desee aplicar en la interpretación; v. gr., *estar-ahí* incorpora la estructura ontológica del vivir mismo, i. e., el estar como seres humanos haciendo algo a partir de nuestra abertura al mundo (-*Da*) como horizonte de comprensión de

nuestro ser (-*Sein*); por su parte, *ser-ahí* apunta a los componentes dinámicos de la existencia que Heidegger llama de indicadores formales o de existenciarlos. De cualquier modo, *estar-ahí* y *ser-ahí* mantienen la idea del ser que en cada caso somos y que se autointerpreta desde su propio existir. Decidir por una de las traducciones no fue nada fácil, pero optamos por *estar-ahí* porque se relaciona mejor con la recepción arendtiana del programa ontológico de Heidegger, en el sentido arendtiano de lo que como seres humanos *hacemos* en el único lugar que nos ha sido dado para habitar, el mundo. *Estar-ahí*, por lo tanto, aquí se debe entender como un ‘estar-haciendo-algo-ahí’. Esta opción también fue elegida porque se extiende a la expresión *In-der-Welt-sein*, que es traducida por Gaos como “ser-en-el-mundo” y que es de uso común. En la traducción de Rivera es descifrada como “estar-en-el-mundo”, pues “estar-en” da fuerza a la expresión *In-sein*, lo que permite incorporar el habitar o el residir. V. gr., se dice “estoy en casa” y no “soy en casa”. Consideramos esta opción también teniendo en cuenta el discurso tardío de Heidegger, publicado al inicio de los años 50, “Construir, habitar, pensar”. Podría decirse, con justicia, que existe un descompás temporal, un anacronismo, porque aquí nos interesa el ‘primer Heidegger’, o sea, hasta *Ser y Tiempo* (1926, publicación en 1927). Sin embargo, en tal discurso nuestro autor se replantea una vez más la idea del ser, sin dejar totalmente de lado sus hallazgos en el proceso de construcción de *Ser y Tiempo*, señalando de que “el modo como tú eres y yo soy, la manera según la cual somos los hombres sobre la Tierra, es el *Buan*, el habitar. Ser hombre quiere decir: ser como mortal sobre la Tierra, quiere decir: habitar. La vieja palabra *bauen* [construir] dice que el hombre es en cuanto habita.”⁶ Así entendido, «*el habitar es el modo como son los mortales en la tierra*». Para Acevedo, en síntesis, con ello Heidegger está diciendo que “la esencia del hombre consiste en habitar”⁷. La idea de Acevedo nos parece un tanto exagerada. Más de 20 años antes, en *Ser y Tiempo*, Heidegger propuso que “la esencia del Dasein consiste en su existencia”; por ello, habitar es un modo de ser del Dasein, que consiste en la forma de interpretar el mundo para actuar conforme su esencia, es decir, conforme su modo de existir. Por razones como estas nos parece que “estar-en-el-mundo” acentúa fuertemente el contenido

⁶ HEIDEGGER, 2016, p. 152

⁷ ACEVEDO, 2017, p. 191.

existencial del *Dasein* vinculado al lugar donde habitamos y, en el campo de los objetivos de nuestro trabajo, refleja más fácilmente lo que Hannah Arendt incorpora a su proyecto político de comprender lo que hacemos como seres humanos en el sentido colectivo, político, de la acción. Heidegger utiliza las expresiones *in-Sein*, pero no como un ser dentro de algo, sino como un *Sein-bei*, un estar por el mundo, o un *estar-en-medio-de*, es decir, el estar y habitar de un *Dasein* que siempre se relaciona con el mundo, del cual, al obrar, se cuida como forma de abertura. Arendt conduce este *estar-en-el-mundo* a su forma de observar la vita activa (labor, trabajo, acción).

En síntesis, este trabajo decidimos utilizar “estar-ahí” en pocas oportunidades y sólo cuando fue estrictamente necesario; “estar-en-el-mundo” es de uso frecuente. Ambas transcripciones se justifican porque se ajustan más fácilmente a la recepción arendtiana del programa ontológico de Heidegger en el sentido del *lugar* que ocupamos en nuestro hábitat, el mundo, *qué hacemos* y *cómo lo hacemos*. Por otra parte, cuando Arendt encara los sentidos de la acción humana, en tanto actividad política, destaca como su estructura la pluralidad y corresponde al hecho “que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten el mundo”⁸. De todos modos, consideramos que *ser-ahí* y *ser-en-el-mundo* siguen siendo excelentes opciones dependiendo de las ideas de Heidegger que se deseen acentuar; incluso, en otras lenguas románicas, como el portugués, *ser-aí* y *ser-no-mundo* se han posicionado con excelentes justificaciones y no tendrían por qué ser alteradas. Dan perfectamente cuenta del sentido del *Dasein*.

El término *Sorge* es traducido comúnmente como ‘cuidado’ (Rivera), o como ‘cura’ (Gaos). Estos dos significados, dependiendo del uso, pueden ser muy lícitos. Sin embargo, debido a los objetivos de nuestra tesis, elegimos la opción ‘cuidado’, y para los modos de actualización de *Sorge* dejamos intactas las expresiones originales en alemán: *Besorgen* indica el cuidado como *ocupación* con los entes intramundanos (comportamiento técnico-instrumental); *Fürsorge* expresa el cuidado como *preocupación* con los demás (comportamiento práctico-moral). El cuidado es el indicador dinámico más

⁸ CH, p. 22.

esencial de *Dasein*. Para estos indicadores la traducción de Rivera sugiere la palabra “existencial” y Gaos sugiere el término “existenciario”. En este punto mantendremos la traducción de Gaos por dos motivos: a nuestro modo de ver se acopla mejor a la estructura de *Dasein* y porque es de amplio uso, muy bien justificado, por los comentadores de Heidegger. La palabra existencial se ha utilizado para expresar el ‘campo existencial’ del *Dasein*, con el sentido de indicar el *cómo* y el *lugar* de su existencia. Asimismo, Rivera opta por traducir la expresión *Zeitlichkeit* por ‘temporeidad’ y Gaos por ‘temporalidad’. En este caso, también nos parece más correcta la decisión de Gaos porque, además de que temporalidad es un término común en lengua castellana (y que es fácil de identificar como un término que unifica las formas temporales), expresa mejor la articulación entre el tiempo originario del *Dasein*, el problema de la *caída*, y las tres modalidades del cuidado.

El segundo capítulo, “La recepción arendtiana del programa ontológico de Heidegger”, atiende los conceptos “natalidad”, “política”, “acción” y “mundo” de Arendt, que a nuestro juicio son términos políticos importantes que la pensadora construye bajo la influencia de algunas estructuras ontológicas descubiertas y fundamentadas por Heidegger. La situación es esta: como nuestra tesis consiste en mostrar y justificar las influencias de Heidegger en Arendt, en el primer capítulo tratamos el pensamiento del filósofo alemán y luego, en el segundo, mientras abordamos la teoría de Arendt vamos mostrando y justificando el proceso de recepción.

No todas las ideas de Heidegger que Arendt sometió a su propio entendimiento encajan en una misma línea. Algunas son más fáciles de distinguir porque aparecen con relativa constancia en su obra, como la adopción del modo fenomenológico y la crítica de la tradición; otras, distintamente, corresponden a los conceptos e indicadores formales que Arendt acogió (y se apropió) de Heidegger. Acceder al fondo significativo de la recepción de esos términos es más difícil, puesto que exige una relectura conceptual de algunos filósofos griegos, medievales y modernos en los que ambos se fijaron para apropiarse de los conceptos que les permitirían construir sus proyectos filosóficos. Y a esto se le suma un nuevo problema: distinguir la diferente interpretación, guiada por intereses particulares, que ambos hacen de tales autores/conceptos, y no

necesariamente lo que estos autores quisieron destacar. Por ejemplo, el vocablo *enérgeia* de Aristóteles sirvió tanto a Heidegger como a Arendt para recuperar y establecer la figura del movimiento incesante del ser. Pero Aristóteles utiliza el concepto con propósitos relativamente distintos a los de Heidegger y a los de Arendt. Asimismo, en no pocas oportunidades las influencias de Heidegger en Arendt se entrecruzan con otros ‘maestros de Arendt’, como por Aristóteles, Kant y Jaspers. En estos casos, para desarrollar un diálogo que permita la distinción, exhibimos qué hay de Heidegger y qué de otros autores, pero sobre todo qué hay de la propia Arendt.

En algunos momentos del trabajo, para evitar confusiones, clarificamos algunas decisiones muy puntuales. Algunos aspectos u opciones importantes de anticipar son:

a) Heidegger es un filósofo difícil de leer, de comprender y de explicar. Por este motivo nuestro método fue abordar de forma circular el tema, asunto o concepto tratado por este autor. Vale decir, nunca fuimos directo al núcleo significativo del término ontológico, pues rodearlo nos permitió una aproximación más cuidadosa y, por añadidura, más segura a la hora de acceder al centro de las reflexiones de Heidegger;

b) la idea de mundo es recurrente en Heidegger y en Arendt. No obstante, a diferencia del filósofo (que elabora una teoría unitaria y opta por distinguirlos a partir de prefijos, *Mitwelt*, *Umwelt*, *Selbstwelt*), ella no elabora una teoría sobre el concepto pero sí dispone de distintos adjetivos para los tipos de mundo que identifica (“privado”, “público”, “imaginario”, “de marionetas”, “viejo”, “nuevo”, etc.); no obstante, a pesar de la multiplicidad de sentidos, su idea general de mundo se refiere al espacio público donde los seres pueden aparecer a partir de la lexis y de la praxis;

c) debido al interés de Arendt por los acontecimientos políticos de su época, Heidegger no puede ser entendido como la estrella que guía su pensamiento. Como fenomenóloga de la acción, tal estrella son los hechos políticos vividos por los seres humanos. Aunque si bien él fue decisivamente influyente en ella, para nada aquéllo resta méritos a la pensadora. Algunos textos

que exhiben el fuerte lazo entre Arendt y Heidegger sirvieron para reforzar el proceso de recepción. Por ejemplo, la obra “Correspondencia (1925-1975)”, es un acervo de cartas con informaciones que permiten legitimar, especialmente a partir de los gestos afectivos y de reconocimiento, las influencias⁹.

⁹ ARENDT; HEIDEGGER, 2000.

CAPÍTULO 1. EL PROGRAMA ONTOLÓGICO DE MARTIN HEIDEGGER

1.1. Sobre Heidegger.¹⁰

Lo que conocemos de las actitudes y del comportamiento de Heidegger permiten observar una personalidad no fácil de comprender, aunque con preocupaciones y sentimientos tan humanos como los de cualquiera. Lo cierto es que tanto su filosofía como sus decisiones políticas han dado lugar a amplios debates. Heidegger nació y se crio en un pequeño poblado campesino, con alrededor de dos mil habitantes, en medio de una cultura inmediata de disputa entre el liberalismo político y un fuerte conservadurismo religioso. Este último, característico de su familia y de cercanos. Por influencia de sus padres, en su niñez y adolescencia mantuvo un íntimo vínculo con la Iglesia Católica y, muy joven, llega a cursar un año de sacerdocio. No obstante, gradualmente fue abandonando su interés por la religión y la Teología y comenzó a asumirse como filósofo y a poner a Dios entre paréntesis. Pone a la filosofía al comando de sus acciones. Sin embargo, el conservadurismo arraigado desde el seno familiar y cultural lo arrastrará hasta el fin de sus días.

Al parecer, Heidegger, hombre de baja estatura y de vestimenta campestre, era tranquilo y frecuentemente de trato cordial con los demás. De mirada a veces perdida, solía ser bastante calculador y le gustaba la seguridad y tranquilidad de la rutina, motivo por el cual acostumbraba a aislarse y a refugiarse en su trabajo (en especial en el campo selvático), donde vivenciaba profundas lecturas que le permitían encontrarse con filósofos y poetas. A pesar de su gran admiración por la poesía, no mostraba fácilmente su afectividad, a no ser que se tratase de momentos muy íntimos, como aquellos que tuvo con Hannah Arendt. En efecto, se puede verificar en algunas cartas del joven

¹⁰ Apartado elaborado a partir de: HEIDEGGER, 1973a y 1996; OTT, 1992; SAFRANSKI, 2003; GRUNENBERG, 2019; COLOMER, 1998; ETTINGER, 1996; VOLPI, 2008; STRAUSS, 1996; MORENO, 2016; KAHLMEYER-MERTENS, 2015; THE STANFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY, 2011; AURENQUE, 2010; XOLOCOTZI, 2012; FIGUEROA, 2019 | Ob.: los textos listados en no pocas ocasiones presentaban fechas distintas sobre algunos acontecimientos de la vida y obra de Heidegger. Cuando esto sucedía, optamos por lo fechado en el texto de Safranski, pues este autor tuvo acceso a documentos originales o de primera mano para elaborar su biografía comentada de Heidegger.

Heidegger, dirigidas a la pensadora, el alma de un hombre poético y cautivado por la belleza e inteligencia de la entonces joven alumna. Y si bien Arendt no fue su único caso extramatrimonial, quizás por haber sido el primero y el más intenso, su vínculo con ella fue el más importante, envolvente y duradero.

Algo que se puede constatar con facilidad es su conspicua reflexión filosófica. De hecho, no es un accidente que sus obras ocupen un lugar privilegiado en la filosofía contemporánea. La superación de la Metafísica y su adopción transformadora de la fenomenología iniciada por Husserl trajeron al ámbito académico una revolución: replantear la pregunta que interroga sobre el sentido del ser y descubrir cómo éste, desde su obrar en la facticidad, manifiesta la construcción de sus modos de ser a partir del interior de su existencia. Por cierto, uno de los conceptos más conocidos de Heidegger es su idea de *Dasein*, esto es, aquel ser que en cada caso somos y que es el único ente capaz de comprender su existir, con ello se abre, se proyecta, busca su sentido y se constituye en el mundo. El resultado de su extenso trabajo ha influido notoriamente no sólo en el desarrollo de la filosofía, puesto que también se le ha dado muchísima atención en otras áreas, como la crítica literaria, los estudios del lenguaje, la psicología, la teología y, en los últimos tiempos, la arquitectura.

Sin embargo, a pesar de su indiscutible inteligencia, Heidegger tenía un problema que le trajo serios efectos: mantuvo, a pesar de su fuerte vinculación con la academia, un alma de campesino conservador y, a veces, de ingenuo reaccionario: puso su barco a navegar, sin que nadie lo obligase, en las aguas sucias del nazismo. Desde luego que el problema no está en su espíritu campero —algo que en lo particular se nos hace muy deseable—, sino en los adjetivos que al término le hemos agregado y que definieron en determinados momentos su postura ético-política: actitudes de fuerte conservador (la ciudad donde nació y creció era altamente conservadora y católica al pie de la letra). Todo ello lo podemos observar entre 1933 y 1934, fechas en que se afilia al partido nazi y ejerce el Rectorado de la Universidad de Friburgo. En los escritos anteriores a esos años, cualesquiera que sean, no existen evidencias que puedan demostrar, sin que den lugar a ambigüedades, el interés de Heidegger por la política. Las únicas posibles manifestaciones que se pueden considerar como políticas, antes de 1933, tienen relación con sus deseos de renovación de la universidad

alemana, en especial su creencia en un despliegue espiritual de una comunidad filosófica que traería cambios a nivel cultural y científico. Sólo entre 1933 y 1934 comienzan a brotar evidencias claras de la simpatía de Heidegger por la experiencia nazi, pues pensó que su anhelo de renovar el espíritu del pueblo alemán desde la ciencia y de la filosofía tenía una oportunidad con Hitler. Se dio cuenta de su grave error y declinó poco a poco su pretensión y, quizás no tanto, su simpatía; por cierto, renuncia a su cargo como Rector pero se mantiene como docente. Las consecuencias de este hecho hasta ahora son ampliamente debatidas. Lo cierto es que Heidegger tomó una decisión, unirse al partido nazi guiado por su tendencia al conservadurismo y por considerar que Alemania, con Hitler al mando, tendría la oportunidad de superar los problemas culturales, científicos y técnicos de la Modernidad. A pesar de lo anterior, es innegable que Heidegger es un pensador que trajo a la reflexión nuevas formas de comprender nuestra existencia, en la relación ser-tiempo-mundo, y realizarla teniendo como horizonte la proyección de nuestra libertad e historia. Pues, sin más, fue Martin Heidegger:

Natural de Alemania y vino al mundo en 1889. Creció donde nació, en el pequeño poblado de Messkirch, en Baden, en un ambiente familiar y social devotamente católico. Realizó sus primeros estudios en escuelas tradicionales de aquella vocación. Allí, además de adquirir las habilidades de un gran lector, aprendió latín y griego. Siguiendo la fe de su infancia, en su juventud tuvo una importante experiencia como seminarista. Cursando el sacerdocio, en 1907, recibió un regalo que marcaría su vida: el director del Seminario le obsequió la tesis de Franz Brentano “Sobre la múltiple significación del ente en Aristóteles”. Esto más tarde lo llevó a leer al propio Aristóteles, de quien guardó la idea que *τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς* | el ser se dice de muchas maneras. Despierta, ahí, su motivación por el ser.

En el periodo de 1909/10 ingresa como alumno a la Universidad de Friburgo, donde cursa Teología un solo año. En ese lapso profundiza sus estudios sobre Aristóteles, los medievales cristianos e inicia sus lecturas de Husserl. Por diversas razones, al año siguiente y contando con 20 años, abandona la Teología y se decide por la Filosofía, la que concluye con el doctorado en 1914. En su tesis, “La doctrina del juicio en el psicologismo”, se

observa una gran influencia de Edmund Husserl. En esos años se convierte en un ávido lector multidisciplinar, puesto que a la par de estudiar a filósofos como Parménides, Aristóteles, Hegel, Kant, Nietzsche, Kierkegaard, Dilthey y Husserl, se nutre de literatos como Rilke, Dostoievski y Trakl.

El periodo de 1915/16 es importante para el incipiente pero ya lúcido filósofo: Edmund Husserl toma el cargo de Profesor de la Universidad de Friburgo y Heidegger, unos años más tarde, se incorpora a sus trabajos como su asistente. Friburgo adquiere el estatus de capital de la fenomenología, corriente filosófica que va tomando fuerza y posicionamiento en aquellos años. Desde 1915 a 1922 estuvo vinculado laboralmente a esta Universidad. Y es allí donde madura su filosofía sobre el ser, tarea que no abandona hasta el final de su vida. En tal periodo la fenomenología de Husserl le posibilita interpretar a Aristóteles fenomenológicamente, y ello le traerá, sin duda, los frutos que hoy son los más celebrados: su hermenéutica fenomenológica de la facticidad, esto es, en síntesis, de la existencia y de la finitud. En efecto, un informe sobre el filósofo griego le permitió, en el período de 1922-1923, obtener una plaza de profesor adjunto en la Universidad de Marburgo. Sin embargo, para que no perdiera su estilo campesino y su encuentro consigo mismo, su esposa, Elfriede Petri, le construye una cabaña en Todtnauberg, cerca de Friburgo, la que Heidegger visita con frecuencia.

En Marburgo, debido a su particular forma de pensar y a la calidad de sus clases, Heidegger genera amplia atracción de parte de sus estudiantes. Mientras preparaba *Ser y Tiempo*, tuvo de alumna a Hannah Arendt, con quien estableció una relación abierta, la discipular; y clandestina, la amorosa. En 1927 *Ser y Tiempo* fue publicado y, según Heidegger, jamás la podría haber terminado sin la valiosa compañía de Arendt. De manera particular, en cuanto ideas ontológicas, la obra reúne de forma apretada la historia de la filosofía, su luz y oscuridad, para luego fundamentar el *cómo* de la retomada del interrogante más original, esto es, el *cómo* del sentido del ser desde el propio ser, *tal* y *cual* es. La obra le valió gran fama y, gracias a ello, en 1933 retornó a la Universidad de Friburgo, sucediendo a Husserl.

Un acontecimiento que ya anunciamos y que le trajo serias consecuencias fue que en su alma mater Heidegger se alinea al nacionalsocialismo y, tras un polémico proceso de elección entre pares (no pudieron votar los docentes de origen judío), es indicado como Rector en abril de 1933. Indicado porque ya estaba todo preparado, Heidegger tenía la simpatía de los profesores afiliados al partido nazi. Ocupando el cargo sumó desilusiones y conflictos debido a las constantes presiones de profesores y estudiantes partidarios del nazismo, quienes le solicitaban la expulsión de los docentes y alumnos judíos, además de elaborar una limpieza racial-bibliográfica en la Biblioteca. Indeciso de tomar posición frente a tales exigencias, ocupa el rectorado por sólo un periodo, pero se mantiene como profesor hasta 1945, año en que finaliza la Segunda Guerra.

En la posguerra Alemania se vio ocupada por tropas rusas, estadounidense, británicas y francesas. Una de las tantas decisiones políticas fue llevar a cabo un proceso de eliminación ideológica del régimen nazi, llamado desnazificación. Por ello, debido a la adhesión de Heidegger al Régimen, una comisión local vigilada por la causa francesa investigó cuáles fueron sus alcances. Como la investigación tardó en llegar a conclusiones, entre 1945 y 1950 no le fue permitido ejercer profesionalmente y publicar. En 1949 la comisión entendió que el vínculo de Heidegger con el nazismo fue plenamente consciente pero no tuvo implicaciones en discursos de odio, prácticas extremistas o en crímenes de lesa humanidad. Entre líneas, se sugiere que Heidegger probablemente creyó –pero no como nazi de tomo y lomo, en el amplio espectro del concepto– que el nazismo unificaría Alemania, le otorgaría grandeza y eliminaría las amenazas teóricas y técnicas de la modernidad y del marxismo. La comisión entendió que entre los años de 1937 y 1938 Heidegger abandonó su compromiso ideológico con el nacionalsocialismo. Y como su participación en el Régimen no envolvió prácticas criminales, termina siendo reincorporado a la Universidad de Friburgo en el período de 1951/52, y se mantiene allí hasta 1958.

En una entrevista de 1966, para *Der Spiegel*, Heidegger señala que a pesar de las presiones de estudiantes nazis y de entidades exteriores a la Universidad, prohibió que se quemaran libros de autores judíos y que circularan ideas antisemitas. En sus declaraciones justifica que el haber aceptado la Rectoría se debió principalmente al deseo de impedir una politización del

conocimiento, y esto incluía al Tercer Reich. Asimismo, en una carta a Arendt, en 1932, le dice que el comentario de que se ha mostrado hostil contra judíos es falso; y agrega hechos que pretenden desmentir las acusaciones.

Querida Hannah:

Los rumores que te inquietan son calumnias que encajan perfectamente con otras experiencias que he tenido que vivir en los últimos años. El hecho de que difícilmente pueda excluir a los judíos de las invitaciones a los seminarios puede deducirse de la circunstancia de que en los últimos cuatro semestres no he tenido ninguna invitación al seminario. El que, según dicen, no saludo a los judíos es una difamación tan grave que, eso sí, la tendré muy en cuenta en el futuro. Para aclarar mi actitud frente a los judíos, bastan los siguientes hechos: Este semestre de invierno tengo permiso y por tanto ya comuniqué con tiempo en el semestre de verano que deseo ser dejado en paz y que no acepto que me entreguen trabajos ni nada por el estilo. Quien a pesar de ello viene y debe doctorarse y, además, podrá hacerlo, es un judío. Quien puede venir a verme mensualmente para informar de un trabajo importante en curso (que no es ni el proyecto de una tesis ni de una habilitación), es otro judío. Quien hace unas semanas me envió un extenso trabajo para que lo revisara con urgencia, es judío. Los dos becarios de la comunidad de asistencia cuyo nombramiento conseguí en los últimos tres semestres son judíos. Quien recibe a través de mí una beca para Roma, es un judío. Quien quiera llamarlo «antisemitismo furibundo», que lo haga. Por lo demás, soy hoy en día tan antisemita en cuestiones universitarias como lo era hace diez años y en Marburgo, donde incluso conté para este antisemitismo con el apoyo de Jacobsthal y Friedländer. Esto no tiene nada que ver con las relaciones personales con judíos (por ejemplo, Husserl, Misch, Cassirer y otros). Y menos aún puede afectar a la relación contigo.¹¹

La carta, sinceramente, tiene un doble filo: puede ser verdad que Heidegger, en aquel momento, no haya mostrado hostilidad hacia personas judías; empero, no siempre fue así, pues tras coquetear con el nacionalsocialismo se empapó de un espíritu conservador y a veces tuvo actitudes hostiles contra judíos y no-judíos. Entonces, al fin y al cabo, ¿fue Heidegger un antisemita? No y sí. Compartimos el juicio de Safranski que “no lo fue en el sentido del delirante sistema ideológico de los nacionalsocialistas, pues llama la atención que ni en las lecciones y los escritos filosóficos, ni en los

¹¹ ARENDT; HEIDEGGER. 2000, p. 64.

discursos y panfletos políticos aparezcan observaciones antisemitas o racistas”¹²; sí, cuando se soldó, aunque no haya sido ideológicamente, al partido. Eso es indiscutible.

En lo que corresponde al tema de interés de nuestra tesis, en su apasionada dedicación por la Filosofía llama la atención que Heidegger siempre intentó librarse de prejuicios intelectuales –aunque no siempre lo consiguió, pues le costaba apreciar la filosofía y poesía en lenguas distintas al griego y al alemán—. Cada una de sus lecturas las tomó con seriedad y puede decirse que gracias a eso fue muy serio a la hora juzgar y fundamentar lo que entendió como válido o injustificado. Por ejemplo, de W. Dilthey incorpora la idea de que las verdades y sentidos tienen una línea histórica, la cual, si no se observa y se considera, se puede filosofar descalzo en suelos de hielo. En efecto, en su empresa por responder a la pregunta que interroga por el ser, Heidegger dialoga con la historia de la filosofía y recurre tanto a los griegos y romanos antiguos como a los medievales, además de filósofos modernos y coetáneos. Su actitud fue la de ir al asunto/idea/concepto filosófico desde su inicio, o sea, desde que fue planteado como objeto de reflexión por primera vez. Esto le permitiría observar sus fundamentos iniciales, sus complementaciones, sus giros y deformaciones adquiridas a lo largo de la historia. Heidegger llamó a esta actitud de ‘principiante’, no el sentido de novato, sino aludiendo a la idea de ir al principio o a cómo las cosas se pensaron desde el comienzo. Para él la filosofía nace cuando los griegos se plantearon por primera vez la pregunta por el ser, por ello viaja hasta autores como Parménides y Heráclito.

El resultado material de su trabajo, su valiosa obra, se ha convertido en objeto de interés y de estudio a nivel mundial, puesto que ilumina la cuestión del ser desde una nueva perspectiva: como *Dasein* o *estar-en-el-mundo* con relación al tiempo, incorporando nuevos conceptos a la reflexión sobre la existencia humana. Por cierto, como creador de vocablos, Heidegger no debe ser tomado como antojadizo, pues su léxico –llamado de lenguaje heideggeriano– se debe a la necesidad de desmontar la tradición y luego proponer un modo de diferente de filosofar: la hermenéutica fenomenológica de la facticidad, libre de

¹² SAFRANSKI, 2003, p. 297

presupuestos teológicos, metafísicos y dialécticos. Heidegger reinstala la cuestión del ser, pero no repite el error de asemejarlo a la categoría de ente. *Dasein* es la única entidad capaz de comprender, en la dinámica de su facticidad, su propio ser.

Heidegger es reconocido como uno de los filósofos contemporáneos más importantes o al menos de los más leídos. Su más conocida respuesta al interrogante por el ser se encuentra en *Ser y Tiempo* (1927), su ópera magna. Los escritos anteriores a esta obra preparan, en los cánones de la analítica existencial, los fundamentos de su proyecto de *Ser y Tiempo*. Los textos ulteriores intentan justificar, reforzar, reformular o repensar las ideas o interrogantes levantados en la obra, lo que incluye el llamado “giro”. Los escritos previos colaboran en la comprensión de dos cosas: cómo y desde qué fuentes construye los conceptos centrales de *Ser y Tiempo* y cómo, paralelamente, se distancia de la tradición metafísica; los posteriores agregan elementos nuevos a la comprensión del ser, como el lenguaje, la técnica y arte.

Articulando lo que hemos dicho, la gran polémica de Heidegger es que su lucidez filosófica no coincide con su inteligencia práctica, en el sentido político del término. De hecho, es difícil aceptar que haya sido capaz de afiliarse al nacionalsocialismo conducido por Hitler. Algunos pasajes de sus discursos como Rector en la Universidad de Friburgo evidencian tributo al nazismo. Apoyan este argumento algunas breves líneas o fragmentos de *Cuadernos Negros*. El haberse concentrado en el ser, en su centro interno como forma de autorreferencia, le generó grandes problemas a la hora de pensar el ser ‘entre’ los demás, esto es, como sujeto ético y cultural. Y cabe aquí destacar que *Ser y Tiempo* fue publicado seis años antes de la asunción de Hitler al poder. Y en tal obra no hay, a nuestro juicio, un discurso político que permita establecer conexiones directas con el nacionalsocialismo.

¿Qué pensamos de lo anterior? que es necesario hacer el difícil y a veces incómodo ejercicio de separar la obra del hombre. Por cierto, pensadores de destacada trayectoria humanista y política, como Sartre, Foucault y Gadamer, entre otros, lo hicieron: hallaron en Heidegger un gran filósofo, y a pesar de la crítica no escondieron su admiración intelectual. Hannah Arendt, quien sufrió en

carne propia la *Solución Final*, y que tuvo amistades que fueron víctimas de la *Judenrein*, terminó confesando su amor y su influencia. Lo amó hasta el final, pero a su manera: las críticas que le hizo fueron a la vez protectoras (contribuyó con su reintroducción a la filosofía). En efecto, sin dejar de cuestionarlo, Arendt no sólo lo defendió en público –lo que le trajo enemistades dentro de sus círculos más cercanos– sino que desde 1967 lo visitó anualmente.

En fin, es muy válido cuestionar o criticar las decisiones políticas de Heidegger; sin embargo, esto de modo alguno significa que olvidemos su obra, puesto que está bien construida y fundamentada como para dejarla guardando polvo en una estantería bajo llave, pues, para bien o para mal, es innegable que Heidegger es un maestro de la Filosofía. Por ello debe ser estudiado con seriedad, aun cuando sus actividades políticas o ideas filosóficas no sean aceptadas. Heidegger iluminó nuevamente el ser y abrió ignorados caminos para comprenderlo desde el interior de su existencia. Esto se puede observar en todos sus textos y constituirá, desde aquí en adelante, el único foco de nuestro trabajo.

Algunas lecciones, informes, conferencias u obras importantes de Heidegger son:

- 1922. Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles | Informe
- 1923. Ontología: hermenéutica de la facticidad | Lecciones
- 1924. El concepto de tiempo | Conferencia
- 1927. Ser y tiempo | Obra
- 1929. Kant y el problema de la metafísica | Obra
- 1936. Hölderlin y la esencia de la poesía | Conferencias
- 1940. La doctrina de Platón sobre la verdad | Obra
- 1947. Carta sobre el humanismo | Obra
- 1961. Nietzsche (I - II) | Conferencias

Otras de sus conferencias, lecciones o cursos, según el tema/autor, fueron agrupadas y publicadas como libro. Por ejemplo: “Parménides” y “Heráclito” son lecciones reunidas sobre estos dos pensadores, impartidas entre 1942 y 1943; “Ontología. Hermenéutica de la facticidad” (1924), reúne las lecciones del joven Heidegger en Friburgo, unos años antes de “Ser y Tiempo”; “La pregunta por la técnica” es una conferencia de 1953; “Seminarios de Zollikon”

(1947 a 1972), además de los propios seminarios, agrupa una vasta secuencia de cartas y diálogos entre Heidegger y Medard Boss.

Según Heidegger, sin el amor, admiración y afectos enlazados con Arendt no hubiese podido mantenerse incesante en la Filosofía. Confesó que siempre fue su mayor soporte. Ella murió abruptamente el 04 de diciembre de 1975; él, muy afectado, falleció unos meses después, el 26 de mayo de 1976. Fue enterrado en el poblado donde nació, Messkirch, en 1976.

1.1.1. La diferencia ontológica.

Ser es el concepto a partir del cual Heidegger desarrolla todo su programa ontológico. ¿Qué es el ser?, es probable que se trate de la pregunta más original que la Filosofía ha hecho a lo largo de su historia, aunque sin obtener respuestas absolutas, es decir, aceptadas plenamente dentro de la propia Filosofía y por las demás artes o ciencias; sin embargo, este ejercicio de reflexión es apasionante porque nos permite entrar en el diálogo histórico sobre quienes somos. Entonces, ¿qué se ha dicho sobre el ser? Pues hace alrededor de 2600 años algunos filósofos griegos del llamado Periodo cosmológico, de manera accidental o con mayor o menor intención, intentaron dar significado a lo que comúnmente llamamos de *ser* (*εἶναι/einai*), a pesar de su admiración por el cosmos y por la naturaleza y a pesar de la búsqueda de un elemento invariable que les permitiese comprender el inicio (*ἀρχή/arjé*) y el movimiento (*κίνησις/kínesis*) presentes en el Universo¹³. El Cosmos, sus elementos y fenómenos, se convirtieron en objeto del pensamiento. En este apasionante ejercicio reflexivo, a todo lo que hoy habitualmente concebimos como algo que ‘es’, ‘está’, ‘existe’ o es ‘presencia’ se le vino a llamar de *εἶναι*; concepto que más tarde los pensadores latinos transcribieron como *ens* o *esse* y que en las lenguas románicas modernas se nombró como ‘ente’. El término *ente* pasó a utilizarse como indicador ontológico cuyo significado es ‘aquello que es’, o ‘todo lo que es’, significado que hasta ahora es común en el ambiente filosófico. En la Grecia antigua, Parménides con su *Poema* instaló un argumento bastante convincente

¹³ Cf. YARZA, 1987, *Caps. I-III*.

para muchos: que aquello que llamamos ser, *εἶναι*, pues es, y no puede no ser. Es posible sintetizar, como lo apunta Cordeiro, que en Parménides todo *εἶναι* es porque está siendo; caso contrario, no es¹⁴. Versa Parménides:

Ora, pois, te direi - e tu, que escutas, recebe meu relato quais são os únicos caminhos de investigação que há para pensar. Um, por um lado, para pensar que "é", e que não é possível não ser; é o caminho da persuasão, pois acompanha a verdade. Outro, por outro lado, para pensar que não "é", e que é necessário não ser; digo-te que esse caminho é completamente incognoscível, pois não conhecerás o que não é (pois é impossível) nem o enunciarás.¹⁵

Con este pensador la pregunta por el ser se establece seriamente en la historia de la Filosofía: qué es el ser, o bien, qué hace que el ser sea aquello que es, y que no puede no ser. En Parménides el no-ser no tiene ser y, por lo tanto, nada de éste se puede mostrar o decir. Y al elemento básico constituyente de todo ser, es decir, a aquello que hace que el ser, pues sea, los griegos llamaron de *οὐσία* (*ousia*) y que hoy por la transcripción de los latinos conocemos como esencia.

Parménides fue uno de los más importantes pensadores de la Grecia antigua, puesto que también colaboró en sentar las bases para responder a toda pregunta filosófica: la exigencia de la racionalidad, único camino para distinguir lo 'aparente' (o aquello que nos llega de las experiencias sensibles) de la 'verdad' (*ἀλήθεια*, como aquello que nos llega por el pensamiento). En relación con el acceso a *ἀλήθεια*, Parménides la opone a la opinión, a la apariencia o al falso conocimiento, exponiendo la verdad como la unificación entre ser y pensar¹⁶. Más tarde esto se tornará de suyo relevante en Platón y en Aristóteles, y, con resignificaciones, en los pensadores de la Edad Media.

Desde la Antigüedad que la Filosofía jamás ha olvidado este interrogante cuyas respuestas suelen no ser las mismas, pero que entre los vaivenes y discusiones se estableció un principio en común establecido por Platón y muy seguido por los medievales y los pensadores de la Modernidad: si algo une

¹⁴ CORDEIRO, 2011, pp. 69-70.

¹⁵ PARMÉNIDES, 2011, p. 224. En: Cordeiro, 2011.

¹⁶ Cf. GIANNINI, 2007, pp. 22-23; YARZA, 1987, *Caps. I-III* y pp. 45-49.

transversalmente a los seres humanos es la racionalidad, el medio más valioso para llegar a la ‘verdad’, que es otro concepto tan complejo como la idea de ser y del cual tampoco se han obtenido respuestas totalmente satisfactorias. Si ni siquiera las ideas de ser y de esencia han tenido respuestas ampliamente aceptadas, ¿cómo entonces la pregunta por la esencia de la verdad podría ser respondida? Aun así, se hizo el intento y las más diseminadas ideas de verdad se dan en sus sentidos de correspondencia o de revelación.

Para Platón la verdad (*aletheia*) es lo que expresa las cosas como son; lo falso (*pseydos*), como no son; asimismo, en cuanto a lo que ‘corresponde’ a la idea de ser, Aristóteles sigue a Parménides al sostener que es una falacia decir que el ser no existe, y una verdad decir que el ser existe¹⁷. Sobre su sentido de revelación, que no es muy distante al de correspondencia, éste, con los latinos, suele apuntar a la noción de evidente: verdadero es lo que posee la evidencia que establece el criterio de verdad¹⁸. En esta línea, no es un accidente que la palabra de Jesús, que conocemos por los documentos testimoniales de cuatro de sus discípulos, los evangelistas, fue entendida como Verdad Revelada.

Siguiendo con los griegos, mucho se habla de Sócrates, de su mayéutica, pero no se habla en igual proporción sobre cómo la construye: a su juicio, la verdad es un Bien en sí mismo; y para llegar a la ‘verdad’ en relación con un asunto no se deben considerar sólo los hechos, sino las preposiciones que hacemos tales hechos, es decir, las hipótesis que hacemos de éstos. Nuestra relación con ‘la verdad’ se da a través de supuestos que acostumbramos a construir por influencia de nuestras experiencias sensitivas. Nuestro camino a ‘la verdad’, piensa Sócrates, sólo puede iniciarse mientras se entienda inicialmente como ‘periférica’; por lo tanto, debe ser cuestionada, desmontada, liberada de errores para reconocer que nuestro saber sobre dicha verdad era limitado¹⁹. A este momento de la mayéutica socrática se le llama ‘ironía’. Al ser cuestionada

¹⁷ Cf. PLATÓN, 2006; ARISTÓTELES, 1994.

¹⁸ La palabra evidente proviene del sustantivo en latín *evidentia*. [*evidens* -ntis: evidente, visible, manifiesto | *evidenter*: evidente, claramente | *evidentia* -ce f.: evidencia; visibilidad –(Diccionario Vox latín-español. Barcelona: BIBLOGRAF, 1982). *E-* de *ex* (prefijo latino) y *videre* (ver). *Ex-* expresa desde el interior hacia el exterior. Evidencia (*ex-videre*), por lo tanto, señala lo que se hace visible desde dentro para afuera. El acto de que algo se haga evidente significa que se deja ver desde su interior. El término evidencia, en el sentido aquí colocado, es aquello de lo cual se posee un conocimiento indudable, que no abre la posibilidad de someterlo a revisión.

¹⁹ Cf. CHÂTELET, 1995, *Cap. El maestro asesinado*.

la verdad que nos hacemos de algo creamos la posibilidad de que nazca un nuevo saber (*mayéu*), el que, en su concepción máxima, constituye finalmente un Bien en sí mismo, más completo y objetivo (*mayéutica*). Platón, siguiendo la dialéctica de Sócrates, piensa que cuando el Bien es conocido se le da un buen uso (*tò agathón*), i. e., es ético²⁰. El Bien en sí es una verdad, en su sentido de ‘revelarse’, que es mostrarse como autosuficiente, y de ‘corresponder’, esto es, mostrarse en el sentido de su utilidad o buen uso. Una idea común asociada al Bien suele ser la excelencia (*areté*) de la justicia. Con Sócrates y Platón se establece que el conocimiento se construye a partir del relacionamiento dialéctico, dialógico, por lo menos entre dos personas²¹. De hecho, la mayor parte de sus escritos son en diálogos. Aquí, entonces, aparece un concepto importantísimo, el ‘entre’, y que se ha tornado un indicador político de significativo uso hasta la actualidad²².

Pues llegado a este punto histórico de inflexión filosófica, el Periodo clásico de Grecia, la preocupación por el cosmos comienza a ser menos importante que la preocupación por el ser en sí y en relación con los demás. De hecho, según el testimonio de Jenofonte, Sócrates no discutía, a diferencia de sus coetáneos, sobre la naturaleza del universo y sus fenómenos, sino sobre

[...] aspectos humanos, examinando o que é pio e o que é ímpio, o que é belo e o que é feio, o que é justo e o que é injusto, o que é sensatez e o que é loucura, o que é coragem e o que é cobardia, o que é a cidade e o que é participar da gestão da cidade, o que é governo e o que é ser governante (...) ²³.

De este modo, gracias a pensadores como Parménides y, en especial Sócrates, se instala decididamente la pregunta que interroga por el ser en cuanto ser (cuestión que más tarde los latinos llamarán de ontología) y su relación ético-política con los demás. De hecho, una de las tesis más influyentes del Periodo clásico, que incluye a Aristóteles, es que el ser es inseparable de la Ética y ésta

²⁰ Cf. GÖRGEMANNS, 2010, pp. 111-113.

²¹ BRUN, 1984, passim.

²² Desde luego que esto es más comprometedor de lo aquí planteado. Yo puedo escribir algo utilizando la didáctica del diálogo y conducir lo que entiendo como “verdad” a mis propias ideas y valores. Lo que se desea resaltar aquí es tan sólo que la verdad, aparentemente, puede surgir en el ‘entre’ dos o más personas.

²³ XENOFONTE, 2009.

es inseparable de la ciencia política. Se agudiza de este modo la preocupación por el ser y su lugar *entre* sus pares, es decir, la cuestión ético-moral²⁴. Sócrates, de alguna forma, es el ‘fundador’ de la preocupación filosófica por el ser en relación con los demás, noción seguida muy de cerca por Platón y, con distinciones, por el alumno más famoso de este último, Aristóteles.

Con los griegos queda establecido que la pregunta que interroga por el ser será respondida a partir de la razón (traducción relativamente precisa que se ha dado al concepto λόγος) por el simple hecho que la razón es el camino hacia la verdad; y la verdad, como algo ‘entre’ los seres humanos, tiene también un fondo ético, es decir, político²⁵. Este fue uno de los tantos presupuestos básicos de los helenos y, tras la conquista romana en Grecia, de los estoicos a la hora de responder qué o quién es el ser. No existe estoico que no se haya ocupado de los modos de ser y de la esfera político-moral de la existencia²⁶.

Con lo dicho hasta esta parte intentamos abrir camino para mostrar que las diferentes épocas en las cuales se ha desarrollado la Filosofía han provocado que la pregunta que interroga por el ser varíe de acuerdo con el contexto histórico. Producto de ello al ser se le han agregado varias ideas o conceptos para llegar a una respuesta. V. gr.: con el arribo del cristianismo, los Padres de la Iglesia y las cristologías posteriores se preguntaron no sólo qué es la Trinidad o quién es Dios y su Creación, sino también quién es el ser ante Dios o en relación con Éste²⁷. La cuestión del ser ante Dios ocupó casi por completo a los pensadores de la Edad Media, en especial a los escolásticos, y lo divino fue antepuesto a todo examen del mundo: las siete artes liberales, es decir, el *trivium et quadrivium*, terminaron prestando servicio al argumento sobre la idea de Dios; producto de ello, a la respuesta de *qué somos*. Bastará recordar que las artes

²⁴ JAEGER, 2018, *passim*.

²⁵ Cf. GIANNINI, 2007; YARZA, 1987, pp. 45-49.

²⁶ Cf. HADOT, 2013, *Cap. VIII*,

²⁷ Por ejemplo, al elaborar una respuesta, Agustín de Hipona obtuvo la satisfacción de crear su famoso *De Magistro*. En el texto se aborda el tema del acceso o la construcción de conocimiento a partir de símbolos y palabras. Participan en esta construcción dos figuras, quizás análogas, el maestro exterior y el interior. El último, algo así como una voz/lenguaje que habita en la interioridad del ser, y que desde esta interioridad le muestra el camino/conocimiento para llegar a respuestas o guías de vida que, más tarde, le permitirán entrar a aquel espacio en donde se encontrará en gracia con la Trinidad, esto es, su famosa *Ciudad de Dios*. El conocimiento de la verdad, entonces, solo se hace posible en el encuentro con Dios. Cf. SAN AGUSTÍN, 2009 y 1958.

liberales reciben tal nombre en el sentido platónico, o sea, las vías que nos liberan de la presión del mundo sensible, de las apariencias o falsedades, para llevarnos a la verdad de las cosas, que es siempre expresión de libertad: la libertad, en síntesis, consiste en buscar y acercarse a la Verdad Revelada en la Biblia.²⁸

Sabemos que toda teoría no existe sin problemas. Una teoría debe resolver un problema. Cuando supuestamente lo resuelve, la solución presenta una serie de ideas relativamente cohesionadas y coherentes entre sí y con lo externo (vínculo teoría-realidad). Pues el ideario pedagógico del Medioevo, bastante influenciado por Platón y por Agustín de Hipona, y más tarde por Tomás de Aquino, dio respuestas filosófico-teológicas al problema/pregunta que interroga por el ser y a todas aquellas que derivasen de ésta: Dios es el principio y es eterno, o sea, está fuera del tiempo, pues siempre es y está en todo; el logos es el principio, la causa y el fundamento esencial de todas las cosas: *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεός ἦν ὁ λόγος* | Al principio era el Verbo, y el Verbo estaba con Dios y Dios era el Verbo. Por lo tanto, se pensó que Dios en cuanto λόγος (que en la doctrina católica habitualmente se traduce como Verbo o Palabra) no puede dejarse de lado en las preguntas que hacemos en relación con el ser²⁹. En el Evangelio de Juan el λόγος se ha ‘revelado’, o sea, se ha hecho ver, y su Palabra dice lo que es (verdad), y muestra lo que no es (falsedad). En el cristianismo el Verbo no se ha presentado como ordinaria verdad, sino como *revelación correspondiente* a ‘la Verdad’.

El declive de la Edad Media como período histórico, cultural y social, y el paso a la Modernidad, se debe en gran medida al surgimiento de una figura de gran importancia en la historia de la filosofía, René Descartes (1596-1650), quien establece serios cambios en la forma de pensar, especialmente con la duda de si es posible que la razón encaje con el mundo y, por añadidura, la instalación de su dualismo, i. e., la *res cogitans* y la *res extensa*. El dualismo cartesiano se refiere a la extensión (cuerpo y desde éste los objetos perceptibles por los sentidos) y al pensamiento o mente como cuestiones distintas e independientes

²⁸ ABBAGNANO; VISALBERGHI 1992, pp. 105-106.

²⁹ Cf. NUNES, 1979, *Cap. III*,

la una de la otra³⁰. El exterior se conoce, según Descartes, mecánicamente y a partir de la relación causa-efecto. Sigue en este plano la idea aristotélica de que conocer la causa es conocer el efecto. Detengámonos en esto:

Se puede decir que somos sujetos de naturaleza percipiente, esto es, construimos el conocimiento a partir de los objetos/hechos/fenómenos de la percepción. Por lo tanto, tanto nuestro acceso al conocimiento como nuestra comprensión y apertura al mundo comienza con las experiencias sensibles. Sin embargo, Descartes plantea lo siguiente: que no podemos estar seguros de la calidad de nuestras percepciones, porque algún “demonio” o “genio del mal” insistentemente nos envía estímulos o ideas que no sólo son falsas, sino que sobre todo son capaces de desviar nuestra razón; en consecuencia, el acceso a la verdad. Con esto, Descartes no niega al sujeto que piensa (*res cogitans*), sino que se instala la duda con relación a la *res extensa*, i. e., al propio cuerpo, poseedor de los sentidos, y a los objetos de la percepción (el problema sujeto-objeto). El genio maligno es una metáfora que posibilita pensar que nuestra razón puede no encajar con el mundo, figura que permite al filósofo francés instalar la certeza de que existimos, porque captar la posibilidad de la existencia del genio maligno significa que estamos pensando (*cogito*), es decir (*ergo*), existiendo (*sum*)³¹. Vale decir, para Descartes la autoconciencia tiene conciencia de ser autoconciencia. El ser es el yo consciente de su yo. Esta expresión de Descartes es otra inflexión histórica, puesto que, estemos o no de acuerdo con el lugar que Descartes la lleva (el internalismo) rompe con los cánones del mundo medieval. Y aquí aparece la cuestión que nos interesa: el *cogito ergo sum*. Éste habitualmente se traduce como ‘pienso luego existo’, pero el problema es que ‘sum’ en latín es ‘soy’ (primera persona indicativa del verbo ‘ser’), o sea, al ‘ser’ (sum | soy) se le da el sentido de ‘existir’ (existo | sum). Como se observa, al parecer ser y existir se presentan como una y la misma cosa, en el ámbito de una presencia consciente. Cabe preguntar: ¿pueden entenderse como equivalentes? Kant fue el primero en decir que no. Heidegger en esto lo sigue, arguyendo que al igualar el ser y el existir no se sale del ámbito de la Metafísica

³⁰ Cf. RAMOZZI-CHIAROTTINO, 2013; FREIRE, 2013.

³¹ Cf. DESCARTES, 2000 y 2011. [“Cogito ergo sum” es la traducción del propio Descartes del original en francés “je pense, donc je suis” y que al castellano fue comúnmente aceptado como “pienso luego existo”]

ni del lenguaje de Platón; ni se puede salir de la Metafísica de ese modo, porque el método cartesiano no ofrece los mecanismos necesarios para hallar la verdad y el sentido esencial del ser³². El internalismo cartesiano no explica la abertura del ser del ente al mundo, ni permite interpretar las formas que éste tiene de habérselas con las posibilidades que se presentan en su vida. En suma, Descartes no consigue salir bien a flote del problema sujeto-objeto, mente-mundo, metafísicamente hablando. El modelo cartesiano no resuelve el problema del ser, porque si la mente es ‘para adentro’, ¿cómo actúa ‘para afuera’?, i.e., cómo explicamos nuestros comportamientos, modos de ser, maneras de obrar, de ocuparnos y de relacionarnos con el mundo (con las cosas y otros seres). Vale decir, Descartes no termina abriendo camino para lograr la distinción radical, la verdad de la diferencia ontológica entre ser, existencia y ente; por extensión, tampoco ofrece el camino para iluminar la esencia del ser. Por otra parte, el *cogito* cartesiano hace hincapié en la *res cogitans*, y no en el ser (o *sum*) –que gracias a su *ahí* es capaz de pensar–.

Nos dice Heidegger, en primer término, que ser y existencia no se equivalen, pues si bien mantienen una íntima e invariable relación, la existencia es el suelo del ser; y, en segundo lugar, si analizamos al ser como ente es como si estuviésemos intentando dar luz a un cuarto oscuro, con las puertas cerradas, desde afuera. El problema es que al iluminarlo desde afuera observamos solo su presencia concreta en el mundo. «Y la luz de la razón solo ilumina lo que está abierto»³³. En tal sentido, de acuerdo con Heidegger, para llegar a la esencia del ser debemos clarear la abertura del ser del ente (su -ahí como modo de existencia) para encontrarnos con su propio claro, con su mundo. Según Costa,

Esta abertura, que Heidegger tão bem coloca como abertura do ente ao Ser, não é apenas um fenómeno marginal nem opção (uma entre muitas) como qual nos podemos ou não deparar. Ele é um fenómeno fundamental, no sentido literal em que ele remete ao nosso próprio fundamento existencial-ele obriga, nesta “busca”, a responder às questões que não se querem calar: *O que é?*, e *Quem sou?*³⁴

³² Cf. HEIDEGGER, 1972, pp. 20-39

³³ Ídem, pp. 30-33

³⁴ COSTA, 2024, p. 4

Aunque el verbo ‘ser’ opera de muchas formas, su función gramatical es preferencialmente copulativa y su función semántica permite dar significado al atributo; con ello, adquiere un sentido predicativo: Yo soy Antonio | Roberto es zapatero. Veamos: ¿De qué o quién se habla? De ‘Yo’ | de ‘Roberto’ (sujeto) y ¿qué se dice? soy Antonio| es zapatero (predicado). Uno de los problemas que podemos pensar de lo anterior es este: si digo ‘Yo Antonio’, independiente si el verbo *ser* no copula el pronombre al sustantivo (Yo [*soy*] Antonio) el ‘Yo’, como persona, *está*, ¿dónde *está*? pues *ahí*, contenida en el ente (Yo – no puedo no ser, pues mi ‘soy’ es mi ‘*Dasein*’); es decir, al nombrarse, el ser tiene la posibilidad de extenderse al ‘ahí’ del ente, i. e., el ser no es un ente como tal y sí el ‘ser o existir del ente’ que ‘*está ahí*’ (El ‘Yo soy’, ‘existe’ en el ente cuyo nombre es Antonio). Mirado desde otro ángulo, según Heidegger, nadie observó que desde Kant se pretende significar que el ser ya no puede entenderse como mera presencia, o como cualquier otra entidad, pues el ‘Yo’, que se supone remite al ser del ente, es algo más que el propio ente. Ese algo más puede considerarse como la abertura al mundo, y a eso, como veremos más adelante, Heidegger le vino a llamar de ‘ahí’ (-*Da*). Y puesto que ser también es un verbo, algo que estuvo, *está* o *estará* en movimiento, *está* dotado de temporalidad. Es decir, el ser no puede separarse del tiempo (en sus tres modalidades) ya que se relaciona íntimamente con éste. Y, por último, como todo viviente *está* sometido a aquello que los primeros filósofos griegos descubrieron, el movimiento y el cambio en el tiempo, su existencia viene marcada invariablemente por el horizonte de la finitud, la muerte.

1.1.2. La pregunta que interroga por el ser.

Las cuestiones y problemas que hemos dicho hasta ahora fueron el centro de ocupación filosófica de Martin Heidegger. Tras sus observaciones sobre lo que históricamente se ha dicho del ser, asume el único medio filosófico que a su juicio conduce a hacer realmente filosofía: la pregunta³⁵. Pero hacer una

³⁵ Antes de publicar *Ser y Tiempo*, Heidegger se dedicó a estudiar la historia de la filosofía, especialmente antigua y medieval, con relación a qué se ha dicho sobre el ser. Estos estudios dieron origen a las conferencias, luego publicadas como textos, “Interpretaciones

pregunta filosófica no es sólo cuestionar, no aceptar o poner algo en duda, sino formular un interrogante que brinde la posibilidad de ‘clarear’ el sentido oculto, o turbio, de algo. En Heidegger la verdad que puede conducir a encontrar el sentido de algo aparece como *alétheia* (en el sentido de desvelamiento), pero no desde su concepción tradicional, sino como un retorno a su origen³⁶. Tanto es así, que el primer capítulo de *Ser y Tiempo* está dedicado a fundamentar la necesidad de retomar y replantear la pregunta que interroga por el sentido del ser (que se desvele *tal y cual*), interpretando el tiempo como horizonte de su posible comprensión³⁷. Retomar y replantear algo es necesario cuando lo dicho no da una respuesta considerada válida. Heidegger consideraba que la pregunta sobre el ser no había sido adecuadamente resuelta en ningún momento de la historia de la filosofía. De hecho, *Ser y Tiempo* inicia con una cita de *El Sofista* de Platón: «*Porque manifiestamente vosotros estáis familiarizados desde hace mucho tiempo con lo que propiamente queréis decir cuando usáis la expresión ‘ente’; en cambio, nosotros creíamos otrora comprenderlo, pero ahora nos encontramos en aporía*». Y, frente ello, de inmediato Heidegger agrega:

¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta acerca de lo que propiamente queremos decir con la palabra “ente”? De ningún modo. Entonces es necesario plantear de nuevo *la pregunta por el sentido del ser*. ¿Nos hallamos hoy al menos perplejos por el hecho de que no comprendemos la expresión “ser”? De ningún modo. Entonces será necesario, por lo pronto, despertar nuevamente una comprensión para el sentido de esta pregunta. La elaboración concreta de la pregunta por el sentido del “ser” es el propósito del presente tratado. La interpretación del *tiempo* como horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general, es su meta provisional³⁸.

En *Ser y Tiempo* confía en que son tres los prejuicios o supuestos que en la historia de la filosofía condujeron al error sobre la pregunta y, en consecuencia, la respuesta sobre el ser:

fenomenológicas sobre Aristóteles” (1922) y “El concepto de tiempo (1924). Otros estudios, como “Los problemas fundamentales de la fenomenología” (curso de 1919-20) dan cuenta de esto.

³⁶ HEIDEGGER, 1973c.

³⁷ HEIDEGGER, (*Ser y tiempo*), 1997, p. 12. En adelante SyT.

³⁸ SyT, p. 12

1. Que el ser es el concepto más universal. Para Heidegger, este supuesto –desarrollado desde los medievales a Hegel– en vez de aclarar el sentido del ser, lo ocultó. “Por consiguiente, cuando se dice: el ser es el concepto más universal, ello no puede significar que sea el más claro y que no esté necesitado de una discusión ulterior. El concepto de ser es, más bien, el más oscuro.”³⁹ 2. El concepto ser es indefinible. Heidegger concuerda, pero parcialmente. El hecho es que el ser «*no puede ser concebido como ente*», o sea, «*no puede ser explicado mediante conceptos inferiores*». De esto se desprende que el ser no es algo similar a un ente. De cualquier modo, su indefinibilidad no es argumento para que la pregunta por su sentido no sea replanteada; muy por el contrario, lo exige. 3. El ser es evidente por sí mismo. Quiere significar que nos relacionamos con el concepto de manera ‘natural’, ordinariamente (p. ej.: la flor es blanca), y aquella evidencia la asumimos como su comprensión sin más. Sin embargo, dice Heidegger que

[...] esta comprensibilidad de término medio no hace más que demostrar una incomprensibilidad. Esta incomprensibilidad pone de manifiesto que en todo comportarse y habérselas respecto del ente en cuanto ente, subyace a priori un enigma. El hecho de que ya siempre vivamos en una comprensión del ser y que, al mismo tiempo, el sentido del ser esté envuelto en oscuridad, demuestra la principal necesidad de repetir la pregunta por el sentido del ser.⁴⁰

En síntesis, dado que estos tres prejuicios impiden desocultar el ser, “la pregunta por el sentido del ser debe ser planteada”⁴¹. Diciéndolo grosso modo, Heidegger está recusando de la Filosofía la dedicación al estudio metafísico del ser en cuanto ser o ente en cuanto ente (ontología) que no fue capaz de distinguir entre ser y ente (diferencia ontológica), esto es, entre la existencia y los modos de existir (el ser) y entre su presencia concreta, objetual, en el mundo (el ente). En el ámbito de la cuestión óntico-ontológica, lo que se refiere al ente y al ser del ente, la metafísica fue incapaz de reconocer esta diferencia. Heidegger sostiene

³⁹ Ibid. p. 14

⁴⁰ SyT, p. 15

⁴¹ Ibidem, p. 16

que “el ser es siempre el ser del ente” y si el ente es la presencia concreta del ser en el mundo, entonces el ser no puede ser otra cosa que *Dasein*⁴². Señala:

Considerada en su contenido, la fenomenología es la ciencia del ser del ente —ontología. Al hacer la aclaración de las tareas de la ontología, surgió la necesidad de una ontología fundamental; ésta tiene como tema el ente óntico-ontológicamente privilegiado (el *Dasein*), y de esta suerte se ve enfrentada al problema cardinal, esto es, a la pregunta por el sentido del ser en cuanto tal [*von Sein überhaupt*]. De la investigación misma se desprenderá que el sentido de la descripción fenomenológica en cuanto método es el de la interpretación [*Auslegung*]. El λόγος de la fenomenología del *Dasein* tiene el carácter del ἐρμηνεύειν, por el cual le son anunciados a la comprensión del ser que es propia del *Dasein* mismo el auténtico sentido del ser y las estructuras fundamentales de su propio ser. La fenomenología del *Dasein* es hermenéutica, en la significación originaria de la palabra, significación en la que designa el quehacer de la interpretación⁴³.

Heidegger también se separa de la ontología medieval cristiana porque, entre varios motivos, no quiere anteponer una idea, sea concreta o absoluta, como lo sería Dios, ante la pregunta por el ser, sino establecer el interrogante laico por el ente respecto de su ser: ‘desocultar’ su sentido desde su existir. “El ente será interrogado, por así decirlo, respecto de su ser”⁴⁴. Por otra parte, si el ser es también el existir en el fenómeno del tiempo, entonces debe subordinarse a éste⁴⁵. Así siendo,

La tarea ontológica fundamental de la interpretación del ser en cuanto tal incluye, pues, el desentrañamiento de la temporalidad del ser [*Temporalität des Seins*]. Solo en la exposición de la problemática de la temporalidad se dará la respuesta concreta a la pregunta por el sentido del ser.⁴⁶

En síntesis, su tarea, para nada fácil, consistió en desmontar la ontología construida hasta su época (sea antigua, medieval o moderna) para luego elaborar una idea propia sobre lo que él entiende como *Dasein*. Trátase de una alusión a que el ser ‘está ahí’, o sea, a ese ‘algo más’ que hay en el ente. Es

⁴² Ibidem, passim.

⁴³ SyT, p. 46

⁴⁴ Ibidem, p. 17

⁴⁵ HEIDEGGER, 1969a, p. 96.

⁴⁶ SyT, p. 29

justamente esto lo que Heidegger intenta ‘descubrir’, ‘clarear’. Estos últimos conceptos también serán muy importantes: desocultar al ser del ente para saber, precisamente, quién es; y desde un esquema hermenéutico que permita que fenoménicamente el ser se muestre *tal y cual* es. Pues el camino que encuentra para tal proyecto es la fenomenología en el seno de la hermenéutica de la facticidad. Por cierto, en la obra “Ontología. Hermenéutica de la facticidad”, de 1923, Heidegger anuncia algunos de los aspectos centrales de *Ser y Tiempo* (1927).

Otro aspecto que cobra relevancia es que si bien Heidegger parte de la pregunta griega con relación al ser, se aproxima y a la vez toma distancia de la respuesta dada por los griegos⁴⁷, y se separa radicalmente de la respuesta redirigida por los cristianos medievales, porque no comparte al ser como *ουσία* con relación al *λόγος*, o sea, toma una posición contraria a comprender el ser a partir de este concepto. A su modo de ver, la respuesta por el sentido del ser en relación con la idea de logos conduce a la cosificación del propio ser (interpretación substancial). Piensa que la interpretación del ser como existencia escapa de esta lógica, porque *Dasein* es, también, la existencia que *está ahí*: es justamente el *estar-en-el-mundo*. Al fin y al cabo, Heidegger arguye que no hay esencia humana al modo metafísico, en el *qué*, puesto que su elemento básico aparece en el modo de existir, i. e., en el *cómo* de la propia existencia: decide, es abierto, es proyecto, es posibilidad. Nos dice el filósofo alemán:

[...] la pregunta por el sentido del ser no sólo no ha sido resuelta, ni tampoco siquiera suficientemente planteada, sino que, pese a todo el interés por la “metafísica”, ella ha caído en el olvido. La ontología griega y su historia, que todavía hoy, a través de diversas filiaciones y distorsiones, determinan el aparato conceptual de la filosofía, son la prueba de que el *Dasein* se comprende a sí mismo y al ser en general a partir del “mundo”, y de que la ontología que de este modo ha nacido sucumbe a la tradición, una tradición que la degrada a la condición de cosa obvia y de material que ha de ser meramente reelaborado (como en Hegel). Esta ontología griega desarraigada llega a ser en la Edad Media un cuerpo doctrinal consolidado. Su sistemática es todo lo contrario de un ensamblaje en un único edificio de piezas heredadas de la tradición. Dentro de los límites de una recepción dogmática de las

⁴⁷ Cf. HEIDEGGER, 2008; HEIDEGGER, 1973b | Ob.: Heidegger se aproxima de Parménides y se distancia de Platón, así como de toda Metafísica que, según él, habló en el lenguaje de Platón.

concepciones fundamentales del ser, tomadas de los griegos, hay en esta sistemática mucho trabajo creativo que aún no ha sido puesto de relieve. En su formulación escolástica, lo esencial de la ontología griega pasa a la “metafísica” y a la filosofía trascendental de la época moderna por la vía de las *Disputationes metaphysicae* de Suárez, y determina todavía los fundamentos y fines de la Lógica de Hegel. En el curso de esta historia, ciertos dominios particulares del ser —tales como el ego cogito de Descartes, el sujeto, el yo, la razón, el espíritu y la persona— caen bajo la mirada filosófica y en lo sucesivo orientan primariamente la problemática filosófica; sin embargo, de acuerdo con la general omisión de la pregunta por el ser, ninguno de esos dominios será interrogado en lo que respecta a su ser y a la estructura de su ser. En cambio, se extiende a este ente, con las correspondientes formalizaciones y limitaciones puramente negativas, el repertorio categorial de la ontología tradicional, o bien se apela a la dialéctica con vistas a una interpretación ontológica de la sustancialidad del sujeto⁴⁸.

Para responder correctamente a la pregunta por el ser Heidegger con mucho cuidado agrega un nuevo elemento: el ‘sentido’. Para desarrollar la idea de sentido, entre otras aristas, asume de Husserl el modo fenomenológico; sin embargo, termina divorciándose de éste. Para Edmund Husserl (1859-1938) la fenomenología se da en lo inmediato, en el ámbito de la conciencia. En su sistema riguroso de la ciencia, describe la fenomenología como la “doctrina universal de las esencias, a la cual se integra la ciencia de la esencia del conocimiento”⁴⁹. En estricto rigor, su sistema consiste en la descripción pura, sin perturbaciones, del fenómeno que se presenta en la conciencia. Sólo así es posible llegar a su esencia y retratarlo con la más pura precisión⁵⁰. Muy en el fondo, su fenomenología pretende establecer un marco descriptivo libre de estimaciones subjetivas (*epojé*). Su argumento final es que la conciencia, en cuanto acción del Yo, es irreversiblemente conciencia de algo. A esto Husserl, con variados y serios fundamentos, le llama ‘conciencia intencional’ o ‘intencionalidad de la conciencia’, la que está siempre dirigida a un fenómeno abierto a la descripción.

⁴⁸ SyT, p. 32

⁴⁹ HUSSERL, 1970, p. 22.

⁵⁰ HUSSERL, 2001, *Cap. Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento*.

De común conocimiento, antes de dedicarse a la Filosofía, Husserl estudió matemáticas y se doctoró con una tesis sobre cálculo de las variaciones. En 1888 asistió a las clases magistrales de Franz Brentano en Viena y despertó su interés por la Filosofía, llegando a publicar, un poco más tarde, la obra “Filosofía de la Aritmética”. Husserl parte de la premisa de que ‘lo real’ o ‘verdadero’ se puede describir en la relación experiencial entre el sujeto y el fenómeno. El concepto *fenómeno* proviene del griego *φαινόμενον* (*phainómenon*) que puede interpretarse como aquello que aparece y de lo cual se puede hablar/describir/testimoniar. Normalmente, los objetos que se presentan ante la conciencia no necesitan de intermediarios, i. e., su relación con la mente se da de manera inmediata. A eso se le acostumbra a llamar de ‘intuición’, que es la tesis más básica del empirismo. Husserl no queda satisfecho con ello, pues piensa que la mera presencia de algo como objeto de la percepción no es garantía de un válido descifrado del fenómeno. Husserl, en el conocimiento del mundo, quiere pasar de la ‘intuición’ a la ‘intención’; de ahí que arguya sobre la intencionalidad de la conciencia como la base estructural de su método fenomenológico⁵¹. Articulando su proyecto filosófico con sus conocimientos previos, Husserl pensó que los fenómenos se pueden penetrar con la misma precisión que las matemáticas.

En la obra de Heidegger “Los problemas fundamentales de la fenomenología”, que es el título que se le ha dado a un curso impartido en el período de 1919/20, se comienzan a observar las distancias que va tomando respecto de Husserl. En primer término, su fenomenología no se da en el ámbito de la conciencia o en la descripción del fenómeno, i. e., no se trata solamente de colocar al fenómeno en el marco de un método⁵². Según Heidegger, nos inclinamos a entender el fenómeno/cosa/ente desde nuestra fácil o simple comprensión de las cosas. Fue así como en una jugada muy interesante adopta el concepto fenómeno en su concepción original de voz griega *-fos* (luz) y se refiere a aquello que se manifiesta desde sí mismo, tal y cual es. Iluminado el

⁵¹ HUSSERL, 2020.

⁵² Cf. HEIDEGGER, (*Ontología: hermenéutica de la facticidad*), 2000a. En adelante *Ont.*; Cf. HEIDEGGER, 2000b;

sentido este se muestra lúcido, clarificado, evidenciado (traído a la vista), o sea, -fos de algún modo es un elemento revelador.

Ahora bien, los fenómenos pueden estar ‘cubiertos’, ‘encubiertos’ o ‘recubiertos’, lo que dificulta traerlos a la vista y llegar a su significado más profundo, correspondiente a aquello que son tal y cual aparecen⁵³. El problema más profundo es que se puede tomar lo encubierto como el propio asunto⁵⁴. Entonces, la fenomenología de Heidegger se basa, primero, en identificar lo que ha sido encubierto; luego, en ‘descubrirlo’ para que se muestre tal y cual, y así contar la posibilidad de ‘tener a la vista’ su significado y su sentido. En este caso, el sentido del ser es lo que hace que el ser se torne comprensible. Sin este apoyo no se accede a él.

En suma, adoptar el modo fenomenológico para Heidegger es dejar que el fenómeno/cosa/ente se manifieste desde sí mismo y no desde nuestra conciencia. Sólo así el sentido se revela como piso del ser y como verdad, lo que hace posible ‘desocultar’ el sentido y, por añadidura, lo libera de la tradición metafísica y de las concepciones modernas⁵⁵. Desocultar el sentido del ser es,

⁵³ Como esto expresa el sentido que Heidegger otorga a la fenomenología, dejamos sus propias palabras: “El modo como pueden estar encubiertos los fenómenos es múltiple. En primer lugar, un fenómeno puede estar encubierto en el sentido de que aún no ha sido descubierto. No se lo conoce ni se lo ignora. En segundo lugar, un fenómeno puede estar recubierto. Y esto quiere decir: alguna vez estuvo descubierto, pero ha vuelto a caer en el encubrimiento. Este encubrimiento puede llegar a ser total, pero regularmente ocurre que lo que antes estuvo descubierto todavía resulta visible, aunque sólo como apariencia. Pero, cuánto hay de apariencia, tanto hay de “ser”. Este encubrimiento, en el sentido del “disimulo”, es el más frecuente y el más peligroso, porque las posibilidades de engaño y desviación son aquí particularmente tenaces. Las estructuras de ser disponibles, pero veladas en cuanto al fundamento en que arraigan, lo mismo que sus correspondientes conceptos, pueden reivindicar un cierto derecho al interior de un “sistema”. En virtud de su articulación constructiva dentro del sistema, se presentan como algo “claro”, que no necesita de mayor justificación y que por ende puede servir de punto de partida para una deducción progresiva. Por su parte, el encubrimiento mismo, entendido como ocultamiento, como recubrimiento o como disimulo, tiene una doble posibilidad. Hay encubrimientos fortuitos y encubrimientos necesarios; estos últimos son los que se fundan en el modo como está descubierto lo descubierto [*Bestandart des Entdeckten*]. Los conceptos y proposiciones fenomenológicos originariamente extraídos están expuestos, por el hecho mismo de comunicarse en forma de enunciado, a la posibilidad de desvirtuarse. Se propagan en una comprensión vacía, pierden el arraigo en su propio fundamento, y se convierten en una tesis que flota en el vacío. La posibilidad de anquilosamiento y de que se vuelva inasible lo que originariamente estaba al “alcance de la mano” acompaña al trabajo concreto de la fenomenología misma”. *SyT* p. 45

⁵⁴ *Ont.* p. 99

⁵⁵ Cf. HEIDEGGER, 1969b; Cf. *SyT*, p. 27. Heidegger también se detiene a problematizar la idea de verdad en el texto “De la esencia de la verdad” (En: **Ser, verdad y fundamento**: Caracas: Monte Ávila, 1975). Allí plantea las condiciones necesarias para establecer el acceso a la verdad del ser, distinta a la del ente. Contrasta conceptos como verdad (desocultamiento) y no-verdad

justamente, el proyecto heideggeriano de una ontología fundamental. Si en Husserl la idea de existencia gira en torno de un sistema fenomenológico descriptivo, en Heidegger el *Dasein* está dentro de un modo fenomenológico hermenéutico, cuyo objeto será la vida fáctica/facticidad/existencia.

Como dijimos, para Heidegger la Filosofía nace cuando los griegos se hicieron la pregunta por el ser y debe necesariamente volver a ella. Debe partir de ella, pues confía que es la única vía para ‘desocultar’ la idea de ser. Para ello, no se trata de responder a ‘qué es el ser’, porque esto nos lleva a entenderlo como algo más del mundo, inclusive como objeto o sustancia, sino algo así como *quién* es el ser tal y cual es, para él es *estar-en-el-mundo* (*Dasein*). *Estar-en-el-mundo* no significa estar dentro de éste como una prenda de vestir dentro de un armario, es decir, como algo que está dentro de algo, sino ‘estar en medio de’, ‘ser íntimo con’, ‘estar en alerta con’ y, especialmente, ‘en cuidado con’ (*Sorge*). El estar en medio del mundo, habitándolo y siendo un residente íntimo con éste, estar en preocupación o cuidado del mundo es, finalmente, la cualidad propia, fáctica y esencial de *Dasein*. Entre muchos aspectos consiste en existir en un horizonte de significados que se comunican. Trátase del ser y de su existencia, la que, ‘moviéndose’ en una red de significaciones y posibilidades a partir de las cuales se comprende e interpreta, ha sido *arrojada al mundo*⁵⁶. Debido a lo anterior el problema del ser es distinto al problema del ente; ergo, *Dasein* no es un simple ente (un *πράγματα*), es el único ente existencial que ha sido arrojado al mundo, único lugar desde el cual se puede proyectar (*Dasein* es *geworfener Entwurf*). En tal escenario el arrojamiento es también un estado comprensivo, incluso como posibilidad de anticiparse y proyectarse en tal horizonte.

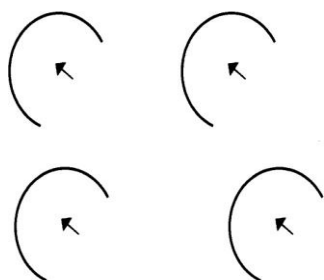
Sumando lo dicho, la fenomenología de Heidegger se direcciona a la interpretación del ‘ser’ a partir de una hermenéutica de la vida fáctica, de la facticidad o de la existencia⁵⁷. El sentido del ser sólo se torna accesible con el concepto tiempo. Y Heidegger ocupará toda su vida en intentar fundamentar y

(ocultamiento). *Alétheia* corresponde a la forma en que el ser, desde sí mismo, se ‘revela’, es decir, se clarea (*die Lichtung*) la verdad del *Dasein* en su comportamiento y abertura al mundo.

⁵⁶ SyT, p. 337

⁵⁷ Estos tres conceptos son utilizados para referirse al fenómeno de la cotidianidad en el ámbito del cuidado y su temporalidad.

hacer nítida esta relación de sentido. En Burghölzli, en octubre de 1959, hace algo poco común en él: en un seminario en la Clínica Psiquiátrica de la Universidad de Zúrich, ilustra el *Dasein* y lo explica.



Este dibujo solamente debe poner en claro que el existir humano en su fundamento esencial nunca es sólo un objeto [*Gegenstand*] que esté ahí en algún lugar, ni mucho menos un objeto cerrado en sí. Más bien este existir consiste en «meras» posibilidades-de-percibir óptica y táctilmente no aprehensibles, que están orientadas hacia aquello que, interpelando, se le enfrenta. Desde el punto de vista de la analítica del *Dasein* todas las representaciones objetivantes, comunes hasta hoy día en la psicología y psicopatología, de la psique, del sujeto, de la persona, del yo, de la conciencia, como cápsula, deben ser abandonadas a favor de una comprensión completamente diferente. La constitución fundamental del existir humano que ha de ser vista de forma nueva debe llamarse *Dasein* o estar-en-el-mundo. Sin embargo, el *Da* de este *Da-sein* justamente no quiere decir, como ordinariamente lo hace, una posición en el espacio cerca del observador. Más bien el existir como *Da-sein* significa el mantener abierto un ámbito que consiste en poder percibir las significaciones de las cosas que le son dadas y que lo interpelan a partir del despejamiento de éste. El *Dasein* humano, en tanto ámbito del poder-percibir, nunca es un objeto que esté meramente ahí. Por el contrario, no es de ningún modo ni bajo ninguna circunstancia algo que pueda ser objetivado⁵⁸

En términos globales, Heidegger está diciendo que *Dasein* se abre y se constituye en su propio existir, o sea, de modo alguno debe equipararse a una simple y mera presencia⁵⁹. Por lo tanto, el *Dasein* no está abierto a la objetivación o cosificación, incluso por el llano hecho que no es algo palpable. Coincidimos con Strauss en que Heidegger expone la experiencia de existir, o sea, “comprender la existencia a partir de la existencia”⁶⁰. Y al romper con el existencialismo, Heidegger se sirvió de su inteligencia para llegar a cuestiones antes impensadas: analiza el *Dasein* a partir de sus actividades u ocupaciones, es decir, desde su praxis u obrar. El problema, si es que así se le puede llamar, es que no prestó suficiente interés por la praxis cultural, social, del *Dasein*, como una vida que está ligada moral y políticamente al mundo. Según algunos de sus relatos, le pidieron que llevara su idea de *Dasein* a una Ética, pedido que no

⁵⁸ HEIDEGGER, (Seminarios de Zollikon), 2013, pp. 29-30. En adelante *Sem*.

⁵⁹ HEIDEGGER, 1969a.

⁶⁰ STRAUSS, 2008, p.54

concretó⁶¹. Por cierto, para Volpi, al desocultar la existencia del ser y entenderla como praxis, paradójicamente terminó refugiando la praxis en el propio ser⁶². Más adelante vamos a ver en qué sentidos y en cuáles no tal afirmación puede ser considerada como válida.

Finalmente, con las líneas hechas hasta aquí hicimos el intento de mostrar algunos de los elementos que permitieron a Heidegger elaborar la pregunta que interroga por el sentido del ser y luego desarrollar las posibles respuestas. Ahora estamos en condiciones de abordar algunos conceptos centrales de su obra, en íntima conexión, y que nos permitirán fundamentar los presupuestos de nuestro trabajo. Estos son: *Dasein* y praxis. Los vocablos giran en torno de los cuestionamientos:

- ¿Cómo los construye y qué significados o sentidos les otorga?
- ¿Cómo los articula para contestar a la pregunta que interroga por el sentido del ser? O bien, ¿cómo estas ideas de Heidegger iluminan la cuestión del ser?

Las respuestas a estos interrogantes posibilitan observar lo que entendemos como la mayor aportación de Heidegger: redescubrir la praxis o el obrar del ser y comprenderlo y proyectarlo desde nuevas estructuras (la facticidad, el mundo, el cuidado, etc.). Y fue justamente esta actitud la que generó, a nuestro modo de ver, influencias filosóficas decisivas en Hannah Arendt. Aunque ella las haya llevado a su teoría de *vita activa*, están ahí y nos parece que se pueden mostrar.

1.2. Analítica del Dasein en la expresión *Aristóteles nació, trabajó y murió*.

En *Sein und Zeit* Heidegger señala: «*Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz*». En el uso ordinario del alemán *Dasein* es un término muy común, que suele indicar simplemente *existencia*, en el sentido de un mero haber, un 'hay', similar a *existentia* en latín, que significa "lo que está ahí".

⁶¹ HEIDEGGER, (Carta sobre el humanismo), 2006. En adelante *CsH*.

⁶² VOLPI, 2008.

Entonces, si traducimos la frase de forma literal expresa una tautología: “La esencia de la existencia consiste en su existencia”. Justamente por ello, al tratarse de Heidegger, es preferible traducirla como “*La esencia del Dasein consiste en su existencia*”. Ello porque “el *Dasein* es el ente que soy cada vez yo mismo; su ser es siempre el mío”⁶³. Y la base de su filosofía se compone de tres conceptos esenciales, estrechamente vinculados: *Dasein*, tiempo y mundo. Todos estos se sostienen de la estructura existencial más dinámica del ser, el cuidado. En las próximas líneas y apartados esto irá quedando más claro.

El término *Dasein* es de voz germánica y comienza a nombrarse en la filosofía del siglo XVIII. Acopla dos palabras, –*Da* (ahí) y –*Sein* (ser), y en castellano se traduce de dos formas, la primera para resaltar el contenido esencial y dinámico, –*ser-ahí*; la segunda, para destacar el contenido existencial, –*estar-ahí*, en el sentido de estar haciendo algo *ahí*. Como veremos, este *ahí* terminará, con Heidegger, indicando la determinación del ser del ente.

Pues bien, el concepto *Dasein* fue introducido en la reflexión filosófica por Kant y por Hegel, quienes lo comenzaron a utilizar para referirse a algo distinto a la existencia en su sentido más ordinario: como presencia u objeto perceptible o como referencia en cuanto nombre de la cosa. En efecto, en la “Crítica de la razón pura”, entre algunas acepciones, Kant utiliza el término *Dasein* en oposición al no-ser, como medio para referirse a la ‘existencia real’ de las cosas⁶⁴. *Dasein* no se observa en el concepto o nombre del ente, por lo que es necesario considerar si lo antecede. En la *Analítica de los principios* sostiene:

No podemos encontrar en el mero concepto de una cosa el distintivo de su [*Dasein*], pues, aun en el caso de que el concepto sea tan completo, que no le falte nada en absoluto de lo requerido para pensar una cosa en todas sus determinaciones internas, [*Dasein*] no tiene nada que ver con todo eso. Solo tiene que ver con la cuestión de si

⁶³ SyT, § 25, p. 119.

⁶⁴ Heidegger encontrará en Kant el primer filósofo que desafía la tradición metafísica en el sentido de que no es posible cosificar la existencia del ser, ni puede ser descrita u observada desde la mera percepción sensorial. Asimismo, para Heidegger, Kant marca un antes y un después en la forma de concebir el ser: “a tese de Kant sobre o ser como pura posição permanece no cimo, de onde o olhar alcança para trás até a determinação do ser como *hypokeistai*, e mostra para frente, até dentro da interpretação especulativo-dialética do ser como conceito absoluto” HEIDEGGER, 1969a, p. 96

semejante cosa nos es dada de forma que su percepción pueda preceder al concepto.⁶⁵

Hegel, por su parte, en algunos escritos utiliza el término *Dasein* como simple existencia⁶⁶; empero, cuando fundamenta la relación dialéctica entre el ser y la nada, en cuya unidad se manifiesta el devenir, se sintetiza en la existencia (*Dasein*) y aquí el significado conduce a algo distinto. Dice: “el ser en el devenir, en cuanto uno con la nada, así como la nada en cuanto una con el ser, son solamente desapareciendo; el devenir coincide, por su contradicción interna, con la unidad en la cual ambos están superados; su resultado es, por consiguiente, el existir”.⁶⁷ Y si bien en Hegel aparecen algunas distinciones en los usos, en el ámbito de su dialéctica la idea de *Dasein* termina siendo concebida como el ser determinado desde su existencia⁶⁸. Señala: “*Dasein* significa un ser determinado; su determinación es una determinación existente, una cualidad. Por medio de su cualidad algo está frente a un otro, es mudable y finito, determinado no sólo contra un otro, sino en sí mismo francamente de manera negativa.”⁶⁹

Con todo, aunque en ambos pensadores alemanes el concepto *Dasein* conduce a la idea de existencia en un sentido diferente a la presencia inmediata de lo perceptible, éste no toma un papel central en sus inquietudes filosóficas. Es un concepto más entre muchos. El término recién se cristalizó como indicador ontológico a comienzos del siglo XX, gracias a la filosofía existencial de Karl Jaspers, aunque de forma más determinante gracias de la analítica del *Dasein* de Martin Heidegger. Veamos:

Heidegger se apoya del concepto *Dasein* introducido por Kant y por Hegel, pero le otorga significaciones propias y originales. Yendo mucho más lejos que acoplar las palabras *-Da* y *-Sein*, en Heidegger el concepto tiene una semántica aglutinante: el *-Da* (ahí) hace referencia a la apertura del *Dasein* al mundo. Trátase de su ‘estar-abierto’ en una doble acepción: al mundo y a sí mismo.

⁶⁵ KANT, 2005, p. 178. [Intervención nuestra, tomada de forma literal del texto original de Kant “*Kritik der reinen Vernunft*”. Berlín: Akademie Verlag, 1998, s.n.p.]

⁶⁶ Cf. HEGEL, 1979.

⁶⁷ HEGEL, 2005, p. 184.

⁶⁸ AQUINO, 1984.

⁶⁹ HEGEL, 1982, p. 141.

Cuando el *Dasein* se abre al mundo se abre a sí mismo. El ‘ahí’ o el ‘estar abierto’ (*Erschlossenheit*) indican que el *Dasein* está en ‘estado de abierto’ desde su centro interno, pero no solo como un acto de la conciencia, sino más bien como abertura al mundo, i. e., *Dasein* es también un estar-ser-con (*Mitsein*); o sea, está expuesto al mundo junto a otros. El ‘con’, más que destacar su presencia entre algo u otro ser, acentúa su estar-en-el-mundo como coexistente (*Mitdasein*).⁷⁰ En su exposición y apertura al mundo el *Dasein* tiene dos posibilidades/modos de ser: propio (auténtico) o impropio (inauténtico). El modo impropio se sintetiza como una huida del ser-propio, digamos por ahora que ‘alienante’: al coexistir interfieren en *Dasein* exigencias externas; contrariamente, el modo propio libera al *Dasein* de este tipo de existencia: aún en el *con*, asume su vida desde sí, decide libremente, se proyecta, se anticipa⁷¹. De cualquier forma, Heidegger no se refiere a estos modos en términos morales, tampoco en términos jerárquicos ni como excluyentes el uno del otro. Lo que está en juego aquí es el modo de comprensión de sí mismo en la existencia o cotidianidad.

La idea de *Sein* no establece una concepción fija ni estática del ser, pues como lo mostraremos en el próximo apartado de este capítulo, el ser históricamente se ha concebido de diferentes formas. La unificación estructural del ser en Heidegger es su ‘claro’ (*Lichtung*) que se hace presente (*Wesen*) en distintas épocas. Como lo apunta Escudero, el suelo del *Dasein*, que es la apertura del ‘ahí’ del ser a la comprensión, es lo que Heidegger en *Ser y Tiempo* entiende como el sentido (*Sinn*) del ser⁷². Por lo tanto, es el ‘ahí’ del ser lo que

⁷⁰ La caracterización de *Dasein* como ser-en-el-mundo se refiere, entre varios aspectos, a que: “La vida humana no es un cierto sujeto que tenga que realizar algún artilugio para ingresar en el mundo. *Dasein* como ser-en-el-mundo significa: ser en el mundo de modo tal que este ser quiere decir: ir de trato (*umgehen*) con el mundo; perdurar (*verweilen*) donde (*bei*) él en el modo del llevar a cabo, el poner en obra, el despachar, pero también [en el modo] de la contemplación, la interrogación, el determinar que contempla y compara. El ser-en-el-mundo está caracterizado como procurar (*Besorgen*)” HEIDEGGER, 2005, p. 10. [más adelante, en el análisis del verbo trabajar, nos ocuparemos de *Besorgen*].

⁷¹ Propiedad e impropiedad son las dos posibilidades básicas del *Dasein*. Su existencia se mueve en una de estas posibilidades o en la combinación de ambas. En el eje estructural del *estar-ahí*, esto es, su *estar-en-el-mundo* de la facticidad, aparecen todas sus estructuras ontológicas o existenciales (los entes no poseen existenciales, se deben analizar de acuerdo a sus determinaciones ónticas o categorías). Estas estructuras, entendidas también como elementos de la vida fáctica, están expuestas a la tensión entre las posibilidades de propiedad e impropiedad del *Dasein*. Por ejemplo: la muerte, que es un existencial, se puede asumir de forma propia o impropia. Todos los existenciales se fundan o subordinan a un único, el cuidado. En las próximas páginas esto se tratará con más detención.

⁷² Cf. ESCUDERO, 2009, conceptos ‘Da’, ‘Sein’ y ‘Sinn’.

no da apertura a su cosificación: el 'ahí' no es de modo alguno el ente (*Seiende*) del ser. Yendo más lejos, se trata de una jugada que, aunque puede que no lo sea en las intenciones, pretende 'enterrar' a la metafísica tradicional y de paso cuestionar a la Antropología y Psicología como soporte reflexivo capaz de desocultar o, en palabras de Heidegger, 'clarear' el sentido del ser⁷³. En una entrevista nuestro autor explica su posición en referencia a la idea del ser del hombre:

Wisser: ¿De qué manera su filosofía puede actuar hoy en día con respecto a una sociedad concreta con sus múltiples tareas y preocupaciones, sus angustias y sus esperanzas? ¿O bien tienen razón aquellos críticos que señalan que Martin Heidegger se ocupa del «Ser» con tanta concentración, que ha sacrificado la condición humana, el ser del hombre en sociedad y en tanto persona?

Heidegger: ¡Esta crítica es un gran malentendido! Ya que la pregunta por el Ser y el desarrollo de esta pregunta presuponen incluso una interpretación del *Dasein*, es decir una determinación de la esencia del hombre. Y la idea que está en la base de mi pensamiento es precisamente que el Ser o el poder de manifestación del Ser necesita del hombre y que, viceversa, el hombre es hombre únicamente en la medida en que está en la manifestación (*Offenbarkeit*) del Ser. Así debería quedar resuelta la cuestión de saber en qué medida me ocupo solamente del Ser olvidando al hombre. No se puede plantear la pregunta por el Ser sin plantear la de la esencia del hombre⁷⁴.

Su posición es más que clara y no merece aquí una doble lectura. Por ello, a fin de cuentas, esperamos que con lo brevemente planteado hasta ahora hayamos podido dar los primeros avances en las comprensiones del *Dasein* de Heidegger y justificar una vez más por qué se divorcia de la metafísica y el motivo por el cual no acepta la tesis de que su filosofía se encuadra con el existencialismo, sea desde una posición humanista, antropológica o psicológica. Con esto, recién podemos hacernos el interrogante clave con más seguridad:

Si para Heidegger ni la pregunta filosófica al modo metafísico sobre la esencia, «qué es», ni el concepto de «cultura» al modo antropológico, como

⁷³ Cf. SyT, pp. 30-36; HEIDEGGER, 1972.

⁷⁴ Entrevista: Richard Wisser, **Martin Heidegger al habla**. Madrid: STVDIVM, 1971. Ob.: La entrevista a Martin Heidegger fue difundida el 24 de septiembre de 1969, por la ZDF, cuando Heidegger cumplía 80 años. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=k7S0xER_cg0 Acceso en 01/10/ 2023.

tampoco el concepto «consciencia» al modo psicológico han podido clarear el sentido del ser, ¿qué lo hará posible?

Pues confiamos que el siguiente problema guiará positivamente nuestro diálogo con el pensador alemán: de acuerdo con Hannah Arendt, con la microbiografía «*Aristóteles nació, trabajó y murió*», Heidegger abrió un discurso sobre el filósofo griego. Con el nombre y apenas tres verbos sintetizó su vida, pasando de inmediato a ocuparse de lo que pensó, esto es, el resultado de su trabajo de filósofo, y no de lo que hizo fuera de su ocupación intelectual⁷⁵. Es probable que en la frase Heidegger haya retratado un deseo propio: quiere ser recordado por su obra, fruto de su trabajo cotidiano, y no por los hechos políticos que la puedan enturbiar. Como sea, nosotros apostamos a que en esta microbiografía hay algo más que una constatación o un anhelo, se puede utilizar como base para mostrar los aspectos centrales de su analítica del *Dasein* (y de la trayectoria que favoreció su sustento).

Por otra parte, la microbiografía expresa el sentido de temporalidad del *Dasein*. *Zeit* es el concepto que Heidegger utiliza para establecer la relación esencial, íntimamente vinculante, entre el ser y el tiempo. El tiempo debe ser entendido «*como horizonte de toda comprensión del ser*». En sus lecturas de filosofía griega, Heidegger encuentra en el concepto griego *οὐσία* la figura ontológica de la 'presencia'. Y toda presencia es en el tiempo; ergo, presencia indica temporalidad, o viceversa. El ente y el ser comparten el hecho de estar presentes en el tiempo; no obstante, solo el ser humano, desde su existencia, es capaz de interrogarse sobre el tiempo, su tiempo, y de este modo tiene la posibilidad de dar sentido a su existir. Por este motivo, más que presencia, *Dasein* es existencia y, distinto al ente, es capaz de abrirse al mundo. Por ello el tiempo del ente es distinto al tiempo del ser. Es así como Heidegger distingue dos modalidades del tiempo: objetivo y originario. El tiempo objetivo corresponde al reloj, a la medición de las horas; y al mundo, como lugar de los entes que comparecen. En este tiempo los entes son intratemporales, pues su presencia y temporalidad se relacionan con la sucesión de horas, que se retratan en otro ente, el reloj. El tiempo originario indica la temporalidad finita del *Dasein*, o sea,

⁷⁵ ARENDT, 2008, p. 118.

si *Dasein* tiene finitud, este tiempo es finito. Y todo lo finito, o que reconoce su finitud, se mueve como proyección hacia el futuro: cuando Aristóteles nace su *estar* es hacia el trabajar, cuando trabaja su *estar* es hacia el morir; desde que nace se vuelca hacia la finitud, la muerte.

Así como el *Dasein* tiene la posibilidad de asumir su vida y su muerte en modo propio o impropio, puede temporalizar el tiempo originario de forma propia o impropia: su tiempo, aunque puede ser datado, fechado del nacer al morir, en el reloj, no está en el campo del tiempo objetivo, sino en el tiempo originario de su propio ser. El tiempo originario tiene su lugar en la existencia. Estos modos de relación entre el ser y el tiempo se comprenderán mejor en el trato ampliado que le daremos a los tres verbos de la microbiografía, uno por uno.

1.2.1. Aristóteles nació.

Si bien el nacimiento en Heidegger está desprovisto de mayores reflexiones, es posible observar que su relevancia es que constituye la entrada, o el punto de arrojamiento, del *Dasein* al mundo. *Dasein* ha sido arrojado al mundo porque desde que nace hasta que muere no tiene la posibilidad de existir fuera de éste. Su nacer es una de las fronteras de su existencia, de su tiempo, de su mundo; ergo, es uno de los dos extremos del ser, el otro, morir. Entre estas fronteras de la existencia está el arrojamiento al fenómeno de la facticidad pues, para Heidegger, la "cotidianidad es precisamente el ser entre el nacimiento y la muerte"⁷⁶.

El nacimiento del *Dasein* no es un hecho del pasado (*Vergangen*) sino que es el 'es' permanentemente volcado hacia el morir. Al nacer, *Dasein* formalmente muere, no en el sentido biológico, sino relativamente como ser vuelto hacia la muerte. Entre el nacer y el morir está su mundo y su tiempo, y es desde allí donde se proyecta, duda, interroga, contempla, interpreta, elige y utiliza herramientas; es decir, donde *Dasein* realiza su "ir de trato (*umgehen*) con el mundo; perdurar (*verweilen*) donde (*bei*) él en el modo del llevar a cabo, el

⁷⁶ SyT, p. 231

poner en obra, el despachar, pero también [en el modo] de la contemplación, la interrogación, el determinar que contempla y compara”⁷⁷.

Dasein está en el mundo puesto que ha venido al encuentro con su propio ser, con los demás y con las entidades, con sus posibles o posibilidades que lo pueden amenazar, angustiar o mantener en alerta⁷⁸. Esto le permite comprender, interpretar y proyectarse. Es en estos fenómenos donde la vida se expresa como una referencia al mundo, vale decir, como *estar-en-el-mundo*. Allí la angustia y el cuidado (de lo que está ‘delante de sí’ o ‘en vista de sí mismo’), en el ámbito de la facticidad –que es un componente ontológico existencial– son los factores que determinan su existir, i. e., su mundo (*Welt*). Nos dice Heidegger en dos pasajes distintos de *Ser y Tiempo*:

En el ser del *Dasein* se encuentra ya el “entre” del nacimiento y la muerte. En cambio, no se trata en modo alguno de que el *Dasein* sea real en un punto del tiempo y que, además, esté “rodeado” por lo no-real de su nacimiento y de su muerte. Comprendido existencialmente, el nacimiento no es jamás algo pasado, en el sentido de algo que ya no está-ahí, como tampoco le pertenece a la muerte el modo de ser de lo pendiente que aún no está-ahí, pero que vendrá. El *Dasein* fáctico existe nativamente [gebürtig], y nativamente muere también, en el sentido de estar vuelto hacia la muerte. Nacimiento y muerte, al igual que su “entre”, sólo son mientras el *Dasein* existe fácticamente, y son de la única manera como ello es posible: en base al ser del *Dasein* como cuidado. En la unidad del estar arrojado y del estar vuelto rehuyente o precursantemente hacia la muerte, nacimiento y muerte se conectan en la forma característica del *Dasein*. En cuanto cuidado, el *Dasein* es el “entre”⁷⁹.

[...]

La resolución del sí-mismo en contra de la inestabilidad de la dispersión constituye como tal la continuidad extensa

⁷⁷ HEIDEGGER, (*El concepto de tiempo*), 2005, p. 10. En adelante *CdT*.

⁷⁸ En esta línea, es decir, en relación a la angustia frente al horizonte de posibilidades del *Dasein*, de acuerdo a Kahlmeyer-Mertens (2022): “[...] la angustia para Heidegger es una tonalidad afectiva fundamental que al afinar el ser-ahí retrae los sentidos de sus proyectos existenciales cotidianos suspendiendo aquello que llamaríamos de lógica de las ocupaciones, y, en la medida en que estos son retraídos y las ocupaciones suspendidas, muestran el horizonte de mundo en el cual este proyecto se da. Puesto a la muestra este horizonte intencional, se evidencia, de manera simultánea y correlacionada, la condición no esencial del ser-ahí, o sea, se elucida el hecho de el ser-ahí no ser un ente dotado de propiedades o detenedor de atributos substanciales, pero que él es un puro poder-ser. Poniéndolo de modo claro, en la angustia el estar-en-el-mundo se comprende como aquel que no es nada más allá de sus posibilidades. Distarte, es la angustia que revela que el ser-ahí, en su indigencia de determinaciones, es libre para poder ser” (p. 203).

⁷⁹ *SyT*, p. 362.

en la que el *Dasein* en cuanto destino mantiene “incorporados”, dentro de su existencia, tanto el nacimiento y la muerte, como su “entre”, de tal manera que en esta estabilidad el *Dasein* se ha hecho “instantáneo” para lo mundi-histórico de su situación concreta. En la destinal repetición de posibilidades que han sido, el *Dasein* se retrotrae “inmediatamente”, es decir, temporeo-extáticamente, hacia lo ya sido antes de él. Ahora bien, con esta auto-transmisión del legado, el “nacimiento” queda incorporado en la existencia mediante la vuelta hacia atrás desde la posibilidad insuperable de la muerte, pero tan sólo para que la existencia, libre de ilusiones, asuma la condición de arrojado de su propio Ahí⁸⁰.

El *Dasein* nace en su original condición de arrojado al mundo (*geworfenheit*). Su tarea, envuelta ésta en los existenciales de la angustia y del cuidado, consistirá en exceder o trascender (*transzendieren*) su estar en medio del ente y/o amarrado a éste, hasta convertirse en el pastor o cuidador de su *Sein* y de sí-mismo (*das Selbst*) como acto intencional de la existencia⁸¹. Su realización en el mundo como fenómeno de comprensión e interpretación se observa también en su capacidad de proyectarse. *Dasein*, de este modo, al nacer ya es un proyecto arrojado al mundo (*geworfener Entwurf*). El arrojado como proyecto va desde el nacimiento y se prolonga hasta la posibilidad más extrema y a la vez más concreta del *Dasein*, la muerte. Así, desde otra arista, como lo apunta Escudero, *geworfenheit* también indica “la facticidad del *Dasein*, el hecho que existe ya antes de tomar conciencia de sí.”⁸² Con todo, entre el nacimiento y la muerte el *Dasein* se ve prácticamente obligado a ocuparse de las posibilidades que surgen de la vida misma, o sea, debe obrar o trabajar. De esto nos ocuparemos en el próximo punto.

1.2.2. Aristóteles trabajó.

En términos generales y simplificados el trabajo es una actividad que sirviéndose de los medios que proporciona la naturaleza, o alterando el

⁸⁰ *Ibidem*, p. 376

⁸¹ De acuerdo con Escudero, para Heidegger el *sí mismo* “depende de cómo me comporto conmigo mismo, de cómo me relaciono con el mundo de las cosas y las personas. Cuando me relajo caigo en la publicidad, cuando me adelanto resueltamente soy yo mismo. En cualquier caso, el *sí mismo* no es ni substancia ni sujeto, sino que expresa el movimiento intencional de la existencia” (2009, p. 152).

⁸² ESCUDERO, 2009, p. 106.

ambiente, tiene como objetivo satisfacer las necesidades humanas, vitales o no. En Heidegger existen connotaciones no comunes sobre el trabajo. Es interesante como plantea la forma que el *Dasein* tiene de relacionarse con lo óntico (el conjunto de entidades, lo que es *ente*) y sus determinaciones o características inmediatas (como el color, el peso, la extensión, etc.) y que de algún modo le afectan en su relación o en su trato (manejabilidad, empleabilidad, significatividad, etc.). Las cosas o entes que sirven ‘para algo’ (sentido de ‘útil’ | *Zeug*), también favorecen la movilidad del *Dasein* en el ámbito del cuidado y le permiten de algún modo proyectarse en las posibilidades. Lo ilustramos con un supuesto de la época de Heidegger: le ha llegado una carta de Jaspers y respondérsela es una posibilidad. Digamos que opta por hacerlo. Además del ejercicio intelectual, debe decidir si responde de puño y letra o con una máquina de escribir. Si se decide por la máquina, que está ‘a la mano’, debe saber manejarla, utilizarla, habérselas con lo *útil*, i. e., expresar un *significado* a su ‘para algo’ (escribir la carta con el *útil*). Cuando escribe la carta, la debe sellar, luego ir al correo, no olvidarse de llevar dinero para despacharla, etc. Todas estas acciones mantuvieron a Heidegger ‘ocupado’ (*Besorgen*) y ‘preocupado’ (*Fürsorge*) en el ‘trabajo’ de responder a Jaspers, desde su relación con lo óntico, o universo de las cosas de acceso inmediato, y en su esfera ontológica o manifestación óntica; en este caso, su *Dasein* en relación con la manejabilidad de los entes o utensilios ‘a la mano’ que, gracias a su ‘manejabilidad’, le permitieron el trabajo de escribir la carta⁸³. No obstante, el para-algo de los entes no resuelve por completo la posibilidad de responder a Jaspers: debe pensar lo que escribe, cómo lo escribe, cuidar de no decir algo que se mal interprete, etc. Es probable que para ello Heidegger deba documentarse, dudar, leer, hacer un bosquejo de carta, revisarla y corregirla, antes de llegar al texto final. El mundo, en esta posibilidad, se expresa también como ‘un encuentro cuidadoso’ con los útiles (los entes intramundanos manejables), consigo mismo y con el otro

⁸³ Dice Heidegger en *SyT*: “El *Dasein* inmediata y regularmente se comprende desde su mundo; y de un modo semejante, la coexistencia de los otros comparece en múltiples formas desde lo que está a la mano dentro del mundo. Pero, incluso cuando los otros son de alguna manera tematizados en su *Dasein*, no comparecen como personas-cosas que estuvieran-ahí, sino que los encontramos “en el trabajo”, es decir, primariamente en su estar-en-el-mundo. Incluso cuando vemos al otro simplemente “estando ahí ocioso”, no lo aprehendemos jamás como una cosa-humana que estuviera ahí, sino que el “estar ahí ocioso” es un modo existencial de ser: el descuidado y desapercibido permanecer en todo y en nada. El *Dasein* coexistente comparece en el mundo” (pp. 124-125).

(Jaspers), en un sentido de interpretación, abertura y ocuparse de las cosas y quehaceres cotidianos que se presentan en el mundo.

Para dar más significado a lo que venimos diciendo, profundizaremos lo mencionado a partir de tres asuntos: a) El ser como *geworfener Entwurf* y el trabajo; *Sorge* y trabajo, o sobre el espejo de Heidegger en su cabaña en Todtnauberg; c) El trabajo, los utensilios y el cuidado.

a) El ser como *geworfener Entwurf* y el trabajo. Toda realización de un proyecto requiere de praxis, entendida ésta, por ahora provisoriamente, como el obrar o como toda acción o conjunto de acciones realizadas por el ser humano. El trabajo de Aristóteles, que se da ‘entre’ su nacimiento y su muerte, puede ser visto inicialmente como ocupación permanente o conjunto de acciones que le permitieron proyectarse hasta ‘llegar a ser’ filósofo, así como continuar siendo filósofo producto de la constante movilidad de su ser, su praxis. La misma lógica puede aplicarse a quien desea o tiene anhelos de trabajar en actividades que son los sostenes del mundo: campesino, albañil, carpintero, verdulero, etc. El conjunto de acciones realizadas para la concreción de cualquiera de estas empresas no son hechos del pasado (*vergangen*), aislados de la constitución del ser como sujeto que ha llegado a ser labrador, albañil, arquitecto, etc. La existencia, por decirlo de una forma simple, tiene una característica inapelable en Heidegger: la praxis o movilidad del ser (que tiene temporalidad: pasado, presente y que se proyecta). Por ello, mirado desde otro ángulo, una de las dimensiones o efectos de la proyección del ser (como *geworfener Entwurfes*) es que otorga movimiento al *Dasein*, favoreciendo su ‘poder-existir’ o ‘poder-ser’ en el mundo y posibilitando su ‘llegar a ser’ en el trabajo u ocupación a partir de la praxis⁸⁴. Colocado esto, la siguiente cita de Heidegger se nos hace necesaria para establecer algunas conclusiones: que ocuparse de algo es trabajar en algo.

Lo preponderante para el proyecto de naturaleza de Galilei fue la calculabilidad. Para el análisis del *Dasein* lo preponderante es la cuestionabilidad acerca del ser humano y su poder-existir en el mundo de hoy. Eso que

⁸⁴ En esta línea, Escudero señala que “Dasein es siempre un poder-ser que se dilata en el tiempo, que se proyecta en el futuro. En otras palabras, la existencia no se caracteriza por lo que el Dasein es de hecho, sino por lo que puede llegar a ser; es decir, el Dasein está constantemente en camino de (*unterwegs*) sí mismo, se halla sometido a un incesante proceso de realización de su existencia que refleja su naturaleza esencialmente dinámica” (2009, p. 148).

uno llama anhelos, psicológicamente, acontece desde el punto de vista del *Dasein* en el ámbito del cuidado; y ópticamente visto en el ámbito del trabajar, trabajar tomado en el sentido más amplio.⁸⁵

No estamos siendo tan atrevidos al decir que, aunque no a grandes rasgos o de manera tan directa, en Heidegger existe una ontología del trabajo. Intentaremos llevarla, a pesar de los peligros de correrlos, a una ontología del quehacer fáctico, de la ocupación del día a día, ya que nos parece que es un término que Heidegger hubiese aceptado de mejor forma, puesto que, a su juicio, la “facticidad es el nombre que le damos al carácter de ser de nuestro existir propio”⁸⁶. Vale decir, analizaremos al ‘*Dasein* trabajador’ en la facticidad de sus ocupaciones. Advertimos que por ahora no nos preocupamos de los ‘utensilios’ que favorecen trabajar, ocuparse de o ‘habérselas con algo’; el primer paso será entrar en aquello que Heidegger llama de «*trabajar tomado en el sentido más amplio*», nuestro siguiente asunto.

b) Sorge y trabajo, o sobre el espejo de Heidegger en su cabaña en Todtnauberg. La cabaña de Heidegger en Todtnauberg, en uno de los tantos alrededores de la frondosa y extensa Selva Negra alemana, fue un lugar en donde Heidegger muchas veces se dedicó a la reflexión filosófica. Allí, alejado de la ciudad y de los acontecimientos y quehaceres urbanos, Heidegger cuidaba de su existencia y se encontraba con su mundo: hacer filosofía teniendo en la mira el ser, lo que desde luego incluye su propio *Dasein*. Para ello, compara su labor a la del campesino:

Cuando el joven campesino remolca cuesta arriba el pesado trineo de montaña para conducirlo luego en peligroso descenso hasta su cortijo, pesadamente cargado con leños de haya; cuando el pastor con su andar lentamente meditabundo arrea su ganado cuesta arriba; cuando el campesino en su cuarto prepara adecuadamente las innumerables tejuelas para su techo; entonces mi trabajo es de la misma especie. Allí radica su inmediata pertenencia a los campesinos.⁸⁷

La prosa de Heidegger es un espejo de su *Dasein*: el trabajo, el obrar, es un existencial, cuya forma de expresarse es fáctica, cotidiana. Remolcar el

⁸⁵ *Sem.*, p. 308

⁸⁶ *Ont.*, p. 25.

⁸⁷ HEIDEGGER, 1980, pp. 50-51.

trineo, acarrear leña, cuidar el ganado, preparar las tejas para el techo, constituyen metafóricamente la ‘esencia’ del campesino: se *cuida*, pues en su existencia o condición existencial de arrojado a la facticidad del mundo, en su salir al encuentro con el mundo, en su estar en y ser íntimo con éste, en su ir al encuentro con aquello que ocurre y que se le aparece [*φαινόμενον* | *phainómenon*] en su entorno, el campesino desarrolla su vida. Ello porque, grosso modo, piensa Heidegger, el mundo es la morada del ser y esto envuelve el cuidado delante las cosas que ocurren o que se le presentan. Existir es *estar-en-el-mundo*, en un contexto esencialmente de cuidado. Heidegger se aleja de las ‘ocurrencias’ de la ciudad para trabajar en y desde las ‘ocurrencias’ del campo. Filosofando el ser procura ocuparse de sí mismo, encontrando allí el cuidado (o cura) del *ser* de su ente (*Sein*) en su *abertura* al mundo (*Da*): pensar es su trabajo y su pertenencia es a los campesinos, aunque el de estos sea un mundo laboral más técnico que el suyo. Y lo útil, *Zeug*, en este caso, serían también las ideas, teorías, opiniones, etc., que lo conducen al trabajo intelectual, estudiar, interrogar, considerar, definir, etc. Todo esto le permite cumplir su obrar de filósofo: cuestionar y pensar.⁸⁸ En su arrojado al mundo, ir a la Selva Negra, y pensar desde allí, es su *Sorge* en tal momento.

Heidegger también observa su existencia en la relación con su ser uno mismo (a veces esto es llamado de ‘auténtico’). Ahí aparece una de las luces del ‘claro’ del ser, como fenómeno fáctico, junto a la posibilidad de asumir de manera propia su vida: de no sufrir la ‘caída’⁸⁹ por causas externas a su ser (caer al nivel de lo impropio: ser manejable, servir a, guiarse de la publicidad, escuchar habladurías | *das man*), de no huir de las posibilidades que lo amenazan, que lo angustian y terminan paralizando o alienando, no el sentido de negación de su movimiento de vida, sino como sujeto que no es dueño de su propio movimiento, pues sus decisiones y formas de comportarse obran por fuerzas externas o del colectivo. Y sí, a pesar de todas las amenazas y angustias, las maneja de tal modo que las asume como puente para convertirse en el ser que abriga su

⁸⁸ HEIDEGGER, 2001. Lo plantea así: “es posible que, hasta nuestros días, y desde hace siglos, el hombre haya estado actuando demasiado y pensando demasiado poco”.

⁸⁹ Caída, en alemán, *Verfallen*, no es utilizado por Heidegger como algo estático, sino que en movimiento: estar siendo absorbido por los entes del mundo y por los demás. En tal estado el Dasein olvida su ser más propio.

existencia, su *mundo*, que es auténtico porque la conduce libremente, y con responsabilidad, hacia los modos de realizar su propio existir (*Existenz*) en el fenómeno del tiempo y más allá de sí (*Transzendenz*). El *Dasein* tiene la posibilidad de obrar libremente y construir la mejor forma de vivir su vida, debe decidir en relación con las posibilidades que se le presentan. Esto implica abertura, o sea, que el *Dasein* se abra a sí mismo y desde sí mismo hacia afuera como su más propio poder-ser. El *Dasein* que no asume esta condición ‘cae’ (*Verfallenheit*) en el olvido de su ser y, así, ‘huye’ (*die Flucht*) de su propia existencia y de su historia, i. e., no es totalmente libre⁹⁰. Sin embargo, si bien se podría justificar que Heidegger elabora con más decisión el modo propio, aparentemente no da supremacía a un modo sobre el otro, pues lo más frecuente es que el *Dasein* transite por ambas modalidades. Merece ser destacado el hecho que Heidegger sea realista y no un romántico de la libertad: si miramos a nuestras propias vidas, profundamente, podemos observar con claridad que actuamos de acuerdo con libres decisiones tanto como en actos habituales que se tornan prácticamente involuntarios. Estos últimos también se pueden tornar significativos y otorgan sentido a nuestra existencia. Por extensión, queda claro que Heidegger rechaza la dialéctica hegeliana, pues no quiere someter los resultados de su analítica de la existencia a procesos donde los fenómenos son analizados a partir de binomios conceptuales en oposición⁹¹. En este canon, la estructura unitaria del ser que Heidegger desea clarear se ve sobrepasada por distinciones como hombre y naturaleza, sujeto y objeto, parcial y total, mente y mundo, etc. El modo propio y el impropio no tienen una relación dialéctica, no establecen una jerarquía y, por lo tanto, no son excluyentes el uno del otro.

La cuestión que priorizando la estructura unitaria del vivir mismo, Heidegger desea significar que los pastores que arrear animales y los llevan a pacer cuidan de su ser en sus ocupaciones y asumen con libertad su existencia,

⁹⁰ Dos observaciones: Ob. 1. La impropiedad no es una forma inferior de existencia. Incluso, no es visto como algo puramente negativo que la impropiedad y la propiedad se hagan indiferentes en el *Dasein*. Ob. 2. Cabe recordar que en Heidegger la angustia es angustia de la nada, pero no se trata de una nada como ausencia absoluta de algo. De forma distinta a la concepción medieval de la nada, y de la nada en la dialéctica de Hegel, para quien aparece en la negación del Ser, en Heidegger la propia negación es posibilitada por la nada; por lo tanto, no acepta que la nada ‘no existe’, pues a su juicio surge en el “nadeo” (o nadificación) propio de la angustia que ‘existe’ en la ‘existencia’. La nada, incluso, termina retratando la finitud del *Dasein*.

⁹¹ Cf. *Ont.*, pp. 64-67

su *estar-en-el-mundo* favorece la construcción de su propio significado y sentido (se cuidan). Claramente aquí puede haber tanto propiedad como impropiedad. Heidegger encuentra en su trabajo de filósofo su propio *Sorge*, como modo de su ser más propio⁹². Su cuidado es el pastoreo de su ser, i. e., el cuidado de sí (*Selbstsorge*) y de su condición de *estar-en-el-mundo* en situación de comprensión e interpretación.

Con todo, cabe entonces preguntar: ¿qué es *estar-en-el-mundo*, en el ámbito del cuidado? Desde los primeros estudios hasta *Ser y Tiempo* se va configurando esta idea, que es la relación entre *cuidado*, *ocuparse de* y *mundo*. Leemos en *Ontología*:

Eso de que nos cuidamos se muestra en cuanto aquello-de-lo-cual el vivir fáctico vive. Es aquello-de-lo-cual así explicitado nos proporciona el fundamento fenomenológico para entender el ser «en» un mundo, es decir, una interpretación originaria del fenómeno de la espacialidad fáctica que aquí aparece y del ser «en» el. El cómo del ser-«en», esto es, el vivir-*del*-mundo, -desde el mundo siendo el mundo aquello que aparece en el cuidarse de él, ese cuidar, ese atender.

¿Qué quiere decir mundo en cuanto aquello-en-lo-cual del ser? La respuesta atraviesa las siguientes estaciones de actualización intuitiva: Mundo es lo que ocurre. El en-cuanto-qué aparece y el cómo ocurre queda comprendido en lo que denominaremos *significatividad*. Significatividad no es una categoría de la cosa, que vinculara unos objetos con un contenido concreto a un dominio propio, distinto de otros objetos de otro dominio. Significatividad es un cómo del ser, y en ella se centra precisamente lo categorial del existir en el mundo. Con «existir» se designa tanto el ser del mundo como el ser de la vida humana [...].

Ese mundo aparece en cuanto aquello de que nos cuidamos, a que atendemos. Esto último, con los rasgos del ahora y del pronto, hace que el mundo de la cotidianidad quede caracterizado como mundo-en-torno. Lo entorno establece, interpretado desde la significatividad, el entender de la espacialidad fáctica, de la cual, mediante cierta modificación de la mirada, surgen el espacio de la naturaleza y el espacio geométrico. Partiendo de la significatividad se puede determinar el significado ontológico del ser «en» lo entorno del mundo.

⁹² *Besorgen* (ocupación) es uno de los modos de actualización de *Sorge* (cuidado); el otro es *Fürsorge* (solicitud). *Besorgen* expresa la relación práctica y teórica con la cual el Dasein se relaciona, de forma técnico-instrumental, con las entidades que comparecen en el mundo. *Fürsorge* indica la forma o modo de comportamiento práctico-moral del Dasein con los demás seres humanos. Cf. ESCUDERO, 2009, p. 57.

Ese ser mismo es lo que le ocurre al mundo, de modo y manera que el ser es en el mundo, éste en cuanto existir del mundo, en cuanto aquello de que nos cuidamos, a que atendemos. Se distingue como cuidar o atender, modo fundamental del ser, señalado porque él «es» ese su mundo que le aparece. Este ser el existir del mundo de que nos cuidamos es un modo de ser del vivir fáctico.⁹³

Justificamos esta larga cita porque se nos hace importante destacar que el mundo (*Welt*) aparece como aquello de lo cual, y con lo cual, nos cuidamos; y, al cuidarnos, lo atendemos, es decir, nos ocupamos de él. Como extensión, el cuidado expresa también el fenómeno de la temporalidad, ¿dónde?, pues en el mundo. *Dasein*, cuidado, tiempo y mundo expresan una íntima conexión de sentidos, puesto que se determinan recíprocamente. El mundo en Heidegger viene a ser ese horizonte desde el cual comprendemos nuestro existir –que tiene finitud (es temporal)– y comprendemos a los demás *Dasein* y a las entidades (y su para-algo). El indicativo de mundo en Heidegger jamás se debe leer como la totalidad de entes intramundanos u otros *Dasein*, pues, si «mundo es lo que ocurre», éste forja una estructura, y, al cumplir un papel estructural, es un existencial. Por ello, como lo apunta Rubio, “el mundo, en tanto momento estructural del *Dasein*, es el polo de una doble relación: por un lado, de una relación con el *Dasein* mismo; por otro lado, con los entes intramundanos.”⁹⁴

Desde otra perspectiva, *mundo* es el horizonte o contexto de temporalidad donde el *Dasein* desarrolla su vida: en el sentido de *Mitwelt* (mundo compartido, donde aparece el trato con los demás) *Umwelt* (mundo circundante, donde aparece el uso que le damos a las cosas) y *Selbstwelt* (mundo propio, de nuestras vivencias, sentimientos y pensamientos)⁹⁵. Vale decir, Heidegger entiende por mundo el horizonte a partir del cual nuestra propia comprensión (*Selbstwelt*), la comprensión de los demás (*Mitwelt*) y de los entes que no son *Dasein* (*Umwelt*) se articulan en un marco interpretativo: comprender el mundo mismo en su dinamicidad fáctica, como característica ontológica más primaria. Por ello el *Dasein* es un ente predilecto porque posee el privilegio de comprender su propio ser, incluso en su relación con el campo óptico. Este comprender no hace relación al entendimiento pleno de algo, al uso pleno del intelecto, sino más

⁹³ *Ont.*, p. 110-111.

⁹⁴ RUBIO, 2017, p. 3.

⁹⁵ *SyT*, § 12 y § 13; ESCUDERO, 2009, Concepto *Welt*.

bien a la abertura del ser al mundo. En virtud de esta triple significación –*estar-en-el-mundo* como modo comprensivo en el trato con los demás, en el uso que le damos a las cosas, en las vivencias, afectos y formas de pensar–, aparece el cuidado como pilar existencial y como existenciario esencial a partir del cual el *Dasein* despliega sus modos de vivir. Dice Heidegger: “el *estar-en-el-mundo* tiene la impronta del ser del cuidado”⁹⁶. Es decir, *Dasein* tiene la marca del cuidado.

Sorge, como lo hemos dicho, se traduce al castellano como ‘cuidado’ o, dependiendo de la traducción, se prefiere el arcaísmo ‘cura’⁹⁷. Como lo acabamos de ver, el cuidado es un existenciario esencial, y al ir dando luces sobre su significado nuestro diálogo con Heidegger se fue tornando algo más fluido. Explica Heidegger las múltiples facetas de *Sorge* y cuál, según él, es la más cercana al sentido del ser:

La historia del significado del término óntico “cura” permite incluso entrever nuevas estructuras fundamentales del *Dasein*. Burdach llama la atención acerca de un doble sentido del término “cura”, el cual no significa solamente “afán ansioso”, sino también “cuidado” y “dedicación”. Séneca escribe así en su última carta (ep. 124): “De las cuatro naturalezas que existen (árbol, animal, hombre, Dios), las dos últimas, que son las únicas dotadas de razón, se distinguen entre sí en que Dios es inmortal y el hombre mortal. El bien de uno, vale decir, el de Dios, lo realiza su naturaleza; el del otro, el del hombre, el cuidado (cura): *unius bonum natura perficit, dei scilicet, alterius cura, hominis*”. La *perfectio* del hombre —el llegar a ser eso que él puede ser en su ser libre para sus más propias posibilidades (en el proyecto)— es “obra” del “cuidado”. Pero, el “cuidado” determina también con igual originariedad la índole radical de este ente, según la cual está entregado al mundo de que se ocupa (condición de arrojado). El “doble sentido” de la “cura” mienta una sola constitución fundamental en su doble estructura esencial de proyecto arrojado. La interpretación ontológico-

⁹⁶ SyT, p. 198.

⁹⁷ En su traducción al castellano de *Sein und Zeit*, *El ser y el tiempo*, José Gaos opta en muchas ocasiones por traducir *Sorge* como ‘cura’. Sin embargo, guiados por Rivera y su traducción de *Ser y Tiempo*, y por Escudero, con *El lenguaje de Heidegger*, nos hemos decidido por el concepto ‘cuidado’ porque es más preciso en relación a los sentidos que Heidegger otorga al término *Sorge*. Dice Escudero que “dado el componente práctico y dinámico que Heidegger atribuye a la *Sorge*, la mejor solución para traducir *Sorge* es ‘cuidado’, en lugar del arcaísmo ‘cura’ (ESCUDERO, 2009, p. 156). Y aprovechamos para advertir aquí lo señalado por Rivera, traductor y comentador de SyT: “tal como lo advierte el propio Heidegger, el término *Sorge* designa solamente una estructura existencial y no un fenómeno existivo como sería, por ejemplo, el de la preocupación, de la inquietud o de la solicitud”. Nota de Rivera en SyT, p. 444.

existencial no es, en relación a la interpretación óntica, una mera generalización óntico-teorética. Tal generalización significaría tan sólo que todos los comportamientos del hombre están marcados ónticamente por la “preocupación” y regidos por una “dedicación” a algo. La “generalización” es ontológico-apriorística. No se refiere a propiedades ónticas que se presenten constantemente, sino a una estructura de ser ya subyacente en cada caso. Sólo ella hace ontológicamente posible la designación óntica de este ente como cura. La condición existencial de la posibilidad de las “preocupaciones de la vida” y de la “dedicación [a algo]” debe concebirse como cuidado en un sentido originario, es decir, ontológico⁹⁸.

Con lo anterior Heidegger refuerza que “el ser mismo del *Dasein* debe mostrarse como *Sorge*, cuidado”⁹⁹. Se trata de una estructura existencial de significado ontológico que, si bien está en sintonía con cuidar de, ocuparse de, preocuparse de, va más allá de las experiencias sensibles y práctico-pragmáticas con los entes intramundanos –y más allá de cuidar de, velar por– pues, desde una perspectiva óntica, significa comprender lo que es más importante para la condición existencial del *Dasein*, para su comportamiento o para su existir como proyecto arrojado al mundo. En tal sentido, el cuidado en Heidegger es un *existencial* (*existenziell*) y a la vez un *existenciario* (*existenzial*), pues, como lo indica Mertens, también debe entenderse desde el movimiento y de la praxis, pues cuidar de, dedicarse a, exige, por donde se le mire, ocupación y movimiento¹⁰⁰. *Sorge* es existencial porque abre el panorama donde salen a la luz los modos de ser de nuestro existir, y es un existenciario pues, además de indicar estos modos de ser, expresa el carácter más propio, ontológico, del *Dasein*, siempre en la dinámica de sus posibilidades. Volveremos a tratar el cuidado en el próximo asunto, pues de esta forma se observará más completo.

c) El trabajo, los utensilios y el cuidado. Según Heidegger, los griegos llamaban de *πράγματα* a las cosas, “que es aquello con lo que uno tiene que habérselas en el trato de la ocupación (en la *πρᾶξις*)”¹⁰¹. No obstante, a su juicio, los helenos entendieron lo *πράγματα* como meras cosas, descuidando el significado de su pragmaticidad. Debido a ello, Heidegger decide llamar de útil

⁹⁸ SyT, p. 198-199

⁹⁹ *Ibidem*, p. 50

¹⁰⁰ KAHLMEYER-MERTENS, 2021.

¹⁰¹ SyT, p. 77

(*Zeug*) al ente o cosa que comparece en las ocupaciones o trabajos, agregando nuevas ideas a la forma de interpretarlo:

En el trato pueden encontrarse los útiles para escribir, los útiles para coser, los útiles para trabajar [herramientas], los útiles para viajar [vehículos], los útiles para medir. Es necesario determinar el modo de ser de los útiles, y esto habrá de hacerse tomando como hilo conductor la previa delimitación de lo que hace del útil un útil, de la “pragmaticidad” [*Zeughaftigkeit*]¹⁰².

En Heidegger un útil es un ente intramundano y esencialmente es *algo para*. Agrega que “las distintas maneras del para-algo, tales como la utilidad, la capacidad de contribuir a, la empleabilidad, la manejabilidad, constituyen una totalidad de útiles (*Zeugganzheit*)”¹⁰³. La pragmaticidad del útil consiste, desde una visión fenoménica, en su sentido de co-pertenencia a otros útiles. Por ejemplo, un útil está en pertenencia a un conjunto de referencias: para responder una carta puede ser necesario el útil llamado de lápiz, otro llamado de papel, otro llamado de mesa, así como un espacio como un cuarto o despacho; todos estos serían la totalidad de entes ‘para algo’. En tal caso, el trato del útil, ajustado a su pragmaticidad, como escribir un mensaje con un lápiz, abre el aspecto relacional entre *Dasein* y lo *πράγματα*. Y aquí se evidencia otra llave: la diferencia entre el ‘ente’ que existe desde sí, decide su movimiento y su comportamiento, o sea, el ser que *está-en-el-mundo*, en contraste de los entes que son útiles a este ser y que *están-en-el-mundo-del-Dasein* (las cosas).

Si el ‘para-algo’ se suelda al ente como un ‘medio’, los entes intramundanos favorecen varias cuestiones importantes: sus diversas funcionalidades hacen del ente un ‘ente para algo’ en virtud de *Dasein*, i. e., del existente que utiliza lo *πράγματα* como medio para desenvolverse en su condición existencial de proyecto arrojado, como acto de interpretación y de cuidado. Asimismo, el existente está siempre a la expectativa de ‘poder ser’ (que incrementa y que se proyecta en el tiempo). Esto es relevante porque lo que desea significar Heidegger, finalmente, es que el existir no le atribuye al *Dasein*

¹⁰² Ibidem

¹⁰³ Ibidem

lo que es en concreto, sino su ‘poder ser’, o sea, lo que puede ‘llegar a ser’¹⁰⁴. Allí este ‘poder’ aparece, ante el ser, como aspecto de indeterminación ontológica¹⁰⁵. Señala Heidegger que “en el *Dasein*, mientras él es, queda siempre aún algo pendiente que él puede ser y será”¹⁰⁶. *Ganzseinkönnen* suele ser traducido como *poder-ser total* (Gaos) o como *poder-estar-completo* (Rivera). Sin caer en la discusión de cuál es la traducción más acertada, lo importante es la idea de totalidad o completitud viene antecedita por el *poder* y por lo tanto esta estructura existencial se revela como una posibilidad, o sea, indica «*la posibilidad de existir como poder-estar-entero*». El poder-ser proyectivo es indicativo de temporalidad: haber sido, estar en el presente y proyectarse. *Dasein*, en su posible *poder-estar-entero*, expresa una vez más su temporalidad: desde el presente se proyecta al futuro, conjugando el pasado¹⁰⁷.

Antes de ser escritor, Saramago se sirvió de los útiles como medios, manejables, tratables, cuyos ‘para algo’ participaron en el comportamiento que le permitió su proyección de escritor. Esto justifica por qué para Heidegger los *πράγματα* no son meras cosas, pues los entes acompañan al *Dasein* en el sentido de que contribuyen, guiados siempre por el propio *Dasein*, con su ‘poder ser’. Por extensión, esto fundamenta la estructura dinámica del *Dasein*, i. e., su movilidad incesante hacia la realización de su existencia¹⁰⁸. Reforzamos estas ideas con las palabras de Kahlmeyer-Mertens, que el *Dasein*

[...] proyectándose al espacio fenomenal del mundo, se encuentra, en el inicio y en la mayoría de las veces, junto a los entes intrínsecos a este mismo mundo. En el contexto mundano aquí delineado, estos entes ya siempre se presentan al estar-en-el-mundo como pasibles de uso, lo que significa que, al *Dasein* proyectado en el mundo, los entes intramundanos no se presentan según la mera

¹⁰⁴ Este término, “llegar a ser”, se encuentra desarrollado en la interpretación fenomenológica que el joven Heidegger hace de la experiencia de las comunidades protocristianas, de los análisis de las epístolas paulinas (en especial a la comunidad Tesalónica, donde además del término mencionado Heidegger encuentra dos modalidades de tiempo, el cronológico y el kairológico). El concepto más tarde es relativamente abandonado, dando preferencia al poder-ser; sin embargo, el sentido del “llegar a ser”, como fenómeno concreto de la proyección del *Dasein* no desaparece. Por tal motivo hemos decidido citar en los momentos donde consideramos correcto reforzar la capacidad proyectiva del *Dasein*.

¹⁰⁵ KAHLMEYER-MERTENS, 2021, p. 79.

¹⁰⁶ SyT, p. 231. Cf. § 45

¹⁰⁷ *Ibidem*, Cf. § 45

¹⁰⁸ La idea de carácter incesante de la movilidad de *Dasein* está desarrollada en el último apartado: “Praxis - *Dasein*, tiempo y mundo”.

apariencia de cosa, o sea, no son entes simplemente dados. A este ente, para quien el mundo es espacio de realización de la existencia, los seres intramundanos se muestran como utensilios disponibles para el uso: son entes de utilidad y –interpretados como tal a partir del proyecto significativo del *Dasein*– sirven a los propósitos de la existencia del estar-en-el-mundo¹⁰⁹.

Lo que está a la mano no son sólo las cosas útiles manufacturadas, también puede serlo un objeto natural, o la combinación entre lo manufacturado y lo natural, como la cabaña de Heidegger en Todtnauberg junto la Selva Negra y que favorecía que el filósofo fuese al encuentro con su ocupación, la reflexión filosófica.¹¹⁰

Para finalizar este punto incorporaremos la idea de cuidado. Pues, así como los útiles y las ocupaciones favorecen que el *Dasein* desarrolle su poder-ser, el cuidado opera como el existenciario a partir del cual el *Dasein*, justamente, venga a ser lo que es y que puede llegar a ser, en las tareas cotidianas o en aquellas acciones que remiten hacia posibilidades mayores (como puede serlo una decisión política). El cuidado, como lo expresa Katyana Weyh, debe ser comprendido como la esencia de la existencia en Heidegger.¹¹¹ Yendo más lejos, quizás es por ello que en *Ser y Tiempo* se sustituye el concepto husserliano de *intencionalidad* por la idea de *cuidado*, pues de esa forma se hace más evidente cómo el *Dasein* se construye o se va determinando en sus actividades y comportamientos. Como lo arguye Kahlmeyer, en sus formas de comportarse delante las posibilidades que envuelve la ocupación cotidiana, en la forma que se sirve de los para-algo de los útiles, se va determinando el modo de existir del *Dasein*¹¹². Todo ello hasta su posibilidad más concreta y extrema: la muerte.

¹⁰⁹ KAHLMEYER-MERTENS, 2022, p. 200.

¹¹⁰ En esta misma línea, Giannini ofrece ejemplos relativamente similares a lo que venimos diciendo: “Los entes que vamos encontrando y conociendo en el mundo son entes que anuncian, en su ser, un poder ser del hombre. Así, en el adquirir, en el manejar, en el transformar las cosas en vista de mis posibilidades, voy descubriendo también los materiales que sirven para hacer los utensilios (los medios): el hierro, la madera, las ovejas, etc. Por lo que no solo los entes manufacturados, culturales, se me presentan como medios para... También la naturaleza se me ofrece en esta visión preteórica, como lo disponible para: como materia disponible, como fuerza disponible, como lugar disponible para.” GIANNINI, 2007, p. 357.

¹¹¹ WEYH, 2019, *passim*.

¹¹² KAHLMEYER-MERTENS, 2021.

1.2.3. Aristóteles murió.

Desde la Antropología se puede demostrar que el óbito genera atención en toda cultura y época e independiente de las formas y sentidos dados a ésta. Las maneras de entender y comportarse frente a la muerte se expresan a partir de diversos lugares, como creencias, devociones, cosmovisiones, manifestaciones científicas, filosóficas, teológicas, entre otras. La muerte es objeto de amplio interés y de reflexión, sin que importe el lugar, el tiempo y los significados atribuidos.

Dejando de lado las creencias, devociones o cosmovisiones, además de nuestras inclinaciones afectivas, es posible establecer síntesis relativamente comunes sobre la muerte: como el deceso de las entidades animadas; como el término de la vida; como el fin del ciclo vital; como el punto final de la existencia de una persona. Las dos primeras ideas abarcan a todas las especies de los reinos de la naturaleza y son fácilmente demostrables con fundamentos biológicos y médicos; las dos últimas, sin embargo, son más comprometedoras puesto que favorecen pensar la muerte como algo que se hace cumplir o que pone el punto final un periodo de vida. Por ejemplo, cuando alguien muere en la infancia, o juventud, se suele hacer más notable su deceso porque no concreta las etapas del ciclo vital: crecer, madurar, envejecer y morir. En virtud de ello, la idea de muerte, además de estar sujeta al tiempo (durabilidad de la vida), aparece como la única posibilidad ineludible y siempre ahí: es el término de la existencia; podemos morir a cualquier hora, sea de manera apresurada por causas naturales, sea de forma accidental o violenta; marca el fin de un supuesto ciclo vital, inacabado o completo.

En la Grecia clásica, Aristóteles analiza la muerte desde al menos tres aristas. Según él, el ser es naturaleza (*phýsis*) y el entendimiento básico de la naturaleza consiste en el examen del viviente como aquel que está expuesto al cambio (*metabolè*), y el cambio se compone de movimiento. En *Física*, el filósofo griego sostiene que los seres naturales tienen la capacidad de ser agentes de sí mismos, son la causa de su movimiento y reposo, y esto los diferencia de los cuerpos artificiales porque en estos el movimiento es accidental o es causado por agentes externos, es decir, en estos el movimiento sólo se produce por

accidente, acción de otros, y no por causa propia. En esta línea, enmarca la muerte a partir del movimiento que genera cambio: en primer lugar, a partir de fases como el decaimiento, la corrupción y la muerte. Segundo, argumenta que estos tres fenómenos son normales en toda entidad biológica o compuesto sujeto a movimiento, i. e., un viviente decae, envejece y muere¹¹³. Tercero, y lo más importante, que es necesario distinguir dos modos de muerte: la natural, según la materia, y la no natural, según la forma. En el caso del ser humano, para Aristóteles la única especie dotada de *logos*, su muerte natural es un hecho inapelable, pero la forma –que no es natural– no debe comprenderse como una orientación de vida, que rige o marca la finalidad de sus actividades, pues esto, como lo señala Vigo, es cumplido con la realización de una vida feliz y lograda (*εὐδαιμονία*)¹¹⁴. En otras palabras, para Aristóteles el término natural de la vida es la muerte (*τελευτή* | *teleuté*), pero en la forma no es su objetivo o su fin (*τέλος* | *telos*).

Al menos en el campo natural, el filósofo griego termina instalando una máxima incuestionable: para que haya decaimiento, corrupción y muerte debe haber vida¹¹⁵. Conviene entonces referirnos a este último vocablo, aunque sea de manera sucinta. Los griegos tenían dos conceptos para señalar la vida, *zoé* (*ζωή*) y *bíos* (*βίος*). El primero indica el simple hecho de vivir (algo así como todo lo que tiene vida), común a todas las especies animadas; el segundo se refiere a la forma de vivir de una persona o de una colectividad. *Bíos*, por lo tanto, retrata una forma ético-política de vida¹¹⁶.

En tres de sus obras más importantes, *Metafísica*, *Política* y *Ética Nicomáquea*, Aristóteles establece distinciones sobre lo que solemos enunciar como vida. En la *Ética Nicomáquea* aparece el término en las acepciones de vida teórica o contemplativa (*bíos theoretikos*) vida de los placeres (*bíos apolausticos*) y vida política (*bíos politikos*), y son estas actividades las que diferencian al ser humano de los demás seres vivos. Por cierto, en la *Política*, *ζωή* para Aristóteles

¹¹³ Cf. *Fis.*, III, 1.

¹¹⁴ VIGO, 2007, p. 115.

¹¹⁵ Desde luego, aquí se indica la muerte por causa natural, no accidental o violenta. Ver: *Met.*, Cap. III - Libro I.

¹¹⁶ Cf. AGAMBEN, 1998.

es común a todo viviente; mientras que *βίος* es propia del único ser dotado de razón, el humano¹¹⁷.

Sin embargo, tres problemas se hacen evidentes en relación con la vida y con la muerte: el primero, es que la muerte se podría entender como el final compartido entre *ζωή* y *βίος*. Ello, porque si bien no es el *τέλος* de la actividad humana y de la razón, es el cesar final, inapelable, de todo viviente (*βίος* no tiene acción sin *ζωή*). El segundo problema es que, si el ser humano puede llevar a cabo las formas *bíos theoretikos*, *apolausticos* o *politikos*, ¿cómo la muerte tendría relación con la vida y la existencia? Si consideramos que es válido el presupuesto de que nuestro conocimiento y apertura al mundo se inicia a partir de nuestros sentidos y afecciones, el siguiente postulado de Epicuro puede proceder: “la muerte no tiene nada que ver con nosotros, pues el ser, una vez disuelto, es insensible, y la condición insensible no tiene nada que ver con nosotros”¹¹⁸. La tercera dificultad, y que pretende poner punto final al problema, es de orden lógico, que la muerte parece ser el único evento de la existencia que no podemos vivir y, en tal caso, “no es ningún acontecimiento de la vida. La muerte no se vive”, sentenció Wittgenstein en su *Tractatus*¹¹⁹. Si las actividades del ser humano tienen un fin que no se vive, entonces se podría entender el deceso como un ‘fin’ formal y a la vez como la certera posibilidad del ser (fin).

Lo mencionado tuvo como objeto traer a colación lo que nos pareció más problemático en relación con la muerte y que Heidegger, al iluminar nuevamente el sentido del ser, tuvo que obligadamente detenerse a pensar: ¿desde qué horizonte podemos interpretar y clarear la única posibilidad completamente concreta del *Dasein*, es decir, su fenecer? Como de costumbre en su búsqueda por una respuesta válida termina colocando nuevos significados y estableciendo distinciones importantes entre las problemáticas biológica y existencial del *Dasein* con relación al deceso. Sin más, con la finalidad de desarrollar el concepto de muerte en Heidegger de la forma más precisa y sintética posible, lo

¹¹⁷ Cf. *EN*; *Pol.*; *Met.*

¹¹⁸ EPICURO, 2009, *Máximas capitales*: 139/II.

¹¹⁹ WITTGENSTEIN, 2005, p. 144.

hemos fraccionado en tres asuntos: a) Dejar de existir; b) Ser-para-la-muerte; c) Fin del 'fin'.

a) Dejar de existir. Considerando que en algunos puntos Heidegger determina que «*la esencia del Dasein consiste en su existencia*», se podría decir que cuando Aristóteles fallece su esencia muere con él. Pero la verdad es que en Heidegger esto no es tan inmediato. Observamos en los puntos anteriores que un existenciario importante es el poder-ser en lo fáctico de los posibles. Contrario a las posibilidades ordinarias, en el poder-ser del *Dasein* la muerte aparece como un imposible de superar: “la muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir [*Daseinsunmöglichkeit*]. La muerte se revela como la posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable. Como tal, ella es una inminencia sobresaliente”¹²⁰. Así siendo, la muerte sobresale en lo inminente y demuestra el carácter de finitud del *Dasein*, que es ser-para-la-muerte.

Como el *Dasein* está arrojado al encuentro con sus posibles, fenecer aparece como posibilidad dentro de todo lo que puede ser, puesto que en cada posibilidad el *Dasein* puede perder el ser del *ahí*. El deceso es la única posibilidad en todo momento palpitante, como una amenaza en el correr incesante de la facticidad. Dice Heidegger:

Alcanzar la integridad del *Dasein* en la muerte es, al mismo tiempo, una pérdida del ser del Ahí. El paso a no-existir-más [*nichtmehrDasein*] saca precisamente al *Dasein* fuera de la posibilidad de experimentar este mismo paso y de comprenderlo en tanto que experimentado. Sin duda esta experiencia le está vedada a cada *Dasein* respecto de sí mismo. Tanto más se nos impone entonces la muerte de los otros.¹²¹

La muerte, aunque siempre futura e indeterminada, porque *está-por-delante* del *Dasein*, acaba radicalmente con su existir. Asimismo, como el ser del

¹²⁰ SyT, p. 247. Destacamos las anotaciones de Jorge Eduardo Rivera, sobre el concepto “inminencia”, en alemán, *Bevorstand*: “Literalmente la palabra alemana dice tan sólo que algo está por venir, es decir, delante del Dasein (entendiendo este de Heidegger en castellano delante en sentido de un futuro). En cambio, la palabra española inminencia habla de amenaza, y de una amenaza que se nos viene encima. Sin embargo, a pesar de estas diferencias, el término español traduce excelentemente el sentido del *Bevorstand* de la muerte: en efecto, la muerte es en todo momento posible, está siempre a las puertas, es una amenaza respecto de todas las posibilidades del Dasein a las que puede reducir a nada, es rigurosamente inminente.” Nota de Rivera en SyT, p. 443-444.

¹²¹ SyT, p. 235.

ente es individual, toda vez que es el mío, sólo puedo morir por mí mismo: “nadie puede tomarle al otro su morir”¹²². Si bien las experiencias que tenemos sobre el deceso en estricto rigor son siempre ajenas, la mortalidad en el sentido aquí colocado es puramente humana, y somos mortales porque “tenemos el poder certero de morir”¹²³.

b) Ser-para-la-muerte o ser-hacia-el-fin. Hemos observado que *Dasein* está volcado hacia la muerte. Cabe preguntarnos: ¿qué significa esto? Pues antes de responder, no debemos perder de vista que nuestro autor desmonta la ontología tradicional, así como la postura moderna y estructuralista de su tiempo, caracterizada, según él, por su empeño en conformar rígidamente la realidad a la filosofía y no inversamente, como Heidegger lo estima necesario. Por ello no utiliza el término hermenéutica desde la perspectiva moderna; es decir, no acepta la hermenéutica como una técnica de interpretación perceptual por mediación de los sentidos, así como una interpretación de los fenómenos naturales, textos teológicos, etc. A su juicio, siempre la mediación entre los sentidos y el objeto perceptual algo quita o agrega algo a lo que se muestra como fenómeno de interpretación; llevada esta lógica al ser, puede terminar ocultando su sentido esencial. Tampoco se trata de que el *Dasein* comprende un fenómeno como acto puramente cognoscitivo, sino más bien, a partir de ese mismo acto, pero girado a la interpretación, como un modo de existir en la cual articula su existencia, su mundo y su historia¹²⁴.

Lo que hace Heidegger es recurrir al sentido original del término: “la fenomenología del *Dasein* es hermenéutica, en la significación originaria de la palabra, significación en la que designa el quehacer de la interpretación”¹²⁵. El concepto tiene su origen en el griego *ἑρμηνεύειν* (*hermenéuein* | interpretar, traducir, etc.) y en el Medioevo fue utilizado como indicador doctrinal relativo al descifrado de cuestiones teológicas, i. e., la exégesis, que en tal caso es el arte de interpretar y dar a conocer mensajes y fenómenos considerados de origen sacro. Heidegger acepta que en el acto de comprender hay claramente gestos

¹²² SyT, p. 237

¹²³ Cf. CdT, 2005; HEIDEGGER, 2016.

¹²⁴ Cf. ESCUDERO, 2009, concepto “*Hermeneutik*”

¹²⁵ SyT, p. 46

hermenéuticos; sin embargo, en lo que respecta al *Dasein*, adopta una posición laica en donde la hermenéutica será sobre la facticidad, esto es, sobre el modo de comprender e interpretar el ser que somos de la forma más clara posible, teniendo como suelo un lugar común a todo *Dasein* y del cual no puede escapar en su condición de arrojado: la facticidad. ¿Por qué? Grosso modo, porque es en lo fáctico donde se constituyen nuestros modos de ser, donde aparece nuestra apertura al mundo y donde vamos formando comportamientos y actitudes de cuidado.

En suma, Heidegger orienta *ἐρμηνεύειν* hacia el fenómeno de la facticidad, entre varias razones, porque es allí donde el *Dasein* se encuentra consigo, interpreta los fenómenos, las posibilidades e, interpretando estos, se autointerpreta; con ello, bajo la actitud del cuidado fundamenta y construye su poder-ser: “el cuidado intima al *Dasein* a su poder-ser más propio¹²⁶”. De esta forma, *ἐρμηνεύειν* también se muestra como el modo a partir del cual el *Dasein* comprende la movilidad en su estar-en-el-mundo, que es también una preocupación de sí, sin la anulación del coestar. Indica Heidegger que

Al ser del *Dasein* le pertenece una autointerpretación [*Selbstausagebung*]. En el descubrimiento circunspectivo y ocupado del “mundo” la ocupación misma queda también a la vista. El *Dasein* se comprende siempre fácticamente en determinadas posibilidades existenciales, aunque los proyectos procedan tan sólo de la comprensión común del tino¹²⁷.

Ahora bien, considerando la idea de mundo como fuente de abertura del *Dasein*, y de arrojado al mundo, como proyecto y como condición existencial, la facticidad posibilita que el ser sea capaz de interpretar, esté necesitado de interpretación y en estado de interpretado. Y si es que se puede sostener que la Filosofía es la interpretación de las interpretaciones, pues el existir del *Dasein* en lo fáctico vendría a ser la base de toda interpretación. Por lo que para nuestro autor la vida humana es también (aunque más que solo eso) interpretación y mediación de sentidos hacia la facticidad. La vida humana, como ese ser que siempre somos, es vivida desde el viviente, en primera persona, que desde dentro se interpreta como un proceso de centro interno: mi existencia, mi mundo.

¹²⁶ SyT, p. 308

¹²⁷ *Ibidem*, p. 304

Por ello, cuando el *Dasein* interpreta la muerte –que es otro fenómeno humano anclado al cuidado y a la angustia– no hace otra cosa que interpretarla desde sí, a pesar de que las referencias de la muerte vengan siempre del deceso de otros. Esto, entre varios argumentos, porque “jamás tengo al *Dasein* del otro en el modo originario que es el único modo de tener *Dasein*: yo nunca soy el otro”¹²⁸.

A lo anterior, agrega Heidegger sobre la muerte: “la auto interpretación del *Dasein* que sobrepasa todo otro enunciado en certeza y propiedad es la interpretación con respecto a su muerte, la indeterminada certeza de la más propia posibilidad del ser-hacia-el-fin (*Zu-Ende-seins*)”.¹²⁹ Aquí debemos estar en alerta, pues el hecho de que el *Dasein* sea considerado un ser-para-la-muerte o un ser-hacia-el-fin, no significa una “invitación a...” o que “vaya tras...” como liebre que se dirige a su madriguera. Esto abre las puertas al último asunto.

c) Muerte como fin del ‘fin’. Para Heidegger el *Dasein* es también un modo de existir en movimiento hacia la muerte y, por ello, la vida está subordinada a su temporalidad. Así siendo, el *Dasein* no debería ser entendido a partir de esquemas constatativos o de una simple objetualización y sí como un existente abierto al mundo como praxis de responsabilidad y de libertad, hasta dejar de existir. El deceso, de este modo, tampoco debe ser analizado como un útil/ente/cosa que está simplemente a la mano y sí como una certeza indeterminada que abre camino para la interpretación del *Dasein* como un ser inconcluso y en constante realización. La muerte se presenta como la conclusión, o fin, de una (in)conclusión, o ‘fin’. Nos preguntamos: si la muerte no se vive, si el *Dasein* es un proyecto no finalizado y en permanente construcción, ¿desde qué horizonte podemos interpretar el fenómeno de la muerte como fin del ‘fin’? Heidegger problematiza los posibles modos de interpretación de la muerte con el objeto de despejar lo que oculta su significado. Y así va dando respuestas cada vez más claras sobre este fenómeno, donde una de ellas es la muerte como aquel posible que puede asumirse de forma propia o impropia.

Recordemos que en *Ontología*, Heidegger no niega los criterios científicos para las investigaciones del campo óntico o para el descifrado de los fenómenos

¹²⁸ *CdT*, p. 12

¹²⁹ *Ibidem*, p. 13

naturales (como los atmosféricos) sino que no acepta que estos criterios puedan ser aplicados a la interpretación del ser. En esta línea, es menester destacar que una de las claves de la fenomenología de Heidegger es que el *Dasein* es interpretado tal y como aparece, o tal y como se muestra (*φαινομένον*) en lo fáctico, que de forma alguna es un fenómeno natural como lo es la lluvia. La vida fáctica –que Heidegger también llama de facticidad o de existencia– no es un hecho empírico constatable y descriptible mediante términos estrictamente científicos, pues la cotidianidad es lo que precisamente constituye nuestros modos de ser o comportamientos delante de, anticipándonos a¹³⁰. Y sobre todo teniendo en cuenta la idea de Heidegger de que «*el existir es siempre existir fáctico*», el fin de la existencia debe ser interpretado desde la propia facticidad; o sea, en la analítica existencial, focalizada en el ser y en el tiempo, la muerte no se muestra como fenómeno científico constatable desde su esfera natural, sino desde la existencia¹³¹.

Situados en lo dicho, la forma impropia de asumir la muerte es que a pesar de identificarla como la certeza más pura la disolvemos en la facticidad o en las ocupaciones del día a día, como un acto de huida de ésta.

El *Dasein*, siempre en la eventualidad de [ser] en cada caso mío, sabe de su muerte, y esto también cuando no quiere saber nada de ella. [...] En este contexto, el ser de la posibilidad es siempre la posibilidad [constituida] de manera tal que sabe de la muerte, las más de las veces, en este sentido: ya lo sé, pero no pienso en ello. Sé de la muerte las más de las veces en el modo del saber que retrocede. Como interpretación del *Dasein*, este saber tiene inmediatamente a la mano el disimular esta posibilidad de su ser. El *Dasein* mismo tiene la posibilidad de evadir su muerte¹³².

En otras palabras, aun reconociendo que está siempre palpitando como posibilidad amenazante, ocultamos el deceso en los quehaceres y en las labores cotidianas. Pero, desde otro ángulo, cuando desde la vida fáctica nos anticipamos a la muerte nuestro mundo es también un fenómeno de

¹³⁰ Cf. *Ont.* § 14.; HEIDEGGER, 1973d.

¹³¹ SyT, p. 193.

¹³² CdT, p. 13.

autointerpretación, y gracias a ello asumimos la muerte del modo más propio: como proyecto de responsabilidad y de libre decisión. Señala Heidegger:

El fin de mi *Dasein*, mi muerte, no es algo con ocasión de lo cual se corte súbitamente un curso secuencial, sino una posibilidad de la que el *Dasein* sabe de un modo u otro: la más extrema posibilidad de sí mismo que él puede asumir, que puede apropiarse en cuanto una que le está por delante (*beworstehend*)¹³³

Trátase de una vida caracterizada por volcarse a sí misma y comprendida en el sentido de adelantarse a ella. Y esta anticipación a los fenómenos está amarrada al mundo, lo que caracteriza al *Dasein* como “In-der-Welt-sein”, i. e., *estar-en-el-mundo*, arrojado y ocupado¹³⁴. El anticiparse está en el marco de «*anticiparse-a-sí-estando-ya-en-un-mundo*», donde la anticipación (*vorlaufen*) más pura o propia en el campo de la facticidad es el deceso. O sea, por dónde se le mire en Heidegger la muerte se interpreta como algo al interior de la existencia; por ello, y esta inclinación es nuestra, deberíamos intentar hacernos cargo de ésta de modo propio, de tal modo que podamos proyectarnos más libremente en el complejo reino de las posibilidades.¹³⁵

Ahora bien, lo dicho sólo explica indirectamente por qué la muerte es el fin del ‘fin’; empero, al abrir matices sobre las posibles formas de asumirla desde el único lugar donde se puede asumir, la facticidad, construimos la base de la respuesta directa: *télos* como horizonte último o sobre la conciliación entre la estructura del estar dirigido a fines con el carácter incesante de la vida humana, que es una parte de la recepción que Heidegger hace de Aristóteles.

¹³³ *CdT*, p. 13

¹³⁴ La expresión *estar-en-el-mundo* no se refiere, de modo alguno, a un enunciado óntico ni al sobrevivir en el mundo. Dice Heidegger que esta expresión “corresponde a un comportamiento esencial que determina al *Dasein* en general y por eso tiene el carácter de una tesis ontológica”. El hecho de solo existir fácticamente no es indicativo del *estar-en-el-mundo*, sino al contrario, únicamente puede ser porque su constitución esencial indica que *Dasein* *está* en el mundo. Cf. HEIDEGGER, 1975, p. 26. Ob.: La traducción de la obra referenciada utiliza el término *ser-en-el-mundo*. Optamos por seguir con *estar-en-el-mundo* por los motivos aclarados en la Introducción.

¹³⁵ Cf. LOWITH, 2008, pp. 132-133.

1.2.4. Horizonte, fines y realización del ser.

El vocablo horizonte proviene del griego *ὁρίζων* (*horízōn*, y este de *ὅρος* | límite) y romanizado se expresa como *horizontem*. Los griegos también utilizaban el concepto en compañía de *κύκλος* (círculo o rueda) quedando *ὁρίζων κύκλος* (círculo fronterizo o límite de la rueda). Al parecer este pueblo no tuvo dudas de que nuestro planeta es una esfera y la expresión se utilizaba para indicar el límite que divide la tierra con el cielo o que marca el punto donde los barcos que zarpan se pierden de vista¹³⁶. *κύκλος*, que en metáfora sería la tierra, al girar hace que *ὁρίζων* jamás sea una experiencia concretamente vivida, sino un télos incesante al cual creemos acercarnos: está ahí, a la vista, pero no se llega a él. Todos nos encaminamos al *ὁρίζων* pero nadie puede decir “llegué al horizonte” (sólo si con el uso del término determinamos acciones con fines objetivamente concretos: mi horizonte es aprender a tocar guitarra).

Husserl utilizaba el concepto para explicar la relación “yo” y “(mi) mundo” y los límites del conocimiento. El horizonte husserliano posee muchas referencias (horizonte inmediato, cambiante, del antes, del después, vacío, etc.), pero en general puede ser entendido como todo aquello “alrededor” del “yo”, sean hechos, presencias, asuntos, estimaciones, etc. Trátase, por tanto, de una realidad de aprehensión, pero en el sentido de lo que está dispuesto, aparece, para el sujeto. Así siendo, toda vivencia o experiencia tiene un horizonte que, determinado por el “yo”, se observa como intencional, en virtud del cual la consciencia del sujeto puede comprender el mundo con más claridad¹³⁷. Pero Husserl también deja claro que todo horizonte es un elemento de mundo que debe ser explorado, que está lleno de múltiples sentidos (intersubjetivo), y que el sujeto, cuando se posiciona comprensivamente en este, se encuentra y se descubre¹³⁸. Al parecer Heidegger observa en esta noción de Husserl una genuina oportunidad para comprender la estructura temporal del *Dasein*, pero la identifica de modo distinto, esto es, como un aspecto ontológico que permite una *«interpretación del tiempo como horizonte de posibilidad para toda comprensión*

¹³⁶ PABÓN, 1996, concepto “*horízōn*”, THE UNIVERSITY OF CHICAGO. Greek Dictionary. Concepto “*ὁρίζων*” Em: <https://logeion.uchicago.edu/>

¹³⁷ HUSSERL, 1949, passim.

¹³⁸ VALENTINI, 1997.

del ser en general» y en donde el tiempo, en todas sus modalidades, adquiere el carácter de «*unidad extática*» (pasado, presente, futuro). Por lo tanto, la temporalidad tiene un «*carácter extático-horizontal*»¹³⁹. *Dasein* siempre es, pero este es se configura en la medida que incorpora el *sido*; *Dasein* es siendo en la medida que incorpora el *sido* (pasado), el *es* y el *proyectarse* (en la constante posibilidad de la muerte). El horizonte se abre en la triplicidad unitaria del tiempo humano: la temporalidad. Así siendo, el horizonte se compone del existencial *mundo*, como prefiguración significativa. En la medida que *Dasein* es (en-el-mundo) no existe desde una perspectiva fragmentada de su temporalidad, sino que se abre unificando las tres dimensiones de su temporalidad: su condición de arrojado es el horizonte de su pasado; su mundo y su abertura a éste, como modo de comprensión de sí, es su presente; su futuro, es el otro límite de su arrojado y el límite horizontal de su mundo, la muerte. Con ello, el pasado, el presente y el futuro no son fragmentaciones distantes una de sí, sino que se entrelazan al salir de sí mismas (éxtasis). Así siendo, una vez más, Heidegger da preferencia a la capacidad de proyección, es decir, donde al *Dasein* se le va su ser, su «*ahí*». Esto indica, desde otra perspectiva, que la temporalidad (*Zeitlichkeit*) es la estructuración ontológica del *Dasein* en el sentido de que constituye lo más esencial de su existir, el cuidado.

En el caso de la muerte, si ésta es vista de forma panorámica, expresiones como “he muerto”, “llegué a la muerte”, en estricto rigor constituyen un predicado imposible: la muerte (sustantivo) no tiene rostro ni verbo (~~predicado~~). Llegar a la muerte consiste en la posibilidad imposible de superar (fin), pero que no se vive porque el *Dasein* en cada caso es un *estar-siendo* (su pasado y su presente no cesan). El movimiento del ser al horizonte favorece interpretar al *Dasein* como ser-hacia-el-fin, y el cambio radical del *Dasein* es que justamente en este presente en movimiento continuo arremete la pérdida del ser. En esta línea, teniendo en cuenta que Heidegger entiende la idea de horizonte como un panorama de significados, en el ámbito de la muerte como horizonte último del ser, resalta que la movilidad humana, que es siempre finita (para-la-muerte), puede ser ‘inauténtica’, es decir, absorbida y guiada por elementos externos

¹³⁹ Cf. SyT, § 68

como la habladuría y la publicidad, o ‘auténtica’, que es *propia* del *Dasein* que decide libremente asumir su propia vida y hacer frente al horizonte de la muerte.

Visto desde otro ángulo, *Dasein* también es interpretado como una existencia en movimiento (*kínesis*) que se vuelca a sí misma como modo de anticipación. Y la anticipación insuperable es la muerte. El *Dasein*, entonces, es un existente cuyo *ser* puede, en lo particular, dejar el *ahí*. Por lo tanto, morir es el fin de un movimiento cuyo portador o viviente jamás experimenta el no-movimiento, el ‘fin’, o el cambio radical del existir al no-existir (la nada mismo). Sobre esto, vamos a fijarnos en la idea de movimiento o *kínesis* de Aristóteles y que envuelve el concepto de cambio. Pero para ello debemos detenernos muy brevemente en algo que es muy importante y que funciona como axioma en Heidegger (aunque éste lo reorienta):

Las ideas de praxis y de movimiento aparecen en casi todas las obras clásicas de Aristóteles. Si bien en cada una de ellas se presenta una base relativamente compartida de praxis, y es que remite a la acción y a la finalidad, existen diferencias en el uso, en la forma y en el sentido. Los factores que determinan estas diferencias son la acción, el movimiento y el tiempo. Por ejemplo, en *Física* y *Metafísica* Aristóteles profundiza bastante sobre la relación entre movimiento y tiempo. El primero, que “es la actualidad de lo potencial en cuanto a tal”¹⁴⁰, revela el segundo; y el segundo, que se reconoce en el cambio, es la medida del primero. Y para ello, en algunos pasajes, utiliza la idea de *acto*, el que no se debe entender desde el movimiento en el tiempo, pues ni el movimiento ni el tiempo constituyen su fin, sino que el acto es el fin de sí mismo y sin un paradero establecido.

Puesto que ninguna de las acciones que tienen término constituye el fin, sino algo relativo al fin como, por ejemplo, del adelgazar lo es la delgadez y el sujeto, mientras está adelgazando, está en movimiento en cuanto que aún no se da aquello para lo cual es el movimiento, ninguna de ellas es propiamente acción o, al menos, no es acción perfecta (ya que no es el fin). En ésta, por el contrario, se da el fin y la acción. Así, por ejemplo, uno sigue viendo (cuando ya ha visto), y medita (cuando ya ha meditado), y piensa cuando ya ha pensado, pero no sigue aprendiendo cuando ya ha aprendido, no sigue sanando cuando ya ha

¹⁴⁰ *Fis.*, III, 201a, 10.

sanado. Uno sigue viviendo bien cuando ya ha vivido bien, y sigue sintiéndose feliz cuando ya se ha sentido feliz. Si no, deberían cesar en un momento determinado, como cuando uno adelgaza. Pero no es éste el caso, sino que se vive y se ha vivido. Pues bien, de ellos los unos han de denominarse movimientos y los otros, actos. Y es que todo movimiento es imperfecto: adelgazar, aprender, ir a un sitio, edificar. Éstos son movimientos y, ciertamente, imperfectos. En efecto, no se va a un sitio cuando ya se ha ido a él, ni se edifica cuando ya se ha edificado, ni se llega a ser algo cuando ya se ha llegado a ser o está uno en movimiento cuando ya se ha movido, sino que son cosas distintas, y también lo son mover y haber movido. Por el contrario, uno mismo ha visto y sigue viendo, piensa y ha pensado. A esto lo llamo yo acto, y a lo otro, movimiento¹⁴¹.

Vale decir, *kínesis* tiene un fin distinto al fin de sí mismo, v. gr., un luthier no construye una guitarra por el hecho de construir, sino para hacer una guitarra. Por esta razón, el movimiento se detiene cuando el fin es conseguido: la guitarra está construida. Por el contrario, lo que Aristóteles llama de "acto" (*energeia*) no tiene un fin distinto de sí mismo y, producto de ello, no tiene una detención establecida en el tiempo: uno «*ha visto y sigue viendo, piensa y ha pensado. A esto lo llamo yo acto*».

La cuestión es que a veces pareciera que en la distinción de *kínesis* Aristóteles emplea *energeia* y *entelecheia* sin diferencias fáciles de identificar. Frente a esto, Ross nos alerta que debemos tener cuidado porque son conceptos ramificados de un tronco en común, el movimiento y el tiempo, no ofrecen similitudes: *energeia* significa actividad o actualización; *entelecheia*, por su parte, indica actualidad de una acción resultante¹⁴².

En cuanto a *kínesis* en sí, sostiene Aristóteles que "el movimiento es la actualidad de lo potencial, cuando al estar actualizándose opera no en cuanto a lo que es en sí mismo, sino *en tanto* que es movable. [...] El movimiento es la actualidad de lo potencial *en tanto* que potencial"¹⁴³. V. gr., si un luthier construye guitarras, pues la guitarra sería el objeto construible. El cumplimiento de la guitarra es la *energeia* de estar haciendo la guitarra; o sea, se trata de una

¹⁴¹ *Met.*, IX, 1048b, 20.

¹⁴² Cf. ROSS, 1957, n.p.

¹⁴³ *Fis.*, III, 201a, 25 [*en tanto*: cursivas nuestras para destacar lo posteriormente ilustrado en el mismo párrafo]

actualidad procesual (la madera dejó de ser potencia de guitarra y ahora es guitarra – forma actual y fin). De este modo, por movimiento Aristóteles entiende el proceso de actualización: la guitarra *en tanto* está siendo hecha. Pero ojo, la guitarra que fue concluida, siempre fue un fin, ahí aparece *entelecheia*. Aun así, en el tiempo la guitarra puede sufrir otro fenómeno de movimiento ejercido por un agente externo; por lo tanto, puede sufrir actualización o cambio¹⁴⁴.

Según lo dicho, concordamos con Vigo que “la concepción aristotélica del movimiento natural se orienta básicamente a partir del caso provisto por los cambios de tipo procesual, de los cuales la continuidad es una de las características estructurales más importantes.”¹⁴⁵ Y la continuidad (*tò synechés*) en Aristóteles se relaciona con el espacio y el tiempo. Por lo tanto, movimiento, espacio y tiempo están vinculados entre sí como formas de lo que es continuo¹⁴⁶. Los cambios en Aristóteles pueden ser sustanciales (una semilla cambia para árbol), cualitativos en el sentido de contrarios (lo dulce cambia para amargo, lo triste se vuelve feliz), cuantitativos (un niño crece físicamente) y locales (movimiento o desplazamiento espacial)¹⁴⁷.

Heidegger interpreta esas ideas de Aristóteles de varias maneras, una es aquella cuyo análisis del movimiento y del cambio –que en Heidegger se leerá como alteración– no pierde de vista la noción de tiempo:

El tiempo es aquello en lo cual ocurren los acontecimientos. Así es como ya Aristóteles ve esto, en conexión con el modo fundamental de ser del ser natural: la alteración, el cambio de lugar, el movimiento: *ἐφπεί ου κινεσις, ἀφναγκε τη κινησεω τι εστειναι αυφτον*. Ya que él mismo no es movimiento, de alguna manera ha de tener ver con el movimiento. El tiempo sale al encuentro, por lo pronto, en el ente alteradizo; la alteración es en el tiempo¹⁴⁸.

Aún en lo que respecta al tiempo, en Aristóteles los movimientos cuyo efecto suele ser la alteración persiguen siempre un *télos*, pero no se agotan en

¹⁴⁴ Esto porque, según el “efecto”, en Aristóteles la *poiesis* se puede expresar de diferentes maneras: se puede fabricar un nuevo objeto, como también modificar el estado de un objeto ya existente.

¹⁴⁵ VIGO, 2007, p. 85.

¹⁴⁶ Idem, p. 86.

¹⁴⁷ Cf. *Fis.* III, 201a.

¹⁴⁸ *CdT*, p. 7.

él. En los terrenos de la analítica del *Dasein*, el concepto *enérgeia* de Aristóteles le sirve a Heidegger como base para fundamentar una vida de movimiento incesante, pues, en contraste a *entelécheia*, *enérgeia* es un movimiento que jamás cesa y “en virtud del cual el proceso de realización jamás llega a concluirse”¹⁴⁹. El problema que observa Heidegger es que el concepto *kínesis* de Aristóteles puede interpretarse como la indicación de un movimiento en el tiempo hacia un fin con sentido y dirección; por lo tanto, adquiere un carácter procesual con un fin particular (es de naturaleza teleológica y en el campo de la racionalidad práctica). Y al llevar esta idea a su interpretación del *Dasein*, Heidegger necesitaba amasarla con su analítica existencial y cocinarla en un horno distinto para darle una forma y consistencia diferente. A su juicio, la comprensión del fin no debe ser como acabamiento, dado que no consigue responder de forma completa al evidente fenómeno de la continuidad y del carácter incesante de la vida, es decir, algo que nunca tiene un fin vivido. En Heidegger la muerte también expresa una continuidad incesante, y aunque se trate del único fin totalmente posible, de forma alguna nos dirigimos hacia éste del mismo modo que cuando vamos de compras al supermercado. La muerte, o fin, en Heidegger engloba la finitud de una continuidad incesante ('fin').

Para nuestro autor la vida siempre se dirige a un *τέλος* (*télos*) u horizonte último, el deceso, que es un horizonte de base única, pero en un doble sentido: indeterminado, porque es inconmensurable, pero a la vez determinante porque retira radicalmente al *Sein* del mundo (de su *-Da*). En efecto, este horizonte aparenta poseer la característica de una movilidad que lo hace infinito, razón por la cual a él no se llega; con ello, la vida se hace incesante en su direccionalidad.

En estricta relación a la existencia, *Κίνησις* podría entenderse también como aquello que nos mueve hacia un fin, y que al ser una conclusión o logro puede producir un cambio. Es lo que Heidegger lleva a la vida fáctica en relación con los proyectos que tenemos de nosotros mismos y de los cuales nos ocupamos en la facticidad. Por lo tanto, todos los movimientos o cambios que se producen en nuestra existencia estuvieron o están dirigidos hacia un fin que se sigue viviendo: *somos siendo* desde el pasado, desde el presente y en

¹⁴⁹ DI CESARE, 1999, p. 91.

proyección, pues nos anticipamos a, y, al proyectamos, nos *cuidamos*. En virtud de ello nuestro existir nunca es el mismo, *kínesis* y *praxis* favorecen el carácter incesante de la vida humana: un proyecto arrojado en constante realización (*enérgeia*).

Es así como Heidegger concilia la orientación hacia fines con el carácter incesante de la vida humana porque reconfigura, o reposiciona, la relación entre *κίνησις* y *praxis*. Nuestra existencia nunca tendrá un fin cuantitativo en relación con el tiempo, porque al estar amarrada a la facticidad se muestra como cualitativa: la muerte, como todo existenciarario, está anclada al cuidado¹⁵⁰. Asimismo, es el *Dasein* quien proporciona movilidad interior y no el tiempo mismo. La vida nunca ha de descansar mientras el horizonte sea el fin, ya que no se alcanza existiendo. La actividad del *Dasein* será, entonces, continua. Para Heidegger la vida tiene finitud, pero es cualitativamente (in)conclusa y se puede ilustrar con la metáfora del horizonte: por más que nos acerquemos, y aunque veamos el fin como frontera entre la vida y la muerte, no llegamos viviendo a él.

En suma, si bien Heidegger nada en las aguas de Aristóteles, al parecer bracea contra el Estagirita. Esto le permitió conciliar el estar dirigido hacia fines con el carácter incesante de la existencia. Como la tarea de vivir es inevitable, los propósitos que le damos a nuestra vida, y los fines que procuramos, tienen orden en su movilidad. No existe un *Big Bang* ni un *Big Crunch*. *Dasein* interpreta el mundo, su mundo, y se interpreta hacia ese horizonte inalcanzable que, sin duda, le favorece su acción y su obrar en el tiempo. *Dasein* es estar-en-el-mundo, del mismo modo que es finitud, es decir, ser-hacia-el-fin o ser-para-la-muerte.

¹⁵⁰ SyT, p. 309

El siguiente cuadro ofrece una síntesis de la expresión que abrió nuestro ejercicio: Aristóteles nació, trabajó y murió.

DASEIN, EXISTENCIA Y FINITUD						
Aristóteles	→	nació	→	trabajó	→	murió
Su <i>Dasein</i>	→	es un proyecto arrojado al mundo, como poder-ser	→	en donde se ocupa, trabaja, y llega a ser	→	hasta dejar de existir o perder el ser del <i>ahí</i> .
Su existencia	→	entra amarrada al mundo de los posibles	→	donde su existenciario esencial es el cuidado	→	hasta la posibilidad inmanente, el deceso (fin)
Su estar-en-el-mundo	→	es ser-hacia-el-fin	→	en movilidad, en incesante realización	→	hasta el fin de un 'fin' no vivido.

Cuadro 1: *Dasein*, existencia y finitud | Elaboración propia

El próximo apartado tiene relación con este que acabamos de terminar. Analizaremos la praxis conforme la ética de las virtudes de Aristóteles, como antecedente a la recepción heideggeriana de la doctrina de la praxis del pensador griego. Es el último tema de este capítulo y nos permitirá comprender nuevas estructuras del *Dasein* no vistas hasta aquí.

1.3. Praxis y cuidado.

Un maestro de luthería dice: – Manuel, mi aprendiz, posee un excelente dominio teórico de las maderas nobles, pero le falta práctica en la producción de guitarras. Aunque no tengo dudas que mientras más consiga ecualizar teoría y praxis, y mientras más ejecute la segunda, más dominará los procedimientos y las técnicas que requiere cada madera y así producirá cada vez mejores instrumentos—. En general, el comentario del luthier señala que la unión armoniosa entre teoría y práctica posibilita conocer y ejecutar adecuadamente el arte de la luthería, y que esto impacta en la calidad del producto elaborado.

Además, la técnica puede variar dependiendo de la madera. Ya que el fin es hacer buenas guitarras, la práctica hace al maestro y la teoría lo completa, o al revés.

El ejemplo, aunque escueto, presenta conceptos con los cuales estamos familiarizados, por eso sirve para presentar un pequeño marco conceptual sobre el uso ordinario del concepto praxis o práctica, junto a los términos que pueden y que suelen acompañarlo: teoría, técnica y producción. No obstante, hay un elemento medular que no se observa a simple vista, y que es transversal a todos los tipos de actividades: el hecho de que las acciones del ser humano acostumbran a tener un fin determinado o deseable, sea material o ideal. Y que, dependiendo del fin, nuestros procedimientos, técnicas, deliberaciones sobre la elección de los medios y modos de actuar se ajustan a éste. Además, un único fin puede estar condicionado o ser el resultado de actividades conjuntas, como la teórica y la práctica (acompañada ésta última de la técnica). En las próximas líneas podremos distinguir si el uso habitual de estos términos coincide con el significado en lengua griega y con el tratamiento de Aristóteles.

Como es sabido, praxis es la transcripción que disponemos del vocablo en griego antiguo $\pi\rho\alpha\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$, y que acostumbramos a usar para indicar la acción, el obrar o el hacer. En efecto, en las lenguas romance designa la actividad de llevar a cabo algo, en virtud de lo cual en castellano se expresa ordinariamente como práctica. Son significaciones comunes del término: 1. Se desarrolla desde el ser, se transmite y/o se suscita, pues se adquiere o se aprende por acciones o medios externos o propios, o una combinación de ambos; 2. Cuando tiene como objeto al mismo agente, se dice que es 'interior'; y cuando lo trasciende, se denomina 'exterior'; 3. Puede ser intencional, que es donde el agente tiene un fin determinado; o no intencional, que indica una adhesión a las prácticas del entorno; 4. Se puede utilizar como opuesto puro o como opuesto complementario de la actividad teórica. Por ejemplo: cuando a un estudiante de ingeniería, después de adquirir una base teórica, se le exige la práctica profesional para completar sus estudios.

En otras palabras, lo usual es que utilicemos práctica y praxis de forma análoga, como vocablos que indican el llevar a cabo algo en distintas

acepciones: obrar, aplicar técnicas, como opuesto de la actividad teórica o como su complemento. No obstante, estos usos son cercanos y a la vez distantes del pensamiento de Aristóteles. Asimismo, en el Heidegger lector y receptor de Aristóteles también la práctica se leerá en algunos casos de forma familiar y en otras de forma ajena a lo que estamos acostumbrados.

En fin, comenzaremos este subcapítulo exponiendo los sentidos y significados de la praxis en Aristóteles desde la *Ética a Nicómaco*; luego, observaremos la recepción interpretativa que Heidegger hace de ésta, es decir, que lee al filósofo griego en los cánones de una ontología de la vida humana. El objetivo es mostrar cómo, iluminando el ser, Heidegger redescubre la praxis y la lleva al ámbito del cuidado. Actitud hermenéutico-fenomenológica que su exalumna más exitosa, Hannah Arendt, adoptará y resignificará de manera tan original que no es fácil encontrar en su teoría política las influencias de su exprofesor. Hemos dicho que encontrarlas y justificarlas de forma adecuada es la meta de este trabajo.

1.3.1 Esbozo de la praxis en Aristóteles.

Se ha demostrado que Heidegger presta atención a las obras *Física*, *Metafísica*, *De Anima* y *Ética Nicomáquea* de Aristóteles; sin embargo, es en el último texto donde más decididamente se apoya para establecer la estructura ontológica del *Dasein*¹⁵¹. Nuestro objetivo es mostrar, más adelante, que cuando *Nicomáco* es sometido a un examen fenomenológico consigue dar forma al existencial esencial del *Dasein*, el cuidado. Sin embargo, para concretar este fin, hemos decidido exhibir la praxis de Aristóteles desde el propio Aristóteles, con el fin de poder observar –sin la interpretación de Heidegger– cómo la fundamenta desde una ética de las virtudes. Este ejercicio nos favorece dos oportunidades: distinguir qué dice el Estagirita y qué lee el filósofo alemán de

¹⁵¹ Cf. VOLPI, 2012 y 2016; RUBIO, 2003; ESCUDERO, 2000; ESCUDERO, Jesús. *Prólogo*. En: Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]. Madrid: Trotta, 2002.

éste; más tarde, qué lee Arendt de la ciencia política del pensador griego y cómo enfrenta y acoge al griego y a la interpretación de Heidegger.

En términos muy generales, *Nicomáco* es una obra que busca fundamentar una respuesta sobre cuál es la finalidad de la vida humana. Por ello, el primer indicador angular de *Nicomáco* es que todas las actividades humanas son realizadas conforme finalidades, es decir, toda actividad o acción tiene un fin¹⁵². La virtud, en este esquema, es el medio para la concreción de fines. Considerando este indicador, en lo estrictamente asociado a la razón, en *Nicomáco* Aristóteles entendió la teoría (*θεωρία*) como la búsqueda de la verdad en la contemplación de los principios y causas de un fenómeno o hecho¹⁵³. Su fin es ese y justifica por qué, al igual que Sócrates, da preferencia a la vida teórica. Sobre lo que solemos entender como relativo al obrar o al llevar a cabo algo, distaba dos modos de acción, *ποίησις* (poiesis) y *πρᾶξις* (praxis). La primera, regulada por la *téchne* (*τέχνη*), es la aprehensión y realización de una técnica cuyo resultado o producto es ‘exterior’, puesto que trasciende al agente o puede ser observado en la producción de un objeto; mientras que la segunda es de naturaleza ético-moral, pues se asocia a la sabiduría práctica (*φρόνησις* | *phronesis*). No obstante, a pesar de las diferencias entre praxis y poiesis, en Aristóteles ambos modos de la acción exigen conocimientos específicos, siempre adecuados a una actividad determinada y a su fin. De hecho, nos dice Adolfo Vázquez que en el griego antiguo y en Aristóteles la praxis

significa acción de llevar a cabo algo, pero una acción que tiene su fin en sí misma, y que no crea o produce un objeto ajeno al agente o a su actividad. En este sentido, la acción moral —al igual que cualquier tipo de acción que no engendre nada fuera de sí misma— es, como dice Aristóteles, *praxis*; por la misma razón, la actividad del

¹⁵² Por ejemplo, la actividad de la panadería tiene como fin el pan. Este es el caso de acciones que tienen como objeto algo fuera de éstas, como producción de. La medicina se realiza con el fin de la salud, i. e., no de la medicina en sí, que sería otro tipo de actividad porque constituye el fin en sí misma. Y en el Estagirita lo desiderativo apunta al logro de un objetivo de la acción, mientras que el intelecto establece los medios para conseguir el fin deseado.

¹⁵³ ARISTÓTELES, (*Ética Nicomáquea*), 1985. En adelante *EN*. Obs.: en nuestro discurso ocuparemos más el término *Nicomáco* para referirnos a la *Ética Nicomáquea* (Nicomáco fue el nombre del padre y del hijo de Aristóteles). Recordamos que *Nicomáco* no es un tratado normativo, o sea, no es un texto moralista; se refiere en estricto rigor a lo que es ético o está en el campo de la ética. Las reflexiones de Aristóteles conducen a observar la ética en su sentido de construcción y conquista de los modos éticos de ser (*eupraxia*), con el fin superior o último de la vida que es construir y conquistar una vida feliz y lograda (*eudaimonia*). La obra no tiene la intención, aunque a veces aparezca, de expresar el cómo actuar en equis caso.

artesano que produce algo que llega a existir fuera del agente de sus actos no es praxis. A este tipo de acción que engendra un objeto exterior al sujeto y a sus actos se le llama en griego *poiesis*, que literalmente significa producción o fabricación, es decir, acto de producir o fabricar algo. En este sentido, el trabajo del artesano es una actividad *poética* y no práctica¹⁵⁴.

La praxis, en las esferas de la acción individual y moral, no deja de tener gestos claros de actividad teórica (aunque jamás es *θεωρία*)¹⁵⁵. Así siendo, en el encuentro con la teoría, la práctica (que siempre en Aristóteles es un ejercicio intelectual) posibilita la construcción de los modos de ser, en la forma de virtudes morales e intelectuales, y en consecuencia la formación del propio carácter. En términos morales, “practicando la justicia nos hacemos justos; practicando la moderación, moderados, y practicando la virilidad, viriles”¹⁵⁶. Por lo tanto, la praxis cumple un papel central en la formación del carácter o modos de ser. El helenista Werner Jaeger describe de forma muy convincente cómo está línea de raciocinio de Aristóteles comienza en el *Protréptico* y al avanzar con adecuaciones consigue su plena madurez en la *Ética a Eudemo* y en la *Ética a Nicómaco* (si es que este es el orden cronológico de tales obras). Según Jaeger, “en el *Protréptico* el único fin de la vida humana era el conocimiento teórico de la razón (en la *phronesis*)”, idea que más adelante es enriquecida en *Eudemo* y que aparece de forma más elaborada en *Nicómaco* cuando Aristóteles justifica que la praxis y la teoría son las dos actividades más valiosas para la construcción del ser y de la *Polis*¹⁵⁷. Es por ello que en el plano colectivo del actuar la relación entre praxis y actividad teórica –que en ese orden en *Eudemo* y en *Nicómaco* fundamentan las virtudes éticas y dianoéticas o intelectuales– termina diseñando un proyecto político, el Estado¹⁵⁸. Se puede decir, entonces, que el filósofo griego

¹⁵⁴ VÁZQUEZ, 2003, p. 28.

¹⁵⁵ La acción práctica es también intelectual porque, en la mayoría de los casos, presupone una elección entre posibilidades. Elegir exige estudiar las condiciones, los hechos, anticipar los efectos, deliberar, decidir, analizar resultados, etc.

¹⁵⁶ *EN*, II, 1103b.

¹⁵⁷ Cf. JAEGER, 1995, caps. IX-X. Ob.: «cita textual ubicada en la página 289» Cabe destacar que de modo general en Aristóteles la teoría es una forma de búsqueda, ¿para encontrar qué? pues el bien que es conocible, alcanzable y realizable. Y entre estos bienes el fin más excelso es la felicidad, puesto que todos los actos, según Aristóteles, apuntan de una u otra forma a esta virtud. La felicidad de Aristóteles, que no excluye de modo alguno la posibilidad del dolor y la tribulación, se refiere a la conquista de una vida feliz en el sentido de bien vivida, satisfactoriamente bien hecha o lograda. Aparece aquí la idea de autorrealización, que pronto observaremos que incluye invariablemente la cuestión política, o sea, a los demás.

¹⁵⁸ Cf. *EN*; *Pol*.

pone al corriente la denominada filosofía de la praxis, la que básicamente consiste en la reflexión sobre las actividades humanas, los hábitos virtuosos y su esfera política¹⁵⁹.

En Aristóteles el resultado de una *noûs praktikós* conduce a la construcción de una vida feliz y lograda (*eudaimonia*). En efecto, si en Aristóteles “la felicidad es algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos,”¹⁶⁰ pues la sabiduría práctica es un suelo o medio más perfecto de realización. Dicho de otro modo, la ética de Aristóteles es una ética de la vida feliz y virtuosa dentro de un esquema de orden teleológico. Pero esto no está libre de problemas: si consideramos que Aristóteles “está de acuerdo con los que dicen que la felicidad es la virtud o alguna clase de virtud, pues la actividad conforme a la virtud es una actividad propia de ella”¹⁶¹, junto a la interpretación adecuada de Vigo de que la felicidad en Aristóteles “no es simplemente la virtud del alma racional, sino, más bien, la actividad plena según tal virtud, como cierto modo de vida”¹⁶², ¿dónde está realmente el lugar y el sentido de la praxis? Pues al parecer está en la misma virtud, y viceversa, pues es difícil leer praxis y virtud en Aristóteles sin que un concepto suelte la mano del otro. Veamos:

En los términos más globales, así como en Platón, en Aristóteles la virtud, o mejor dicho la excelencia (*ἀρετή* | *areté*), se asocia a la capacidad o potencia de cumplir (bien) la ‘función’ esencial de cualquier entidad¹⁶³. Por ejemplo, la

¹⁵⁹ Aquí cabe una pregunta cuya respuesta no será poco importante en los análisis de la técnica en Heidegger: ¿Qué sucede con la poiesis o en Aristóteles? La observó como una actividad menor, puesto que conduce a la pérdida o descuido de la libertad de praxis y de la actividad teórica. Para mantener esas libertades, Aristóteles justificó una supuesta ‘servidumbre natural’, en donde la producción de bienes es relegada al pueblo, a los abastecedores y en especial a esclavos, pues de este modo sería posible que la libertad de praxis y la felicidad que brinda una vida contemplativa sea propia del noble ateniense. Sin embargo, es correcto decir que Aristóteles, comparado con muchos filósofos y poetas anteriores o coetáneos, no siempre se refiere a los esclavos de mala manera ni justifica el maltrato. A pesar de esto, bajo ningún término su teoría de la servidumbre puede ser aceptada, y en ninguna acepción, sino siempre total y rígidamente rechazada. Tampoco se refiere a la poiesis de forma puramente negativa, pues en varios pasajes la observa muy positivamente el sentido del buen arte y de la técnica.

¹⁶⁰ *EN*, I, 1097b, 20.

¹⁶¹ *EN*, I, 1099a, 30.

¹⁶² VIGO, 2007, p. 200

¹⁶³ Virtud viene del latín *virtus*, cuyo sentido, al inicio, particularmente hacía referencia a lo masculino, como la fuerza del hombre (*vir* - *viril* / *virileter age* | actuar con valentía). Hoy el concepto virtud es aceptado como referencia directa de lo que los griegos llamaban *areté*. Pero *ἀρετή* tiene, por así decirlo, más relación con la palabra excelencia o capacidad más propia o elevada de cada uno, como disposición al logos y, del logos, al Bien. Las excelencias conducen

virtud del ojo, ver bien; la del caballo, correr bien “para llevar el jinete y para hacer frente a los enemigos”¹⁶⁴. Sin embargo, toma distancia de Platón en dos temas importantes: en relación con el ser humano y su racionalidad política y, como consecuencia de ello, su visión de la Polis.

En una gran cantidad de pasajes de la *República*, que versan sobre la virtud, Platón prestó muchísimo más interés en la esencia de la razón ética, y por causa de ello no profundizó en el ‘qué debemos hacer’ y sí en el ‘qué debemos conocer/saber’ para realizar el *Bien*. En esto sigue a su maestro Sócrates, para quién el problema no está en el ignorante, o sea, en el que practica la ignorancia, sino en la ignorancia en sí. Por ello Sócrates entendía las virtudes como razones o conocimientos que favorecen la acción, mientras Aristóteles piensa que toda virtud es un hábito acompañado de razón¹⁶⁵. En este caso, la ética de Platón, que sigue a Sócrates, si bien la considera, no profundiza en la acción (praxis), sino en qué debemos conocer para realizar el *Bien* y con ello alcanzar una vida feliz. En efecto, la ética platónica considera que el conocimiento del *Bien* ya implica su buen uso (*tò agathón*), lo que envuelve dos lecturas: una centrada en el *Bien* (*agathós*) o en la persona como debiera ser y, “si ese es el caso, se afirma que posee la virtud.”¹⁶⁶ O sea, virtud y buen uso constituyen una unidad en situación de mutua dependencia.

Si confiamos en las comprensiones de Aristóteles sobre Platón, o sea, si su lectura es correcta, la ética de Platón presenta un unívoco universal: el hecho de que conozcamos la virtud nos conduciría a hacer el *Bien*. Pero si esto es válido la virtud estaría instalada sólo en el campo de las ideas y no en las formas ‘reales’ de la acción. Frente a esto, señala Aristóteles en sus códigos de lógica: “puesto que la palabra «bien» se emplea en tantos sentidos como la palabra «ser» [...] es claro que no podría haber una noción común universal y única, porque no podría ser usada en todas las categorías, sino sólo en una.”¹⁶⁷ Es precisamente desde este cuestionamiento que Aristóteles inicia su discurso de

al mejor bien para el individuo (son autárquicas) y, como este no vive aislado del mundo, para el ser humano en su conjunto debido a la capacidad política del sujeto.

¹⁶⁴ *EN*, II, 1106a.

¹⁶⁵ *EN*, VI, 13, 1144b.

¹⁶⁶ GÖRGEMANN, 2010, p. 113

¹⁶⁷ *EN*, I, 6, 25-30

fondo en *Nicomaco*: que en relación a la virtud no sólo el conocimiento teórico nos conduce a su realización o a su buen uso, también cumple un papel protagonista la praxis (fundada ésta en la sabiduría práctica, es decir, política, de la acción).

La segunda diferencia entre Platón y Aristóteles es sobre la Polis o el Estado. Nadie duda de la riqueza intelectual del filósofo de los hombros anchos y de su contribución hacia la forma que tenemos de acceder al conocimiento (aunque es correcto mencionar que su jerarquización del conocimiento, y de quienes acceden a éste, es polémica y oligárquica). Lo que en pocas líneas diremos de Platón tiene un único y breve objetivo, observar el punto en que Aristóteles decide distanciarse de éste. Como para Platón son las virtudes las que nos definen como seres políticos, son éstas las que nos conducen a la formación de la *República*. En esta obra las virtudes tienen un fundamento esencialmente político, que es la relación del ser humano con sus congéneres y el Estado. En su idealización de la República, las excelencias más importantes para llevar a cabo una vida política virtuosa son la templanza (*Sophrosyne*), la fortaleza (*Andreia*), la prudencia (*Phronesis*) y la justicia (*Dikaiosyne*)¹⁶⁸. Aristóteles no recusa de la importancia de estas virtudes; sin embargo, como se centra en la reflexión sobre las actividades humanas virtuosas y su naturaleza política, y no sólo en el *Bien* y desde una perspectiva unívoca idealista, no se conforma y elabora una doctrina de la praxis donde distingue dos tipos de virtudes: las éticas y dianoéticas o intelectuales.

En relación con las virtudes humanas en su sentido general, éstas se observan en al menos de dos formas básicas. 1. En lo que se puede entender como relación entre sustantivo-verbo: la virtud del martillo, martillar; 2. en hábitos de carácter técnico o en el cultivo de hábitos morales: la virtud del cantante, cantar; o, mejor, cantar bien; la virtud del juez, ser honesto y justo. Y aquí en algo coinciden Platón y Aristóteles, es el hecho de que toda virtud debe responder a un componente importante: la constancia, es decir, el propio hábito. O sea, se puede decir que un martillo es virtuoso si constantemente martilla bien; que un cantante es virtuoso si canta continuamente bien; y que un juez es honesto y

¹⁶⁸ Cf. PLATÓN, 1988; CHÂTELET, 1995.

justo si practica, como acción deliberativa, la justicia de forma constante. Y de manera opuesta el vicio: un juez es injusto si sus decisiones presentan una frecuencia de naturaleza arbitraria. Pero en esto se debe considerar que “una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco ni un solo día ni un instante (bastan) para hacer venturoso y feliz”¹⁶⁹. Vale decir, si un juez que es constantemente justo y en una oportunidad es injusto, esto no lo hace injusto; inversamente, si un juez arbitrario es justo en una oportunidad no se puede decir que es honesto. En definitiva, considerando nuestras debilidades y apetitos que nos conducen al vicio, la virtud está condicionada a una constancia, pero inasimilable a un siempre. Es un hábito susceptible al error¹⁷⁰.

En el plano político, que es lo que a Aristóteles más le interesa, contar con jueces honestos y justos es un bien para la felicidad de una población que depende de las virtudes del magistrado. De esta forma, tanto la honestidad como la justicia no constituyen un bien sólo para quien tiene el carácter de ponerlas en práctica, como posibilidad, ya que en Aristóteles la virtud es excelsa cuando posibilita la felicidad colectiva, i. e., tiene un fin político¹⁷¹. Como lo apuntan Ross y MacIntyre, la idea aristotélica de virtud se refiere a lo que es capaz de conducirnos a un bien para toda la comunidad¹⁷². Esto Aristóteles lo expresa en muchas de sus obras y en varias partes de Nicómaco, tomamos una:

Pues aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades. A esto, pues, tiende nuestra investigación, que es una cierta disciplina política¹⁷³

Pero aquí debemos ponernos en alerta, pues el bien de la comunidad no es indicativo de la pérdida del bien de cada uno, como expresión de libertad. Lo

¹⁶⁹ *EN*, I, 7, 1098a, 20.

¹⁷⁰ Habría que agregar aquí que Aristóteles, no de forma sistematizada o en un único texto, mencione que los errores (incluso el mal azar, mala suerte o accidente), dependiendo de la ocasión y el contexto, no pueden ser vistos todos de la misma forma. En la acción, no es lo mismo equivocarme en algo cotidiano, o con un amigo, que equivocarme en un contexto político o con la Polis en su sentido de comunidad.

¹⁷¹ En Aristóteles el ser humano es político, especialmente, porque tiene la libertad de optar entre posibilidades, es decir, escoger algo que podría ser de otra manera. Desde luego, centrado en el ámbito de la Polis, como espacio del bien común.

¹⁷² ROSS, 1957, n.p.; MACINTYRE, 2001.

¹⁷³ *EN*, I, 2, 1094b, 5.

que Aristóteles quiere significar es que el mejor bien expresa un norte para la vida de cada uno, pero la vida de cada uno no está aislada de la vida de los demás. El bien individual es compartido en un espacio político para la acción, la Polis, como bien para toda la comunidad. El bien adquiere este doble significado porque en la Polis los sujetos coexisten. La libertad encuentra su sentido en la coexistencia, subordinada ésta a la vida política, es decir, la vida común en la Polis. Fuera de esto, preocupado únicamente de su propio bien, el hombre es considerado un inútil. Dando voz a Pericles –el modelo ejemplar de ciudadano de Aristóteles–, decía Tucídides que en Atenas

[...] todos cuidan de igual modo de las cosas de la república que tocan al bien común, como de las suyas propias; y ocupados en sus negocios particulares, procuran estar enterados de los del común. Sólo nosotros juzgamos al que no se cuida de la república, no solamente por ciudadano ocioso y negligente, sino también por hombre inútil y sin provecho.¹⁷⁴

Con lo anterior también quisimos mostrar que en Aristóteles la Ética no se separa de la Política, pues forma parte de lo que el filósofo griego llama ‘ciencia política’. Para el heleno el comportamiento ético individual es inseparable de la vida común. *Nicomaco*, entonces, es una ética que apunta tanto al individuo como a su comportamiento, desempeño o papel en la esfera colectiva.

Ahora bien, como dijimos, las virtudes que posibilitan la felicidad –siempre entendida la *eudaimonia* como un constructo– son agrupadas por Aristóteles en dos clases: las éticas o del carácter y las dianoéticas o del intelecto. De acuerdo con Vigo, la virtud ética es un hábito asociado a la facultad de decisión deliberada, puesto que como seres racionales obramos según nuestros patrones de deliberación racional¹⁷⁵. Y, según Ross, la virtud ética en Aristóteles es un hábito que “no es ni natural ni innatural al hombre, nacemos con una capacidad de adquirirla, pero esta capacidad debe ser desarrollada por la práctica.”¹⁷⁶ Situados en *Nicomaco*, lo que en esta obra nos parece correcto es que para Aristóteles las virtudes éticas se adquieren según la experiencia que tenemos de

¹⁷⁴ TUCÍDIDES, 1986, p. 114.

¹⁷⁵ VIGO, 2007.

¹⁷⁶ ROSS, 1957, n.p. Ross, para definir el hábito, no se concentró sólo en *Nicomaco*, también en las nociones aristotélicas de esencia, acto y potencia descritas en otras obras. Por lo tanto, su juicio es correcto. Lo que a nosotros nos importa, por ahora, es únicamente *Nicomaco*.

ellas, y esto forja el hábito y en consecuencia el carácter. Una piedra existe por naturaleza, pero no se modifica por la costumbre; por lo tanto, no es por naturaleza que forjamos la virtud ética y en *Nicomáco* esto se confirma:

Existen, pues, dos clases de virtud, la dianoética y la ética. La dianoética se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre, como lo indica el nombre que varía ligeramente del de costumbre. De este hecho resulta claro que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre¹⁷⁷.

La virtud dianoética se da por la enseñanza y el aprendizaje, deseablemente desde tempranas edades, pues “el adquirir un modo de ser de tal o cual manera desde la juventud tiene no poca importancia, sino muchísima, o mejor, total”¹⁷⁸. La virtud ética –que es un tipo de disposición habitual– termina siendo “un modo de ser selectivo, un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente. Es un medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto”¹⁷⁹.

A propósito de los libros sobre *φιλία* (*Philia*), que en *Eudemo* y en *Nicomáco* gira en torno de la amistad, y haciendo un paralelo con el cuento de Oscar Wilde, *El amigo fiel*, aquello que sucede con las virtudes éticas ocurre con los vicios, sea por defecto o por exceso, v. gr., negando constantemente lo nuestro a los demás nos volvemos egoístas, y transformamos el egoísmo en un hábito; del mismo modo, dando todo lo que tenemos a los otros nos habituamos a un altruismo excesivo. Esto se percibe fácilmente en el cuento de Wilde, en la supuesta relación de amistad entre los protagonistas, el molinero y el pequeño Hans. Lo interesante de la fábula es que ambos personajes ejercen su concepción de la amistad sin patrones claros de deliberación racional: el molinero, siendo egoísta con Hans, cree no serlo, e inclusive llega a pensar que su mezquindad es solidaria porque hará más virtuoso a Hans; y Hans, siendo en extremo altruista, se olvida de sí, se autodestruye y colabora en naturalizar la

¹⁷⁷ *EN*, II, 1, 1103a, 15.

¹⁷⁸ *EN*, II, 1, 1103b, 20.

¹⁷⁹ *EN*, II, 6, 1107a, 5.

relación viciosa entre los dos. Al final muere¹⁸⁰. El vicio en Aristóteles es una práctica irracional, i. e., no es conducido por la razón y sí por pasiones o apetitos irreflexivos ejercidos regularmente. Por ello es que, a diferencia de Platón, para quien la virtud es más una ideal del bien, en Aristóteles no basta con conocerla en cuanto idea, es el hábito lo que nos hace poseerla y entenderla, y el hábito está sujeto a una praxis real, racionalmente deliberativa y continua.

En definitiva, las virtudes dianoéticas o intelectuales son aquellas que en el marco de nuestros hábitos y disposiciones deliberativas y virtuosas favorecen la acción de nuestras facultades racionales. Puede decirse que son teoréticas ya que, conforme buscan llegar a verdades supremas, posibilitan la perfección del alma racional. Dicho de otro modo, estas virtudes son aquellas donde reside la búsqueda de la verdad (*aletheia*), pues, como acción relativa al intelecto humano, se valen de la disposición de hallarla¹⁸¹. Aristóteles arguye que son cinco: la ciencia, el arte, el entendimiento, junto a las que nos parece son las más sublimes, la prudencia (*Phronesis*) y la sabiduría (*Sophia*). Esto porque la sabiduría nos posibilita el conocimiento amplio de la realidad, mientras que la prudencia nos favorece deliberar de forma correcta sobre aquello que es bueno o malo para el ser humano. Juntas a las otras tres completan el proyecto aristotélico de perfecta felicidad del hombre, que incluso Aristóteles las interpreta como una cuestión prácticamente divina: la perfección. Ello, en el sentido de que lo perfecto es puramente independiente y completo, ya que no necesita de restas ni de agregados, así como de influencias que modifiquen su forma.

Ahora bien, considerando que las virtudes posibilitan la actividad de nuestras facultades racionales y prácticas deliberativas, Aristóteles se hace la pregunta clave: “cómo hay que realizarlas, pues ellas son las principales causas de la formación de los diversos modos de ser.”¹⁸² En primer término, es más que sabido que Aristóteles entiende al ser humano como un ser social, por el simple hecho que necesita de sus congéneres para su desarrollo. En segundo lugar, al concebirlo de esta forma entiende que su participación en la sociedad debe ser

¹⁸⁰ En el cuento, de todos modos, Wilde también intenta destacar que el mundo no está preparado para los inocentes, en el sentido de buenos de corazón.

¹⁸¹ VIGO, 2007, p. 208.

¹⁸² *EN*, II, 2, 1104a, 30.

esencialmente política. La formación del carácter, entonces, debe ser vista como un acontecimiento político: la construcción del ser de la Polis. Y esto no se observa tan solo en la teoría ética y política de Aristóteles, también en su posición sobre la educación, en especial cuando plantea que no debería ser privada o reservada a la unidad familiar, sino que, como estructura formadora del futuro ciudadano, la educación debe ser común a todos, bajo el cuidado y la vigilancia del Estado. El ateniense libre nace como potencia de ciudadano, y por ello se debe a la Polis; en virtud de lo cual el Estado es el que debe favorecer los principios y posibilitar los medios para la construcción de su carácter.

En términos muy generales, Aristóteles entiende por carácter el modo de ser o disposición respecto de la virtud (y conforme la recta razón). El carácter revela nuestras acciones sucesivas llamadas hábitos. No obstante, como nuestra acción en el mundo, desde lo cotidiano a lo político, está condicionada por tres factores, el hecho o situación, la deliberación y la decisión, es necesario comprender cómo aparece la virtud. Cuando el ser humano se enfrenta a un hecho, lo somete a un proceso: reconocimiento (qué es), deliberación (considerar los pros y los contras) y decisión (el actuar de acuerdo con un fin 'bueno' y 'deseable').

En este punto presentamos un ejemplo que nos permitirá distinguir la teoría de la praxis y, por extensión, posibilitará precisar la segunda: un vecino nos pide constantemente nuestra bicicleta, en circunstancias de que también la utilizamos bastante; aun así, nos la viene pidiendo semanalmente durante meses y él goza de un excelente salario, o sea, puede comprarse una. El esquema procesual podría ser: 1. Reconocimiento del hecho o situación: nuestro amigo nos pide la bicicleta desde hace tiempo y él tiene dinero para comprarse una. Nosotros también la usamos, y a veces cuando la queremos utilizar la tiene él; 2. Deliberación: nuestro deseo y fin es contar siempre con nuestra bicicleta; pero también confiamos en nuestro vecino para cuidar de nuestra casa y para alimentar a nuestras mascotas cuando estamos de viaje. Entonces, qué sería lo 'bueno' y lo 'malo' de pedirle que se compre una, y cómo procedemos para conseguir ese fin sin que se enoje, pues dependemos de él cuando viajamos; 3. Decisión: ¿se lo pedimos o no?, ¿qué le podemos pedir y cómo se lo decimos? Pues conforme lo anterior podríamos: no decirle nada a nuestro amigo y dejar

que siga solicitándonos la bicicleta, pues esto podría ser un ‘defecto’ o estar muy cerca de ser; pedirselo airadamente o de forma exagerada sería un exceso, puede romper la relación y no tendríamos con quien contar para el cuidado de la casa y de nuestras mascotas. Entonces, ¿de qué se tratará la sabiduría práctica? Lo primero que debemos tener en cuenta es que para Aristóteles, delante de hechos o de situaciones reales, que pueden ser determinadas o indeterminadas, o sea, de los cuales tenemos suficiente experiencia o no, deberíamos actuar con la *justa medida*. La mejor decisión en Aristóteles será siempre la más prudente: ‘sin pasarse ni quedarse’, y es ahí donde se manifiesta nuestro carácter (como un inclinarse a la *recta razón*). Pero la cuestión no acaba en este tipo de situaciones, ya que Aristóteles amplía su horizonte a escalas mayores: las políticas. V. gr.: en el contexto de la Grecia antigua, la Polis vecina nos está pidiendo constantemente apoyo bélico para franquear a sus enemigos, cuestión que venimos haciendo desde hace más de cinco años. Pues se aplica el mismo proceso: qué sucede con la Polis vecina, cuáles son los pros y los contras de continuar apoyándola o no; si no la apoyamos, el riesgo es que su enemigo tome la ciudad y se transforme en nuestro vecino, ¿es peligroso llegar a tener a los bravos atacantes de nuestros vecinos en nuestra frontera?, ¿si seguimos brindando apoyo, nuestra propia Polis terminará quedándose sin armas y sin soldados? Entonces, ¿qué debemos decidir? ¿No será mejor apoyar al vecino con todas nuestras armas y con todo nuestro ejército para que la situación se resuelva de una vez? ¿Y cómo hacer esto; bajo qué términos? Al fin y al cabo, deliberar y decidir.

Pues con los ejemplos quisimos mostrar que la prudencia la sabiduría práctica en Aristóteles aparece tanto en problemas de la vida cotidiana (que dejan satisfecha o feliz a la propia persona) como en problemas políticos (que dejan satisfecha o feliz a la comunidad). Se debe tomar una decisión en la justa medida, relativa al caso y a nosotros. La diferencia que queremos descubrir se observa en los alcances finales de la praxis y de la teoría. La teoría para Aristóteles

[...] es la única que parece ser amada por sí misma, pues nada se saca de ella excepto la contemplación, mientras que de las actividades prácticas obtenemos, más o menos, otras cosas, además de la acción misma. Se cree,

también, que la felicidad radica en el ocio, pues trabajamos para tener ocio y hacemos la guerra para tener paz.¹⁸³

La praxis, si bien tiene rasgos de actividad teórica, pues remite siempre a un ejercicio intelectual, en su carácter más práctico tiene como fin la acción, busca conocer para obrar en función del objetivo, es decir, busca un fin distinto al conocimiento en sí y, por añadidura, al de la contemplación. Actividad que no deja de poseer una clara esfera intelectual. Retomando el ejemplo, la praxis racional y deliberativa probablemente nos llevaría a apoyar a nuestros vecinos contra sus enemigos, para derrotarlos de una vez por todas y tener paz, porque la paz es un bien necesario para vivir del ocio y de la contemplación (ocio aquí en el sentido de griego de disposición de tiempo libre para hacer lo que deseamos). Muy en el fondo, en su sentido más básico y simple, la praxis tiene como fin resolver problemas de forma sabia y práctica, pues si no apoyamos a los enemigos de nuestros vecinos, los atacantes triunfarán y luego atacarán nuestra Polis; la teoría, por su parte, contempla los principios de la guerra y de la paz: busca el Bien más puro, i. e., la verdad.

Sobre el modo de ser conforme las virtudes éticas, Aristóteles sostiene que el sujeto virtuoso es aquel que orienta sus acciones conforme *μεσότης* (*mesótes*). De este modo, entiende la virtud como aquello conforme al *punto medio*, mientras que el exceso y el defecto corresponden al vicio. Se traduce esto a una praxis fecundada por la mejor racionalidad práctica posible. A este modo de actuar conforme la virtud Aristóteles llama precisamente de sabiduría práctica, *phronesis*, tratada a veces como prudencia, y que debido a su ejercicio sucesivo nos va formando el carácter. Concluye Aristóteles: “hay un término medio y excelente, y en ello radica, precisamente, la virtud”¹⁸⁴. Algunos ejemplos que Aristóteles utiliza para ilustrar su posición son estos:

(1) En relación al honor con el deshonor, el término medio es la magnanimidad; al exceso se le llama vanidad, y al defecto pusilanimidad.

[...]

(2) Con respecto a la verdad, llamemos veraz al que posee el medio, y veracidad a la disposición intermedia; en cuanto a la pretensión, la exagerada, fanfarronería, y al

¹⁸³ *EN*, X, 7, 1177b, 5.

¹⁸⁴ *EN*, II, 6, 1106b, 20.

que la tiene fanfarrón; la que se subestima, disimulo, y disimulador, al que la tiene¹⁸⁵

Por otra parte, nos dice Aristóteles que término medio se revela como lo que “tiende a hacer lo que es mejor respecto al placer y al dolor, y el vicio hace lo contrario”¹⁸⁶. De acuerdo con Vigo, así siendo, en ámbito moral de la praxis la persona prudente en Aristóteles debe ser entendida como aquella que “es capaz de deliberar adecuadamente sobre aquello que apunta a realizar el mayor bien para el hombre”¹⁸⁷. ¿Pero cómo, en el terreno de la praxis, esto se resuelve? A juicio de Aristóteles, en el alma se manifiestan las pasiones, las facultades y los modos de ser. ¿Y a cuál de éstas resuelve la pertenencia de la virtud?

Las pasiones dan origen a vicios como la ira, el miedo, la envidia, el odio, los celos, etc. Las facultades son aquellas capacidades que se ven afectadas por las pasiones, v. gr., aquello que lleva a la ira; o contrariamente, a apaciguarse. Por ‘modos de ser’ se entiende el comportamiento ‘bueno’ o ‘malo’ respecto de las pasiones; luego, las virtudes y sus opuestos no son pasiones, pues nadie nos llama de buenos o malos ni por la virtud ni por el vicio, sino por nuestros *modos de ser*. Debido a ello, la virtud no podría ser una facultad, sino más bien como una construcción lograda a través del hábito, es decir, conseguida por su realización sucesiva. En otras palabras, la virtud es un modo de ser frecuente, adquirido en la propia realidad. Y puesto que la virtud evita tanto el exceso como el defecto, se muestra tal y cual en tanto constituye el término medio de nuestros actos.

Sin embargo, lo anterior no es tan simple, pues considerando el hecho y la naturaleza teleológica de la praxis, o sea, el análisis racional de la situación de actividad conforme el fin, los vicios generan algunas dificultades a la hora de encontrar el punto medio. Aristóteles resuelve esto apuntando que en determinadas situaciones debemos saber elegir qué hacer, cómo hacerlo y con qué medios actuar para no desviarnos tanto de *mesótes*. Y es justamente aquí donde se debe tener especial cuidado, pues lo que verdaderamente quiere

¹⁸⁵ EN, (1) II, 7, 1107b, 20; (2) II, 7, 1108a, 20. (intervención nuestra para separar las citas)

¹⁸⁶ EN, II, 3, 1104b, 25. En relación al placer, lo observa como una tendencia connatural a las especies más desarrolladas y, en el caso del ser humano, se refiere a disfrutar de lo que es debido y evitar lo que no.

¹⁸⁷ VIGO, 2007, p. 190.

significar el filósofo griego es que *mesótes* no es desde ninguna perspectiva un término medio matemático, sino relativo al agente, al objeto del caso y a la finalidad. El término medio no es una medida preestablecida e, incluso, no todo admite un término medio; pero esto no significa actuar al extremo, sino como modo de inclinación. Dice Aristóteles: “está claro que el modo de ser intermedio es en todas las cosas laudable, pero debemos inclinarnos unas veces hacia el exceso y otras hacia el defecto, ya que así alcanzaremos más fácilmente el término medio y el bien.”¹⁸⁸ La virtud se encuentra en algún lugar, inexacto, entre los extremos (exceso y defecto). Es por dichas razones que la *phronesis*, aunque tenga bastante relación con la idea de prudencia, y que en causas justificadas se pueda utilizar, es más acertado transcribirla como ‘sabiduría práctica’, pues evoca de forma más directa la racionalidad práctica conforme el contexto, el fin y los medios. Entre varios pasajes, nos quedaremos con uno donde Aristóteles señala que

[...] en algunos casos, al medio se opone más el defecto, y en otros el exceso; por ejemplo, a la valentía no se opone la temeridad, que es el exceso, sino la cobardía, que es el defecto; y a la moderación no se opone la insensibilidad, que es la deficiencia, sino la intemperancia, que es el exceso. Esto sucede por dos causas: una procede de la cosa misma, pues por estar más cerca y ser más semejante al medio uno de los extremos, no es éste sino el otro contrario el que preferimos oponer al medio; así, como la temeridad parece ser más semejante y más próxima a la valentía, pero más distante la cobardía, preferimos contraponerle ésta; pues lo más alejado del medio parece ser más contrario. Ésta es, pues, la causa que procede de la cosa misma, y la otra surge de nosotros mismos, pues aquello a que, en cierto modo, estamos más inclinados por naturaleza parece más contrario al medio; así somos atraídos naturalmente más hacia los placeres, y por eso con más facilidad nos dejamos llevar por el desenfreno que por la austeridad. Es por ello por lo que llamamos más contrarias a las disposiciones a las que cedemos más fácilmente, y por lo que el desenfreno, que es exceso, es más contrario a la moderación.¹⁸⁹

En definitiva, para Aristóteles haciendo uso de sus facultades racionales –en lo cotidiano y en plano político del actuar– la persona puede llegar a un bien que reduzca, ojalá en su totalidad, el espacio para generar vicios y males. Esto,

¹⁸⁸ *EN*, II, 9, 1109b, 20.

¹⁸⁹ *EN*, II, 8, 1109a, 15.

con el objeto de alcanzar el fin de todos los actos en el plano individual y colectivo del actuar: la felicidad. Y la mayor felicidad se da en el plano social, i.e., si nuestra praxis genera felicidad a los demás, a un pueblo, a un Estado.

Terminamos nuestro esbozo de *Nicomaco* reconociendo que esta obra es muchísimo más rica y tiene un mayor abanico de sentidos de los que aquí hemos bosquejado¹⁹⁰. Seleccionamos y apretamos lo que a nuestro juicio nos permitirá descubrir el ojo fenomenológico que Heidegger utilizó en su interpretación de la *Ética Nicomáquea*, cuyo resultado, como ahora veremos, es distinto al de Aristóteles.

1.3.2. Heidegger y la recepción de la praxis de Aristóteles.

Este título, además de mostrar la recepción heideggeriana de la doctrina aristotélica de la praxis, tiene como objeto exhibir otros aspectos centrales de la filosofía de Heidegger no vistos hasta ahora. Llamamos de ‘recepción’ al resultado del proceso que envuelve el enfrentamiento, la asimilación y la transformación que Heidegger hace de Aristóteles. Grosso modo, Heidegger encuentra en el heleno una existencia que se hace en el obrar y esto le permitió, fuertemente, fundamentar la estructura ontológica del *Dasein*: praxis como o en cuanto cuidado.

Desmontar, quiere decir aquí, retorno a la filosofía griega, a Aristóteles, para ver cómo lo que era originario decae y queda encubierto y para ver cómo nosotros estamos en medio de esa caída. En correspondencia a nuestra posición se trata de volver a configurar de nuevo la posición originaria, es decir, una posición que en correspondencia a una situación histórica diferente es otra y, sin embargo, la misma.¹⁹¹

¹⁹⁰ Por ejemplo, tuvimos que recortar el sentido de la justicia que es importante en *Nicomaco*, sobre todo la relación que Aristóteles establece entre el acto justo, en el punto medio y libre de parcialidad, conforme la *eudaimonia* en su sentido colectivo y no sólo como virtud cuyo fin es únicamente el individuo. Aristóteles también entiende lo justo como lo que a cada cual le corresponde, lo que es debido. Hablar sobre los múltiples significados de la justicia de Aristóteles exigía muchísimas páginas, especialmente porque es una excelencia que participa en las decisiones políticas. Ignoramos esta virtud porque no fue algo en lo que Heidegger se detuvo estrictamente. Queremos significar, finalmente, que de *Nicomaco* ignoramos lo que a nuestro juicio no tuvo significativa participación en la recepción heideggeriana de la praxis aristotélica.

¹⁹¹ *Ont.*, p. 100.

Heidegger desarrolla la actitud de desmontar la tradición filosófica desde su origen, lo que no debe ser observado de forma negativa, sino como un diálogo y enfrentamiento con los pensadores clásicos para aprender a construir desde ellos. Lo que Heidegger en algunos momentos llama de ‘destrucción’ no se refiere a demoler todo lo dicho, sino a encontrar los fundamentos que permitan volver a establecer la pregunta por el ser como el hilo conductor de la Filosofía. Comenzaremos, entonces, a penetrar más a fondo el resultado de su retorno a los griegos y en particular a Aristóteles, ejercicio que, aunque es reflejo de una situación histórica diferente, le sirvió como piedra angular para adoptar y configurar a su modo la posición originaria, que corresponde, nada más ni nada menos, que al punto donde el sentido del ser, su suelo, ha sido encubierto. En *Ontología* (1923) menciona a quienes fueron influyentes en su proceso de desconstrucción: "Mentor en la busca fue Lutero joven; modelo Aristóteles, a quien aquél odiaba. Impulsos me los dio Kierkegaard y los ojos me los puso Husserl"¹⁹². Muchos años más tarde, en "Mi camino en la fenomenología", vuelve a confirmar las enseñanzas e influencias de Aristóteles y de Husserl:

Husserl había venido a Friburgo en 1916, como sucesor de Heinrich Rickert, que ocuparía la cátedra de Windelband en Heidelberg. La enseñanza de Husserl tenía lugar en forma de una ejercitación gradual en la «visión» fenomenológica, que reclamaba, por su parte, tanto dejar a un lado el uso no probado de conocimientos filosóficos como la renuncia a introducir en el coloquio la autoridad de los grandes pensadores. Con todo, tanto menos me pude separar de Aristóteles y de otros pensadores griegos cuanto con mayor precisión recogía los frutos de una interpretación de los escritos aristotélicos, en virtud de mi creciente familiaridad con la visión fenomenológica. Es verdad, sin embargo, que yo no podía sospechar, así de primeras, las consecuencias decisivas que habría de aportar esta renovada atención a Aristóteles¹⁹³.

Ya vimos que Heidegger reconduce la fenomenología de Husserl a sus observaciones y propósitos; ahora sabemos que en el entretanto comienza a

¹⁹² *Ont.*, p. 22. Entre 1914 y 1923 Heidegger hizo lectura de Aristóteles considerando en un primer momento a Franz Brentano y a Carl Braig. No obstante, ambos terminan no influyendo decisivamente en la lectura heideggeriana del Estagirita porque no ofrecían un punto de apoyo que permitiese encontrar más originariamente el sentido del ser como verdad. "Los ojos me los puso Husserl" – confiesa Heidegger.

¹⁹³ HEIDEGGER, 2000c, p. 5.

formular la pregunta que interroga por la actividad humana y el obrar, teniendo como modelo los cánones de la praxis aristotélica. Según Franco Volpi, en el “Informe Natorp” (1922) –publicado como “Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles”– es posible confirmar cómo Heidegger comienza a acoger la praxis expuesta en *Nicomáco*, pero la encauza hacia su proyecto de *Ser y Tiempo*. Volpi desarrolló un extenso trabajo para confirmar su tesis, la que ha sido muy bien valorada, pues fundamenta adecuadamente el paralelismo entre la filosofía práctico-moral de Aristóteles (regulada esta por la *phronesis* y su disposición a la verdad) y los modos de ser que forjan el carácter, concluyendo que estos aspectos son axiomáticos en Heidegger, pero conducidos a un sentido estrictamente ontológico; por ejemplo, la *praxis* corresponde al modo de ser del *Dasein*¹⁹⁴.

Se suman a las ideas de Volpi autores como Rubio y como Escudero, quienes indican que a comienzos de los años 20 y gracias a sus lecturas de Husserl, Heidegger fundamenta y encuentra su propio modo fenomenológico. Procura encontrar el significado o sentido de los fenómenos que vivimos fácticamente en el mundo, su origen concreto e histórico. Concuerdan estos dos autores, cada uno por separado, en que Heidegger no encuentra el camino en la teoría; por extensión, tampoco en la ciencia ni desde un modelo de la conciencia, como ocurre en Husserl¹⁹⁵.

Entre 1919 y 1923 sus esfuerzos se concentraron en el modo de acceso al fenómeno de la vida fáctica, buscando en la historia de la filosofía los conceptos que favorecen el análisis y la interpretación del *Dasein* y, en consecuencia, la configuración de su estructura ontológica. En efecto, ya en 1922, con el *Informe Natorp*, y seguidamente, en 1923, con *Ontología*, Heidegger profundiza un ejercicio de recepción de la praxis aristotélica, porque le sirve como modelo axiomático flexible, esto es, abierto al examen fenomenológico para fundamentar la estructura del *estar-en-el-mundo*. Tras un silencio activo de casi cuatro años, esta jugada cobró plena forma en 1927, con la publicación de *Ser y Tiempo*. Veamos:

¹⁹⁴ Cf. VOLPI, 2012 y 2016.

¹⁹⁵ Cf. RUBIO, 2003; ESCUDERO, 2011, pp. 6-7.

Desde su formalidad, en Aristóteles toda *praxis* es una *enérgeia* y, desde su materialización, está compuesta de *kínesis*. Ya hemos confirmado que Heidegger arguye que la ontología del *Dasein* sólo puede dar resultados en el análisis de la vida fáctica, pues, de un u otro modo, la facticidad formaliza el obrar; el obrar favorece y expone el comportamiento; y el obrar y el comportamiento del *Dasein* se subordinan a su existencial esencial: el cuidado, y, de éste, la temporalidad. El *estar-ahí*, como indicación del ser que en cada caso es una referencia de nosotros mismos (autorreferencial), se observa la experiencia de *estar-en-el-mundo*. Precisamente ahí surge una de las configuraciones importantes de la *posición originaria*: un poco antes de la *praxis* aristotélica, esto es, en el vivir mismo de la facticidad, entendida ésta como el espacio donde el ser, que vive su presente, se proyecta conjugando el pasado, y no necesariamente desde una perspectiva teórica o dialéctica.

Entre 1919 y 1926 Heidegger configura el modo de ser más propio del *Dasein* (y en trabajos posteriores esto se refina). La objetualidad (en tanto objeto de interpretación) es la materia prima de la fenomenología. En *Ontología* presenta una conducta de rechazo de la fenomenología como dialéctica (directamente contra Hegel y ‘los dialécticos’) porque, contrario al análisis dialéctico que, al acentuar el atendimiento de los enunciados y contextos, torna más compleja la interpretación del fenómeno y no termina comprendiéndolo desde su ‘*concretud*’ significativa. En efecto, la dialéctica, según Heidegger, se preocupa más del contexto y del enunciado que de la propia aparición del fenómeno, es decir, pierde de vista la cuestión fundamental de la fenomenología al someter al fenómeno a un análisis teórico entre contrarios. Sabido es que Hegel eleva la dialéctica aristotélica a otros niveles de comprensión (finito-infinito / forma-contenido / sujeto-objeto, etc.) que, muy grosso modo, consiste en la edificación de un contexto teórico puramente teórico, teniendo como base la confrontación de ideas (bajo los términos lógicos de “simplicidad, escisión y reconciliación”; o “inmediatez, alienación y unidad mediada”, que más tarde Fichte entendió como “tesis, antítesis y síntesis” -y se tornaron de uso más habitual- y que Marx y Engels, con transformaciones, adoptaron como tres leyes: “de la unidad y lucha de contrarios”, “de transición de la cantidad a la cualidad” y “de negación de la negación”). Heidegger, por decirlo de una forma simple, desea

facilitar el acceso al fenómeno a partir de la demostración. Como se ocupa de la vida misma, no asume el sentido del fenómeno a partir de binomios comunes de la dialéctica, pues piensa que al analizar el fenómeno desde un plano puramente teórico es, por decirlo de una forma no sofisticada, situarse delante de la vida con una prótesis: todo fenómeno pasa por el estadio de la razón (dialéctica) y eso termina encubriéndolo al no brindarle la posibilidad de mostrarse tal y cual desde sí. Agrega que la dialéctica, en especial desde Hegel en adelante, no ha hecho otra cosa que montar una tradición que reitera lo mismo del fenómeno (y ocupa para referirse a ello los términos de “charlatanería” y de “dogmas de escuela”). De la fenomenología, dice Heidegger, “sólo puede apropiarse uno de manera fenomenológica, es decir, no repitiendo frases, adoptando principios o creyendo en dogmas de escuela, sino demostrándola.”¹⁹⁶

Con lo anterior Heidegger configura una posición que le da dos grandes frutos: al escapar del idealismo platónico (cuestión que aprende con Aristóteles), y de la lógica científicista (cuestión que aprende con la transformación que hace de la fenomenología de Husserl), consigue reconfigurar el análisis de la realidad y del conocimiento de Kant y de Husserl, quienes, aunque distintamente, se fijaron en la acción del *sujeto trascendental*¹⁹⁷. Luego, Heidegger propone *reposicionar* la filosofía a la realidad más originaria, esto es, al vivir mismo del *Dasein* fáctico que es capaz de obrar, pensar y juzgar¹⁹⁸. ¿Y quién mejor que Aristóteles –cuya filosofía de la praxis establece un plato lleno de formas de actuar y de comportarse, de modos de ser y de juzgar– le podría aportar este modelo?

¹⁹⁶ *Ont.* p. 67

¹⁹⁷ En términos muy globales, el sujeto o yo trascendental de Kant se refiere al yo que piensa y que acompaña a todo conocimiento; la conciencia trascendental de Husserl se refiere a la conciencia que se dirige hacia el objeto cognoscible (intencionalidad), abierto a la descripción. En relación a Kant, señala Heidegger: “Dos cosas constituyen lo positivo en el análisis kantiano: por una parte, en el plano óntico, Kant ve la imposibilidad de reducir el yo a una sustancia; por otra parte, sostiene que el carácter del yo es el “yo pienso”. No obstante, Kant vuelve a entender a este yo como sujeto y, por consiguiente, en un sentido ontológicamente inadecuado. Porque el concepto ontológico de sujeto no caracteriza la mismidad [*Selbstheit*] del yo en tanto que sí-mismo, sino la identidad [*Selbigkeit*] y permanencia de algo que ya está siempre ahí. Determinar ontológicamente el yo como sujeto significa plantearlo como un ente que ya está siempre ahí. El ser del yo es comprendido como realidad de la res cogitans”. *SyT*, p. 322.

¹⁹⁸ HEIDEGGER, (*Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*), 2002. En adelante la obra será referenciada como *IN*.

El heleno es el filósofo clásico de la praxis y esto quiere decir, en parte, que su ética fue construida manteniendo la mirada a la actividad del ser. Por ello algunos términos como *enérgeia*, *alétheia*, *poiesis*, *teoría*, *phronesis* y *praxis* llamaron fuertemente la atención de Heidegger. Con estos conceptos Aristóteles fundamenta nuestra vida en el mundo con relación a nuestros modos de ser, no como una disposición psicológica y sí como un estado del carácter y hábitos conseguidos a través de la práctica. En este modelo de análisis del ser Heidegger se detiene para asimilarlo, apropiarlo y finalmente transformarlo.

Ya sabemos que en Aristóteles la praxis encuentra su mayor significado en la sabiduría práctica y en el campo de la *kínesis*. Praxis e intelecto práctico constituyen dos de los sentidos más importantes del 'ser práctico'. La praxis en *Nicomaco* tiene como suelo la actividad ético-moral y política del ser humano¹⁹⁹. Por tal motivo, la acción práctica, a diferencia de las ciencias teoréticas, tiene como finalidad algo distinto del saber mismo, pues busca conocer para obrar o actuar. La filosofía de la praxis de Aristóteles abre el camino para la comprensión del ser como ser práctico, o sea, el que obra, antes que el teórico (incluso sirviéndose de las virtudes dianoéticas). Heidegger comparte este principio; sin embargo, de algún modo nos está diciendo que, si bien el heleno acertó en su modo de análisis de la existencia del ser (por eso le sirve de 'modelo'), no tuvo tal éxito en encontrar el punto original de apoyo, que para él está en el análisis del vivir mismo: en el obrar fáctico, en el ocuparse, en el trato o encuentro con los entes intramundanos o producción de estos, en el *Mit-sein*. Por este motivo la praxis se debe (re)observar en la constitución más originaria del *Dasein*: su existir fáctico como expresión del cuidado²⁰⁰. Y esta *reposición*, si bien navega en el caudal de la filosofía práctica de Aristóteles, tiene un efecto que podemos llamar de contrario: en el griego el origen de los modos de ser se encuentra en la fundamentación ético-política de la praxis, pues desde allí el ser práctico puede construir la mejor vida posible²⁰¹; mientras que Heidegger, desde el interior de este asunto, cuestiona si en aquéllo esté el origen o fundamento de

¹⁹⁹ Esto no quiere decir que Aristóteles haga valer la teoría sobre el modo de ser práctico. La filosofía de la praxis que permea todo *Nicomaco*, fundamentada ésta en la sabiduría práctica, tiene claramente una inclinación a abogar por la razón práctica, antes que teórica, sobre la praxis del ser.

²⁰⁰ *IN*, pp. 55-56

²⁰¹ Cf. *EN*, VI.

los modos de ser, del obrar y del juzgar del *Dasein*, pues, al analizar la praxis desde la interioridad del ser humano, o sea, respecto de sí mismo, es que se identifica y se construye el significado ontológico de los existenciales, jamás categorías, que favorecen interpretar al *Dasein* desde su interioridad, en estado de abertura, de cuidado y de predisposición a la praxis en el seno de la facticidad. Con este piso el *Dasein* tiene la posibilidad de abrirse al mundo y elegir entre posibilidades, y de abrirse, también, al mundo intersubjetivo, es decir, político-moral del actuar.

En suma, Heidegger no se deja influenciar totalmente por la forma en que en *Nicomáco* se fundamenta la ética de las virtudes en el ámbito de la praxis. Entre varias justificaciones, indica formalmente el *haber previo* a la praxis aristotélica: en el obrar mismo, en la acción cotidiana, no necesariamente en el campo de una ciencia política, surge la posibilidad más original que *Dasein* tiene para edificar y comprender sus modos de ser y, con ello, luego construir su mejor vida posible como expresión de libertad o de conquista de su poder-ser más propio.

1.3.2.1. Praxis o sobre la existencia en el obrar.

Acabamos de mostrar que la filosofía práctica de Aristóteles es iluminada fenomenológicamente por Heidegger. En este subapartado mostraremos que la praxis es, nada más ni nada menos, el punto de abertura horizontal de la cuestión del ser (*Seinsfrage*), que Heidegger instala como piedra angular en su proyecto de *Ser y Tiempo*. Son tres los presupuestos articulados entre sí y una síntesis:

- Si «la esencia del *Dasein* consiste en su existencia», pues la existencia se hace en la praxis.
- Si el cuidado es la esencia de la existencia del *Dasein*, «en cuanto totalidad estructural originaria», se expresa en la praxis.

- Si «la cotidianidad es precisamente el ser entre el nacimiento y la muerte», la praxis y el cuidado son elementos constitutivos de la vida humana con relación al tiempo original.
- Síntesis: *Dasein* se observa como praxis, cotidianamente praxis en cuanto cuidado.

Existe una obra que constituye un peldaño intermedio entre el joven Heidegger, lector de Aristóteles, y el Heidegger que más conocemos, el sobresaliente filósofo de *Ser y Tiempo* y trabajos posteriores. La obra de la cual hablamos es *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, publicada en 1923, es decir, entre el *Informe Natorp* (1922) y *Ser y Tiempo* (1927). Nuestra tesis es que *Ontología* es un descanso en el circuito de las ideas de corte aristotélico de estos dos últimos textos. *Ontología* nos permite situarnos en el medio y, desde ahí, mirar para atrás (al *Informe Natorp*) y para adelante (a *Ser y Tiempo*) en lo que respecta a la *recepción* de la praxis de Aristóteles²⁰². Por cierto, *Ontología* presenta una hermenéutica de la facticidad que, ciertamente, prepara la analítica del *Dasein* de *Ser y Tiempo*.

Pues bien, en la obra hay una sección llamada “Indicación formal del haber previo” (o posición previa, dependiendo de la traducción). Antes de esta sección, Heidegger observa la fenomenología a partir del ‘cómo’, ‘en cuanto’ al fenómeno abierto a la interpretación fenomenológica; quiere significar que el ‘cómo’, en vez de un método científico indica un modo de orientación para acceder al fenómeno²⁰³. Luego, aplicando lo anterior, en la sección que nos interesa arguye que poseemos comprensiones previas de lo ya-interpretado o

²⁰² Hemos optado por situarnos en *Ontología* para desde allí mirar para atrás, al *Informe Natorp*, y para adelante, a *Ser y Tiempo*, porque en estas obras, a nuestro modo de ver, y considerando los objetivos de nuestro trabajo, está más concentrada y explícita la recepción heideggeriana de la praxis aristotélica. Sabemos que existen textos que sin duda enriquecerían más la comprensión sobre esto, como “Introducción a la fenomenología de la religión” (1919) “Platón: El Sofista” (1924-1925) y “El concepto de tiempo” (1924). Estos textos no han sido anulados, sólo no son el foco. Aunque cabe destacar que, en lo respecta al proceso en el cual se establece la estructura ontológica del *Dasein*, Heidegger va utilizando términos distintos asociados al análisis y fundamentación de la vida fáctica: ciencia originaria de la vida, 1919; ontología fenomenológica, 1922; hermenéutica de la facticidad, 1923; analítica existencial, 2027. Incluso la propia idea de vida fáctica va adquiriendo distintas terminologías, vida fáctica, facticidad, existencia, junto a refuerzos como “*Dasein* fáctico” o “existencia fáctica”; estos, en el ámbito estricto de *Ser y Tiempo* son pleonasmos que Heidegger justifica que fueron utilizados para reforzar la intención o el sentido de lo dicho.

²⁰³ Cf. *Ont.*, pp. 79-87

conocido como algo ya-interpretado o conocido, v. gr., un peine en cuanto objeto para peinarse, un teclado alfanumérico en cuanto utensilio para escribir; y así, bajo esta indicación, el ser humano en cuanto ser de vida fáctica que aprende y crea referencias del mundo, p. ej., sabe del peine en cuanto útil para peinarse. Sobre lo anterior, podemos apoyar la comprensión de Heidegger a partir de cuatro observaciones y una breve síntesis:

1. La epistemología y/o psicología genética de Piaget consiguió describir y explicar formidablemente el desarrollo lingüístico, intelectual y moral de los niños (el último con relación al juicio). Desde un punto de vista lingüístico la infancia es una etapa acelerada de relación comprensiva con el mundo, que se descubre a partir del lenguaje y de la interacción con los objetos, seres e ideas (que poseen nombres y sentidos que se van aprendiendo); desde el aspecto social, o psico-social, el niño aprende desde el exterior, especialmente desde las relaciones educativas, familiares y escolares. Tras el desarrollo del lenguaje y del aprendizaje a partir del entorno, o sea, de aprender a partir de sujetos y elementos externos, el niño es capaz de comenzar a aprender por sí mismo; es decir, se vale del conocimiento adquirido para construir conocimientos, y actos, que nadie le enseñó. Pero el logro del aprendizaje y del actuar autónomos se subordinan a un proceso que requiere de variadas experiencias y que, al ser procesual, requiere de tiempo.²⁰⁴

2. Desde los años 80 del siglo pasado que los estudios del lenguaje han descubierto importantes acontecimientos. Por ejemplo, que un niño o niña, aproximadamente a partir de los 18 meses de vida comienza una etapa de increíble crecimiento en el lenguaje. Se forja, poco a poco, la capacidad de producir inclusive hasta más de 40 palabras por semana. Y se ha comprobado que, tras los primeros seis meses de habla, un niño es capaz de aprender alrededor de 340 palabras en poco tiempo. Y en la medida en que se amplía el léxico incrementa la capacidad de establecer categorías cada vez más complejas, indicadores y campos lexicales; y no solo eso, también es capaz de ir creando sus propias comprensiones de mundo, y esto le posibilita organizarlo

²⁰⁴ PIAGET, 1978, passim.

de acuerdo con identidades. Está en condiciones de aprender a pensar por sí mismo.²⁰⁵

3. Se puede decir que desde la niñez el intelecto y la conducta intelectual se va formando, y esto crece cualitativa y cuantitativamente en la adolescencia, juventud y adultez. De acuerdo con Leontiev “la conducta intelectual presupone siempre la elección entre varias posibilidades”. Ello porque antes de actuar “examinamos la situación, revisamos las posibilidades que disponemos y, elegida una de ellas, establecemos un determinado plan”²⁰⁶. Luego de elaborar un plan de acción, lo ejecutamos y finalmente confrontamos el resultado obtenido según el fin señalado. Nada de esto sería posible sin el lenguaje y el pensamiento.

4. El contenido de los puntos 1, 2 y 3 está presente en la vida cotidiana, en la facticidad. Es en la experiencia cotidiana donde aprendemos el sentido y significado de las cosas, las manipulamos y actuamos en conformidad. Maduramos como seres humanos en la cotidianidad de la vida. Elegimos. Según Heller, Si «*la vida cotidiana es la vida del individuo*», en ella aprendemos desde la manipulación de objetos hasta las formas de tratamiento con los demás. Aprendemos a comportarnos según la ocasión. La vida cotidiana es la totalidad de la vida del ser humano, pues, a juicio de la autora, en ella “se colocan en funcionamiento todos sus sentidos, todas sus capacidades intelectuales, sus habilidades manipulativas, sus sentimientos, pasiones, ideas, ideologías”²⁰⁷.

En síntesis, en el arrojo al mundo, a medida que la vida avanza, vamos adquiriendo conocimientos que, una vez arraigados, utilizamos como indicadores previos según la ocasión y el contexto. Ya sabemos algo de las cosas (que tienen un nombre conocido) o hechos que nos generan movimiento

²⁰⁵ Cf. GELMAN *et al*, 2002.

²⁰⁶ Cf. LEONTIEV, 1966, pp. 14-19

²⁰⁷ HELLER, 2016, p. 26. TN del original en portugués: “colocam-se em funcionamento todos os seus sentidos, todas as suas capacidades intelectuais, suas habilidades manipulativas, seus sentimentos, paixões, ideias, ideologias”. Observación: el Dasein de Heidegger no tiene género ni edad especificada. Se refiere al ser humano en general. Heidegger, como no aborda a grandes rasgos la infancia del Dasein, su indicación sobre los modos de ser apunta a que se fija en una persona con experiencias básicas de vida. Aun así, como lo vimos, el estar-en-el-mundo va desde el nacimiento hasta la muerte; por lo tanto, Dasein comprende todo lo que entendemos como etapas de la vida (del nacimiento al morir), donde el pasado se conjuga al presente y, con ambos ‘tiempos o momentos’, el Dasein se proyecta al futuro.

o acción. Esto influye en nuestro comportamiento y participa como elemento que colabora en la determinación de nuestras formas de comportarnos y modos de ser. Heidegger no lo menciona en estos términos, pero lo dice de otra forma: lo ya-interpretado o conocido es producto de un histórico experiencial cotidiano, fáctico, del *Dasein*, pues el hecho de estar-ya-en-el-mundo le proporciona informaciones previas dentro de toda situación o posibilidad, en virtud de lo cual, huelga decirlo, determina sus formas de comportarse y de ser. Por tal motivo sabemos de una silla en cuanto objeto para sentarse, de un peine en cuanto utensilio para peinarse, de mi mamá en cuanto mi mamá, de mis colegas de trabajo en cuanto colegas de trabajo, amigos en cuanto amigos, etc. El estar-en-el-mundo invariablemente envuelve el estar-ya-en, lo que posibilita que previamente a la situación se posea un conocimiento, un saber, un algo ya-interpretado. Producto de la historicidad de las experiencias de la vida, esto favorece la manipulación de, la anticipación a, el trato de. Todas estas acciones, actividades, ocupaciones, en Heidegger se fundamentan en el cuidado.

El *haber previo*, de este modo, es la comprensión de los fenómenos que aparecen previamente interpretados, o sea, de los cuales ya se posee un conocimiento. Por ejemplo, en la facticidad yo no necesito ser un sabio o guiarme por la prudencia en el sentido aristotélico para beber un vaso de vino, pues ya sé que el vaso es capaz de portar el líquido fermentado de la vida. El haber previo, de este modo, nos permite captar nuestro existir en la cotidianidad, según la ocasión, como una cierta interpretación de nosotros mismos y del vivir mismo que representa el *estar-en-el-mundo* (auto-interpretación o comprensión del sí en el suelo de la vida fáctica). Inclusive este *haber previo* aparece en situaciones de curiosidad: lo que es objeto de curiosidad parece ser distante, y al ser distante genera detención. El *Dasein* se detiene a analizar, antes que teóricamente, situacionalmente y desde una mirada pre-teórica (o pre-comprensiva) el *aparecimiento* o *comparecimiento* del objeto para determinarlo dentro de un contexto ocasional.

En fin, ilustramos lo que venimos disertando con un ejemplo fáctico²⁰⁸: nuestra esposa compró un soporte de alfileres para la cocina, de madera, pero las medidas no son las adecuadas para instalarlo en el espacio donde ella lo desea. Entonces, nos pide que cortemos la madera en equis medidas y luego que instalemos el soporte. Para ello, debemos modificarlo para que calce en el lugar pretendido. Debemos alterar el ente, o sea, con lo producido debemos producir algo ‘nuevo’. Pues tenemos los útiles a disposición, *a la mano*, un serrucho y una huincha de medir. Sabemos qué es un serrucho y sabemos del *para algo* de este utensilio, un instrumento fabricado para cortar madera, aunque puede perfectamente servir para otro motivo, dependiendo de la situación (cortar una vela muy gruesa, por ejemplo). Ya-interpretada la situación, conocido el serrucho (sabemos qué es y para qué es útil, damos molde a su pragmaticidad), nos predisponemos a cortar el trozo de madera; sin embargo, el serrucho, tanto como cortar la madera nos puede rebanar un dedo; y, por otra parte, si hacemos mal el trabajo deberemos tratar el error con nuestra esposa. En el intento de impedir que estas cosas sucedan, y para cumplir el fin, nos ‘volcamos’ a la situación para determinarla y luego obrar en conformidad. Nos cuidamos: en el ocuparse con la madera existe una indicación de cuidado. Dicho de otro modo, nos *ocupamos* con los entes y nos *preocupamos* con la *solicitud* de nuestra esposa para hacer el trabajo correctamente, y no solo por una cuestión práctica, también moral: cuidamos de hacerlo bien para cumplir el deseo/pedido de nuestra cónyuge. En la intersubjetividad, que en este caso aparece desde un pedido, también deseamos y elegimos la forma, el trato y el comportamiento, y los medios para cumplir el fin deseado/solicitado.

Pues aquí, en el trato u obrar del corte de la madera, en cuanto ocupación, aparece *Besorgen*, como primera modalidad del cuidado; esto es, el comportamiento técnico-instrumental con los entes intramundanos que

²⁰⁸ El ejemplo ha sido creado teniendo en cuenta *Ont.* §16 al §21, y también la lectura de SyT, “§ 69. La [temporalidad] del estar-en-el-mundo y el problema de la trascendencia del mundo | a) La temporeidad del ocuparse circunspectivo; b) El sentido tempóreo de la modificación por la que el ocuparse circunspectivo se convierte en descubrimiento teórico de lo que está-ahí dentro del mundo”

comparecen en el mundo (como el serrucho y la madera). Lo mismo sucede con la medición del madero, ya sabemos qué es una huincha de medir, qué son los centímetros, etc. Y así establecemos las medidas del corte y cortamos. Luego, para fijar el soporte deberemos *habérmosla* con el taladro, con los tarugos, con los tornillos. Aquí, a la noción de *poiesis* de Aristóteles le corresponde la situación de los entes que están a la mano, según Heidegger. El tema de fondo es que en toda esta ocupación, si bien hay un deseo y un fin en juego, y si bien hay claros gestos intelectuales o racionales, no hay puramente teoría, ni *phronesis* o *sophia* al modo ético-político aristotélico²⁰⁹, sino que muestra cómo el *Dasein* también *aparece* ('clarea' su sentido) en el comparecer de los entes y cómo, gracias a ello, *pastorea* su ser en el cotidiano espacio ocupacional, interpretativo, comprensivo, del existir mismo: realizar su propio vivir incluso en ocupaciones mundanas como cortar un trozo de madera y fijarlo en un espacio de la cocina²¹⁰.

En definitiva, tales ocupaciones, si bien es muy cierto que exigen actividad intelectual, no son teoréticas. Pero puede ser que, en el intento de contemplar el resultado, lo que teóricamente envuelve la acción, sí exista la posibilidad de interpretarlas desde la teoría (Heidegger no desmerece esto, solo que lo sitúa en otro lugar, no en la posición original o vivir mismo de la facticidad). Y esto se puede extender a otras ocasiones de interacción con el mundo, como una ordinaria reunión de trabajo, un asado entre amigos, una visita al médico, etc. En tales situaciones ya hay una predisposición u 'orientación' previa de lo ya-interpretado. En la forma de relacionarnos con los compañeros de trabajo, los amigos o el médico, aparece el comportamiento práctico-moral, esto es, *Fürsorge*, como segunda modalidad el cuidado. De esta forma, toda ocupación,

²⁰⁹ Esto no quiere decir que Heidegger se olvide de la prudencia. Lo que hace es indicar su carácter previo, la prudencia de Heidegger, en la recepción de Aristóteles, indica más el trato que podríamos caracterizar como trato prudente con las cosas en el seno de la facticidad. El trato prudente es una expresión de cuidado. Además, aquí se puede observar cómo Heidegger, a diferencia de Aristóteles (quien se ocupa del ser de logos político), se ocupa del ser de la facticidad.

²¹⁰ *Mundandad (Weltlichkeit)* es un existencial que Heidegger construye y utiliza para expresar el horizonte (o mundo como un todo significativo) dentro del cual *Dasein* se ve envuelto fácticamente: en el cuidado y en el trato consigo mismo (*Sorge*), con los entes intramundanos que comparecen (*Besorgen*) y con los demás *Dasein* en el modo de 'solicitud' o 'preocupación' (*Fürsorge*). El mundo es el total espacio de sentido y de significado donde el *Dasein* *está* volcado (como fenómeno constituyente del *estar-en-el-mundo*) y, por lo tanto, es el único espacio donde se ocupa de, se preocupa de, va al trato con. Esto se puede comprender de forma más amplia con los ejemplos dados en el capítulo "Dasein", subtema "*Sorge* y trabajo, o sobre el espejo de Heidegger en su cabaña en Todtnauberg".

todo obrar, todo ir al trato con, es un constitutivo de *estar-en-el-mundo*; y todo ello puede estar anclado al cuidado en una de sus modalidades o en combinación de ambas. El cuidado y sus dos modalidades se sintetizan en las palabras de Kahlmeyer-Mertens:

O cuidado (*Sorge*) é o que há de mais essencial na existência do ser-no-mundo, de sorte que a ocupação (*Besorgen*) junto aos utensílios e a preocupação (*Fürsorge*) com os outros são modalidades derivadas da primeira. Com essa indicação até poderíamos pensar na seguinte fórmula: ocupo-me das coisas; preocupo-me por alguém e cuido de quem sou.²¹¹

En el fondo, en el actuar o comportarse conforme la situación, *dirigimos la mirada* al objeto determinado, en la existencia misma, y nos comprendemos desde el fenómeno: serrucho para cortar madera, huincha para medir, cortar la madera según una medida; reunirnos con los colegas de trabajo, con amigos en un asado, visitar al médico, etc.²¹². De esta forma se aclara el sentido del serrucho *tal y cual* es, en virtud de lo cual su significado aparece, se muestra, en dicha ocasión (relación significado y ocasionalidad)²¹³. No obstante, huelga decirlo: todo obrar exige cuidado o un trato cuidadoso, v. gr., en el ejemplo de cortar la madera, “por la familiaridad con las cosas”; en el ejemplo de los compañeros de trabajo, “por la profesión”; en el ejemplo del asado entre amigos, “por los placeres”. Mirando para atrás de *Ontología*, o sea, dirigiéndonos al *Informe Natorp*, Heidegger planteaba estos fenómenos existenciales de la siguiente forma:

El mundo está ahí como algo de lo que ya siempre y de alguna manera nos cuidamos. El mundo se articula, en función de las posibles direcciones que adopta el cuidado, como mundo circundante, mundo compartido y mundo del sí mismo. Correlativamente, el cuidarse expresa la preocupación por los medios de subsistencia, por la profesión, por los placeres, por la tranquilidad, por la supervivencia, por la familiaridad con las cosas, por el

²¹¹ KAHLMEYER-MERTENS, 2015, p. 107. Traducción nuestra al castellano: “El cuidado (*Sorge*) es lo más esencial en la existencia del ser-en-el-mundo, de modo que la ocupación (*Besorgen*) de los utensilios y la preocupación (*Fürsorge*) por los demás son modalidades derivadas del primero. Con esta indicación, incluso podríamos pensar en la siguiente fórmula: yo me ocupo de las cosas; me preocupo por alguien y cuido de quien soy”.

²¹² Cf. *Ont.*, 18. *Mirada a la cotidianidad*.

²¹³ Cf. *Ont.*, pp. 103-106; *IN*, pp. 55-58.

saber acerca de, por la consolidación de la vida en sus fines últimos.

El carácter dinámico del cuidado muestra múltiples modos de realización de estar referido a los asuntos que ocupan nuestra atención del trato: la manipulación de, la preparación de, la elaboración de, la fabricación de, el servirse de, el uso para, el tomar posesión de, el custodiar y el extraviar. El asunto propio del trato ejecutivo, que corresponde a cada una de las modalidades del cuidado mencionadas, se mueve siempre en un determinado contexto de familiaridad y de conocimiento. El trato cuidadoso siempre tiene a la vista su asunto de una manera determinada²¹⁴.

Heidegger desea significar que cuando vamos al encuentro con el fenómeno existe una predisposición, en virtud de la cual los fenómenos ‘son vistos’ en un contexto u horizonte significativo, que no es ajeno, sino familiar. La indicación formal, aquí específicamente, se refiere a la indicación del fenómeno cotidiano como comparece: serrucho para cortar madera; y en una situación: madera que debe ser cortada, en una medida, con el serrucho²¹⁵. La misma lógica, aunque marcada por *Fürsorge*, se aplica a las relaciones sociales. Si voy donde el médico para que me dé un diagnóstico de un examen de sangre, no me dispondré a ir a comer junto a él una sopa de verduras. Y como se trata de comprender el estado de mi salud, me *preocuparé* del trato debido con este profesional para cuidar de quien soy (*Sorge*).

Mirando hacia adelante, desde *Ontología* hacia *Ser y Tiempo*, en los ejemplos colocados aparece el *Mitsein*, *coestar* o *ser-con* nuestra esposa, con nuestros compañeros de trabajo, amigos, médico, etc. Trátase de una estructura del *Dasein*. Y aquí, en el sentido de coexistencia, paralelamente aparece el *MitDasein*, como indicación que el *Dasein* tiene del existir de los demás. Asimismo, Heidegger también abarca el *con* a partir del concepto

²¹⁴ *IN*, p. 36

²¹⁵ En *Ser y Tiempo* los “indicadores formales” cambian de terminología y se denominan “existenciaros”, figuras de la vida fáctica que permiten que el *Dasein* observe la situación en la que existe y desarrolla su ser. Recordemos al *Dasein* como “proyecto arrojado al mundo”. En la dinámica de la existencia propiamente tal, *Dasein* se muestra como un ser inconcluso porque siempre está en incesante estado de proyección. En este caso se trata de la “indicación formal” de la existencia. Los indicadores formales, a juicio de Escudero, “expresan conceptualmente la comprensión que la vida fáctica tiene de sí misma (...) son categorías fundamentales de la vida (...) que, de forma reflexiva, se entienden indicadores formales” (2007, pp. 90-91 - concepto “*Formale Anzeige*”).

Miteinandersein como expresión del convivir fáctico, o sea, “estar-el-uno-con-el-otro” en un mundo compartido intersubjetivamente. Vale decir, *estar-en-el-mundo* es invariablemente también convivir. Con conceptos como *Mitsein*, *Miteinandersein* (y también *Mitwelt* o mundo común) Heidegger destaca al menos tres cosas: rechaza la dialéctica y sus binomios conducentes a una interpretación teórica ya dada; *Dasein* escapa de la concepción introspectiva, solipsista, del ser; tenido esto en cuenta, si el *Dasein* no está aislado de otros *Dasein*, el mundo se entiende como un lugar intersubjetivamente compartido²¹⁶. Aunque como hemos dicho esta última idea en Heidegger no se resguarda de mayores análisis. Debido a esta carencia, no anulación, en Heidegger el mundo es preferencialmente, como lo apunta Rubio, “caracterizado como un existencial o modo de ser del *Dasein*, el cual contiene los esquemas y significaciones prefiguradores tanto de las manifestaciones de entes que no son *Dasein* como de la automanifestación del *Dasein*”.²¹⁷

Esperamos que lo dicho hasta aquí sea suficiente para justificar que Heidegger no pretende establecer una teoría del conocimiento al modo kantiano, ni una teoría científicista del ser al modo husserliano, y esquivo la estructura teórica y concepción teleológica del ser al modo aristotélico (aunque no niega totalmente estos aspectos), sino una ontología de la vida humana misma, es decir, una que arranca o encuentra su suelo en la existencia fáctica. Dicho de otra forma, Heidegger construye una ontología del *Dasein* que se relaciona interpretativamente con el mundo, como indicador constante del cuidado en sus dos modalidades. Mirado desde otro ángulo, con esta jugada sustituye la *intencionalidad* de Husserl y asimila y transforma la *phronesis* de Aristóteles por la esencia de la existencia del *Dasein*, *Sorge*. El cuidado expresa un estado de apertura al mundo, de estar al descubierto de los entes intramundanos y de los demás, y allí, huelga recordarlo, el *Dasein* encuentra el significado de los objetos o útiles según las ocasiones, así como de las relaciones sociales que lo llaman a ‘ocuparse de’, preocuparse de’ u ‘obrar conforme con’. Así cuida, también, de sí mismo: encuentra la *cura*. Esta, en definitiva, es una de las esferas de la posición de Heidegger referente a la praxis, como obrar u ocuparse, trabajar en

²¹⁶ Cf. SyT, Cap. IV: *El estar-en-el-mundo como coestar y ser-sí-mismo. El “uno”*.

²¹⁷ RUBIO, 2016, p. 134.

el amplio sentido del término y que desemboca en el cuidado. La praxis de Aristóteles es asimilada por Heidegger en dos esferas bien definidas: la existencia realizada en el obrar y como el modo de ser y/o comportarse del *Dasein* según la situación.

Las ideas planteadas en el *Informe Natorp*, y dispuestas de una forma relativamente similar en *Ontología*, aparecen más elaboradas en *Ser y Tiempo*²¹⁸. Sobre la relación con los entes intramundanos y sobre el *coestar*, señala en dos momentos de esta obra:

[1] A la constitución de ser del *Dasein* le pertenece esencialmente la aperturidad en general. Ésta abarca el todo de aquella estructura de ser que ha sido explicitada por medio del fenómeno del cuidado. Al cuidado le pertenece no sólo el *estar-en-el-mundo*, sino también el *estar* en medio de los entes intramundanos. Co-originario con el ser del *Dasein* y su aperturidad es el estar al descubierto de los entes intramundanos²¹⁹.

[Y en relación con el coestar los demás]

[2] La coexistencia de los otros queda intramundaneamente abierta para un *Dasein* y así también para los coexistentes, tan sólo porque el *Dasein* es en sí mismo esencialmente coestar (*Mitsein*). La afirmación fenomenológica: el *Dasein* es esencialmente coestar, tiene un sentido ontológico-existencial. No pretende constatar en forma óptica que yo no estoy fácticamente solo, sino que también están-ahí otros de mi propia especie. Si algo así se quisiera decir con la frase que el *estar-en-el-mundo* del *Dasein* está esencialmente constituido por el coestar, el coestar no sería una determinación existencial que por su forma de ser, le correspondiere al *Dasein* desde sí mismo, sino una condición que surgiría cada vez por la presencia de los otros. El coestar determina existencialmente al *Dasein* incluso cuando no hay otro que esté fácticamente ahí y que sea percibido. También el estar solo del *Dasein* es un coestar en el mundo²²⁰.

Elegimos esta última cita para sumar algo nuevo al diálogo que hemos establecido entre las tres obras: la permanente compañía, el estar con los otros

²¹⁸ En verdad las construye desde más atrás. En "Introducción a la fenomenología de la religión" (1919) Heidegger ya adelanta los problemas planteados en este apartado. Decidimos prescindir de esta obra por ahora, pero la cuestión de la religión la trataremos de forma sucinta más adelante.

²¹⁹ SyT, p. 219

²²⁰ SyT, p. 215 [intervención nuestra]

determina al *Dasein* incluso cuando los otros no ‘están ahí’, fácticamente hablando. Por lo tanto, la ausencia de los demás no significa el aislamiento del *Dasein*, básicamente porque el *estar-en-el-mundo* indica en todo momento la formalidad de la vida fáctica en un mundo común (*Mitwelt*).

Ahora bien, teniendo en cuenta lo dicho sobre la praxis y el ser práctico aristotélico, la ‘indicación de la situación hermenéutica’, tal como se deja ver, señala que el interés de Heidegger en Aristóteles no fue ético ni político –y dicho sea de paso, recordando a Sartre, tampoco estrictamente cultural–, sino puramente ontológico y desde una hermenéutica fenomenológica de la facticidad. Vale decir, Heidegger ignora el fundamento político de la ética de las virtudes de Aristóteles al someterla a un proceso de reorganización ontológica.

Para plantear una pregunta que nos permita abordar y justificar lo anterior de forma más directa, el primer paso será volver en pocas líneas a la cuestión de la vida. Ya hemos mencionado que Aristóteles identifica dos formas, *Zoé* y *Bíos*. La praxis se concentra en la segunda: no se trata de vivir desde las meras necesidades vitales (sobrevivir), sino de construir racionalmente la ‘vida buena’. La praxis colabora no solo en conservar la vida, sino por sobre todo en cómo vivirla (*Bíos*). En este sentido, Vigo tiene plena razón al señalar que en Aristóteles “sólo el hombre [...] es capaz de praxis, pues sólo él es un agente racional capaz de obrar sobre la base de una cierta representación de lo que sería una vida buena para el hombre y para sí mismo, en cuanto hombre.”²²¹ Así siendo, la felicidad y el bien humano, como aspecto ético-político del ser, encuentran su fundamento en la praxis. En virtud de esto y de lo que hemos tejido hasta aquí, planteamos un interrogante provisorio: ¿qué piensa Heidegger de todo eso?

Para establecer una respuesta también provisorio, pero adecuada, en un primer término consideramos relevante abordar el interrogante desde la propuesta de Rubio: que es en la dinámica aristotélica según la cual la *orexis* es guiada por la *dianoia praktike* hacia el logro de la *eupraxia* donde Heidegger encuentra la figura de la existencia en su sentido más original y práctico: el vivir

²²¹ VIGO, 2007, p. 110.

mismo, la preocupación (*Sorge*).²²² Pues el concepto *orexis* de Aristóteles es traducido como apetito o como deseo. Por ello, en *De anima*, si en una traducción leemos que el deseo envuelve las formas de apetito, impulsos y voluntad,²²³ en otra se puede leer que el deseo, el impulso y la voluntad son expresiones del apetito²²⁴. Sin embargo, como nuestro foco es *Nicomáco*, dejaremos en el tintero este impase porque en esta obra, en especial en el *Libro VI*, el *deseo*, que puede ser deseo apetitivo y no apetito deseoso, cuando es conducido por la razón práctica confluye en la elección y, por tal motivo, como lo apunta Aristóteles, «la elección es un deseo deliberado»²²⁵. *Orexis* es una facultad desiderativa y en el Estagirita lo desiderativo apunta al logro de un objetivo del movimiento o de la acción, mientras que el intelecto establece los medios para conseguir el fin deseado.²²⁶

Dianoia praktike corresponde a la razón o pensamiento práctico. *Orexis* es una potencia del alma que, junto a la razón práctica, genera movimiento en el

²²² RUBIO, 2003, p. 310. Obs.: 1. Además de cuidado, *Sorge* se puede traducir como *preocupación*, *inquietud* o *solicitud*. Aquí Rubio elige el término *preocupación*. Aunque también se puede referir a *Fürsorge*, como preocupación con los demás. Debido al contexto, interpretamos el 'vivir mismo' que indica Rubio como una referencia o transcripción del existencial esencial del Dasein, el cuidado.

²²³ Esta interpretación traductora se encuentra en la obra: ARISTÓTELES. **Acerca del alma**. Traducción de Tomás Calvo. Madrid: Gredos, 1978, Libro II. Ob.: Calvo explica por qué opta por la traducción de *orexis* como *deseo*: "en lo que a la terminología se refiere, el ámbito de la vida afectiva aparece fijado con notable estabilidad a lo largo de la obra de Aristóteles. El fenómeno general de atracción y repulsión («búsqueda» y «huida» de los objetos, dice a menudo Aristóteles) recibe el nombre de *órexis*, palabra que traducimos siempre por «deseo», así como *tò orektikón* por «facultad desiderativa». Sus especies son tres: *thymós* —palabra que traducimos como «impulsos» a que en el campo del adjetivo corresponderá en nuestra traducción la palabra «pulsional»—, *epithymía*, que traducimos como «apetito», y *boúlesis*. En cuanto a este último término, lo traducimos como «voluntad» y «volición» según que el contexto haga referencia a la facultad o al acto de la misma" (p. 56). Al traducir *orexis*, Calvo opta por considerar aspectos a "lo largo de la obra de Aristóteles" más que *De ánima* como libro aislado. Desde un ángulo distinto, para Besnier, *orexis* es una forma común de actualización de una facultad que Aristóteles llamó de *ÓPEKTIKOV* cuyas tres variedades son *epithymia*, o *thymos* y la *boulesis*. Señala que estas son tres variedades de actualización de *orexis* (la última pertenece sólo al ser humano, dotado de *logos*, las otras son comunes a todos los seres animados. En este escenario, Besnier (2008) opta por traducir *orexis* como deseo (o facultad desiderativa) y apetito por *epithymia*.

²²⁴ Esta interpretación traductora se encuentra en la obra: ARISTÓTELES. **Tratado del alma**. Traducción de Antonio Ennis. México – Buenos Aires: ESPASA-CALPE, 1944, Libro II y III. Ob.: En la traducción Ennis se fija en el sentido de la *orexis* en *De ánima* específicamente. En esta obra, se aprecia cómo en el Libro III Aristóteles distingue cuatro partes del alma relacionadas entre sí: la nutritiva, la sensitiva, la imaginativa y la apetitiva. La parte apetitiva, si bien posee una caracterización particular, es transversal a las otras tres, pues en cada una de ella existe apetito o apetición. Ergo, el deseo se puede leer como una expresión del apetito. Sin embargo, a nuestro juicio en *Nicomáco*, en especial en el *Libro VI*, esto no se debe leer de la misma forma. La *orexis* corresponde allí a lo que comúnmente entendemos como *deseo*.

²²⁵ EN, VI, 2, 1139a, 25.

²²⁶ VIGO, 2007, p. 111.

alma (comparten el objeto deseable que también da movimiento). Entonces es correcto afirmar que la *orexis* es conducida por la razón práctica a la consecución de fines. Asimismo, *orexis* se compone de *kínesis*, porque sin movimiento no se conquista un fin deseado. Para Aristóteles el deseo y el pensamiento práctico son facultades que brindan movimiento local al alma y es el fin lo que establece la diferencia con el plano teórico:

Así pues, uno y otro —es decir, intelecto y deseo— son principios del movimiento local; pero se trata en este caso del intelecto práctico, es decir, aquel que razona con vistas a un fin: es en su finalidad en lo que se diferencia del teórico. Todo deseo tiene también un fin y el objeto deseado constituye en sí mismo el principio del intelecto práctico, mientras que la conclusión del razonamiento constituye el principio de la conducta. Con razón, por consiguiente, aparecen como causantes del movimiento los dos, el deseo y el pensamiento práctico: efectivamente, el objeto deseable mueve y también mueve el pensamiento precisamente porque su principio es el objeto deseable.²²⁷

Ahora bien, si *orexis* es guiada por *dianoia praktike* hacia la consecución de *eupraxia*, debemos precisar este último e importante término para comprender la secuencia completa y cómo aparece configurada en *Nicómaco*; luego, para ver cómo Heidegger la sitúa en otro lugar. En la Grecia antigua, Píndaro utiliza el vocablo *Εὐπραξία* como victoria o éxito y, de manera muy parecida, Heródoto como conquista o logro. En esta línea nos advierte Natali que normalmente la traducción de *eupraxia* en Aristóteles hace referencia a un bien actuar o acción virtuosa; sin embargo, esta traducción refleja la forma común de uso, y que a veces aparece en el *Libro I* de *Nicómaco*²²⁸. La cuestión es que en los libros VI y VIII la *eupraxia* indica algo distinto: se refiere a una actividad exitosa, como un elemento conquistado que se vuelve central en la forma práctica de la *eudaimonia*, que es donde se manifiesta la virtud²²⁹. Así siendo, la secuencia que venimos analizando puede ser representada como una ecuación: *orexis* > *dianoia praktike* > *eupraxia* = a partir del deseo, guiado por la razón práctica, se conquista un modo ético de ser. La praxis se observa, entonces, como *eupraxia* (el logro de un modo de ser que expresa buenas acciones). Esto,

²²⁷ ARISTÓTELES, 1978, p. 146

²²⁸ NATALI, 1994, p. 197

²²⁹ Cf. *EN*, VI y VIII.

desde luego, no niega la idea de bien actuar o actuar moralmente bien, puesto que sólo resalta la idea de un modo de ser y no del bien actuar como algo aislado del modo en su forma constante. En cuanto a lo que podemos llamar su localización, la *eupraxia* es un bien interior, pues al satisfacer su propia finalidad es una conquista del alma²³⁰.

La conquista del modo ético de Aristóteles, en donde finalmente se termina señalando que la praxis en determinadas circunstancias se subordina a la teoría, en Heidegger se leerá como una conquista del modo de ser práctico mismo, en su sentido más original, i. e., en el vivir mismo de la facticidad. Esto también expresa que el *Dasein*, como obrante que es, en el horizonte de una situación práctica tiene la capacidad de dar significado a toda posibilidad.

Con todo, si bien haber girado en torno de la secuencia planteada nos da más de seguridad, elegimos este ejercicio porque nos posibilita incrementar el interrogante provisorio y formularlo en su versión definitiva: ¿cómo y de qué forma Heidegger interpreta la idea de ‘conquista de un modo ético de ser’ y ‘vida buena’ de Aristóteles? Al final, teniendo como eje la praxis, *Nicomáco* trata de ello.

1.3.3. Sabiduría práctica como cuidado y *Dasein* como praxis.

La pregunta anterior fue planteada de esta forma porque, en primer lugar, la respuesta nos conduce hacia el punto que más nos preocupa: la tesis que donde Aristóteles observa la relación entre praxis y phronesis, Heidegger, por su parte, en su proyecto de «*volver a configurar de nuevo la posición originaria*», transforma y reposiciona fenomenológicamente esta relación y la identifica como *Sorge* (y en sus actualizaciones de *Besorgen* y *Fürsorge*). Recordemos que en el Estagirita la praxis es un tipo de acción donde se edifica y se expresa la virtud. La conquista de un modo ético favorece la vida buena, pero ninguna de estas es posible sin la praxis; y la praxis se condiciona al vínculo con el saber práctico.

²³⁰ No obstante, es justo mencionar que Aristóteles también piensa que la producción de bienes externos (*poiesis*) puede tener como finalidad, además de lo producido, la *eupraxia*. Pero aquí no se refiere a un modo de ser desde el alma. Sino a que el producto hecho es también un ‘logro’ y los ‘logros’ nos dan felicidad, y «la felicidad es una virtud del alma», no del producto hecho.

En efecto, la praxis es un tipo de acción cuyo fin es la acción misma y está regulada, entre otras virtudes, especialmente por la prudencia. Considerando esto, en segundo lugar, el interrogante favorece mostrar que donde Aristóteles afirma la relación entre *praxis* y *phronesis* como virtud más elevada del intelecto práctico, pues Heidegger determina el obrar y el *cuidado*, pero en la actividad fáctica y como lugar donde el *Dasein* se relaciona pre-teóricamente de forma práctica e intelectual con los entes (*Besorgen*) y se relaciona práctica y moralmente con los demás (*Fürsorge*) y, así, siempre cuida de su ser (*Sorge*). Huelga decir que en la primera relación está en juego el comportamiento técnico-instrumental con los entes que comparecen en el mundo; en la segunda, el comportamiento práctico-moral del *Dasein* en un mundo compartido con los demás. Ello, también, porque en el mundo el *Dasein* obra/trabaja, se ocupa, y así activa el trato con los entes y con las personas. El *Dasein* abraza un trato prudente, se cuida y cuida de, pero no inicialmente con el mismo fin de Aristóteles, como fenómeno dirigido hacia la vida práctica en la Polis, sino como indicador que favorece la interpretación de la vida en su cotidianidad. Heidegger venía planteando esto desde el *Informe Natorp*:

El sentido fundamental de la actividad fáctica es el *cuidado* (*curare*). En el «*estar-ocupado-en-algo*» está presente el horizonte dentro del cual se mueve el cuidado de la vida: el *mundo* que le corresponde en cada ocasión. La actividad del cuidado se caracteriza por el trato que la vida fáctica mantiene con su mundo²³¹.

El *Dasein* es, por decirlo de una forma familiar, ocupacional/trabajador, puesto que su existencia se expresa como forma de estar obrando en algo. En la actividad fáctica, la vida del *Dasein* se comprende desde el obrar: en la acción o movimiento cotidiano que exige el ocuparse con las cosas o preocuparse con los demás es capaz de desarrollar su *estar-en-el-mundo*, i. e., su propio ser que en todo momento es una referencia de sí como modo de autocomprensión (se cuida y encuentra su cura). Desde una perspectiva ontológica esto significa que el *Dasein* otorga significación al significado de las cosas, situaciones, solicitudes, etc. El estar obrando en la facticidad es también una expresión de cuidado de la vida, en la cual el mundo, en cada ocasión, le corresponde. El mundo es

²³¹ *IN*, p. 35

circundante y es de la vida, y el ser lo habita, está *ahí*, en él: se abre al mundo al relacionarse mundanamente con los entes y fáctica e intersubjetivamente con las personas. Aquí también es posible observar cómo el movimiento y la razón práctica es asimilada por Heidegger como una ontología de la vida humana, su fundamento; por ello, si el estar-ahí no puede no ser praxis en el mundo (no puede no-ser y siempre está haciendo algo ahí) pues *Dasein* y praxis se remiten o equivalen: al *Dasein* se le va su ser en la existencia que hace en el obrar. En efecto, atrevidamente uno podría llegar a decir que, si *Dasein* es lo que es en la cotidianidad del obrar, *Dasein* equivale a praxis-en-el-mundo; vale decir, no hay un día en que el *estar-en-el-mundo* no sea *estar-ahí* en la praxis.

Volpi amarra las relaciones conceptuales que hemos venido planteando de la siguiente forma:

A la luz de la comprensión de este carácter eminentemente práctico del referirse del ser al propio ser puede aprehenderse en su plenitud el sentido de las otras determinaciones fundamentales del ser-ahí que Heidegger elabora. Puede comprenderse a fondo, sobre todo, por qué Heidegger caracteriza la determinación unitaria de fondo del ser-ahí como cuidado (*Sorge*), que es el modo fundamental de la aperturidad (*Erschlossenheit*) del ser-ahí en su ser-en-el-mundo y la unidad de los existenciales. Pero se comprende incluso mejor por qué Heidegger caracteriza en general el referirse del ser-ahí a las cosas como un ocuparse, un "cuidar-de" (*Besorgen*), en el cual la *Zuhandenheit* [estar-a-la-mano] y la *Vorhandenheit* [presencia o simple presencia] tienen su fundamento unitario; y el referirse al ser-ahí de los otros como un preocuparse, como "solicitud" (*Fürsorge*), se lo entiende mejor pues ahora se sabe que todas estas determinaciones del ser tienen en común el carácter práctico del "cuidado" debido a que el ser mismo del ser-ahí tiene una connotación eminentemente práctica²³².

²³² VOLPI, 2012, p. 96 [intervenciones nuestras] *Zuhandenheit* se refiere al modo de ser del útil que comparece y que ocupa al *Dasein* en el mundo circundante; *Vorhandenheit* es la presencia simple de algo. Manteniendo como raíz "handen" Heidegger establece el significado de los conceptos *Vorhandensein* y *Zuhandensein*. Señala Escudero que el primero "indica el comportamiento contemplativo y teórico. Esta actitud teórica ignora referencial en que se mueve la ocupación diaria de la vida cotidiana"; *Zuhandensein*, por su parte, "remite al comportamiento eminentemente práctico del *Dasein* que utiliza y maneja las cosas que tiene al alcance en su inmediato radio de acción" (ESCUDERO, 2009, conceptos *Vorhandenheit* (*die*); *Vorhandensein*). Es importante señalar que estos conceptos aparecen implícitamente en el ejemplo dado (sobre la modificación e instalación del soporte de condimentos para la cocina), sobre el manejo de los útiles al alcance.

La cita anterior nos ofrece un excelente subsidio para ampliar la respuesta directa a la pregunta: Heidegger, en un primer momento, ignora el sentido ético-político de la praxis aristotélica para justificar la existencia fáctica y con ello, como segundo momento, reposiciona radicalmente el análisis del ser de Aristóteles en cuanto *logos* (el animal racional). Vale decir, mientras que en Aristóteles el ser se encuentra en condiciones de evaluar, juzgar y decidir con relación a su propia vida, a los modos y formas de cada situación, Heidegger, contrariamente, entiende que el *logos* debe ser fundado sobre la peculiaridad del *Dasein* y ser interpretado como un modo de situarse en la praxis, y no inversamente. Así siendo, como lo apunta Volpi, en Heidegger la determinación originaria o fijación ontológica fundamental del *Dasein* se encuentra en su disposición y connotación práctica de su modo de ser²³³. Esto deja ver que Heidegger que debía primeramente ignorar la praxis política del ser para fijar la posición originaria desde la cual el *Dasein* se muestra tal y cual es y desde qué lugar debe ser interpretado. Y no significa que la cuestión ético-moral de Aristóteles sea a priori desechada, sino que Heidegger la instala como cuestión práctico-moral en una situación de disposición omnicomprendiva²³⁴. Volpi señala que aquello cobra sentido por el hecho que

La referencia práctico-moral al propio ser no se realiza sólo cuando se llevan a cabo determinadas acciones o se persiguen determinados fines, sino que se encuentra tanto en el realizar esas acciones como en el no realizarlas, en el perseguir esos fines como en el no perseguirlos. Está vinculada al vivir mismo en su elemental desnudez. En consecuencia, el vivir asume para el hombre el carácter de algo necesario e ineludible, en el sentido de que no puede evitarse, de que debe ser asumido con todo su peso.²³⁵

Ahora bien, una segunda respuesta directa tiene que ver con la capacidad proyectiva del ser. Como el tiempo objetivo marcha hacia adelante, y el tiempo originario tiene su lugar en la existencia, el *Dasein* actúa u obra sobre la base de la proyección. El arrojo a la vida fáctica, entonces, expresa proyección a partir

²³³ VOLPI, 2012, p. 88

²³⁴ Lo que desde ninguna perspectiva es suficiente para decir que, en la recepción de la praxis de Aristóteles, Heidegger elabora la base ontológica de una ciencia política. Lo que está haciendo es construir un suelo para interpretar la relación entre praxis, razón práctica y *Dasein* en cuanto cuidado.

²³⁵ VOLPI, 2012, p. 102

de posibilidades. Y aquí nos encontramos con un nuevo proceso de recepción de la praxis aristotélica. Veamos:

Dijimos que en Aristóteles la *eupraxia* es una conquista de un modo ético-práctico de ser, lo que refleja también el logro de una vida moralmente bien vivida. Sin embargo, la vida buena, como estado conseguido desde la praxis, en el Estagirita depende del saber práctico, situación análoga a actuar bajo el primado de la virtud más excelsa del intelecto práctico, la prudencia²³⁶. Este indicador práctico virtuoso que orienta el modo de ser para Heidegger determina ciertamente un modo de ser respecto de todas las posibilidades, pero visto desde otro ángulo. En las posibilidades habituales de la facticidad nos ‘enfrentamos a’ y producto de ello ‘deliberamos sobre’; es decir, juzgamos lo mejor posible y actuamos en conformidad.

La razón práctica de Aristóteles opera según la deliberación entre posibilidades y conforme fines. Por tal motivo, en el ámbito de la praxis y del saber práctico el ser delibera sólo sobre lo que es posible, porque “nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera”²³⁷. Trátase de un ejercicio racional en donde se determinan los medios y el modo de obrar sobre algo que puede ser realizable. No puedo deliberar si mañana voy caminando o en bicicleta a Saturno. Asimismo, yo no puedo volver a la adolescencia y hacer algo que ya hice de una forma distinta. Para estas cosas solo cabe la imaginación, pero solo para la segunda la reflexión sobre lo que pudo ser y, de este modo, participar en la anticipación. En síntesis, la praxis y el saber práctico se dan sobre la base de la proyección, y toda proyección es hacia un futuro posible de realizar de una u otra forma; y nadie se proyecta al pasado, pues éste es inalterable. En la voz de Aristóteles: “nada que haya ocurrido es objeto de elección, por ejemplo, nadie elige que Ilión haya sido saqueada; nadie delibera sobre lo pasado, sino sobre lo futuro y posible.”²³⁸ Pues aquí, en la apertura al futuro, en la proyección que envuelve el obrar, Heidegger observa y encuentra el anticiparse del *Dasein* en

²³⁶ *Praxis*, *eupraxia* y *phronesis* son términos estrictamente relacionados en Nicómaco. Incluso se puede decir que en el Libro VI (5) *eupraxia* y *praxis* apuntan al mismo sentido: acción buena. Y en toda buena acción participa la prudencia.

²³⁷ *EN*, VI, 2, 1139a, 15

²³⁸ *EN*, VI, 2, 1139b, 5. En Aristóteles el ser humano es el único capaz de ponerse racionalmente frente a un horizonte de posibilidades.

su situación de arrojo a la facticidad. Sin embargo, si bien se fija en estos dos aspectos centrales del saber práctico de Aristóteles, la apertura y la anticipación, como ya hemos dado luces, también los conduce al fenómeno de la comprensión previa del objeto que nos mueve a obrar en el ámbito de la mundanidad. En el fondo, Heidegger nos está diciendo que todo aquello descrito por Aristóteles se abraza originariamente al existencial esencial del *Dasein*, el cuidado. Y el cuidado (de uno mismo, *Sorge*) no se puede dar en otro lugar sino en las ocupaciones del día a día (con las cosas, *Besorgen*) y en el trato o preocupación con los demás (*Fürsorge*). El cuidado está presente en la existencia que es, ontológicamente interpretada, siempre acción fáctica. Y la facticidad nos exige proyectarnos en lo concreto y nos obliga a escoger entre posibles. Por ello Volpi está en lo correcto al señalar que esta situación se fundamenta en el poder-ser total, y en lo que puede ser de una forma u otra, del *Dasein*:

El poder-ser del ser-ahí, que está en el fundamento de su proyectarse concreto, no se explica ni se realiza en la elección de fines determinados o en la resolución de acciones particulares, sino más bien antes de toda resolución y de toda elección, y precisamente en el hecho mismo de no poder no elegir y de no poder no decidir, ya que sustraerse a las elecciones y a las decisiones es en última instancia un modo de elegir y de decidir, es decir, un modo en el que el ser del ser-ahí se realiza. Fundado en la determinación práctica del poder-ser, también el concepto de libertad adquiere en Heidegger un valor distinto. La libertad no significa tanto el poder decidir en concreto una u otra cosa, sino que es la estructura fundamental que está en la base de todo poder decidir. Para decirlo con una paradoja: en la base del poder decidir está la libertad como un no poder no decidir. Por lo tanto, para el ser-ahí la libertad es ese peso que, en tanto peso del propio ser ya diferencia de todo otro peso, no puede ser eliminado ni aligerado. Incluso en la ausencia de toda acción y de toda virtud, se advierte en ese sentimiento fundamental que es la angustia su verdadero peso, ese peso del cual el ser-ahí, lo quiera o no, debe hacerse cargo y que no es tanto el de cada acción en concreto, sino el de su ser y el de su vida en su totalidad.²³⁹

En Aristóteles la anticipación, como modo de deliberar y proyectarse desde el presente al futuro, está en el campo del intelecto práctico, como agente calculador de un fin deseado. El intelecto, llevado a la deliberación, favorece la

²³⁹ VOLPI, 2012, p. 102

identificación y comprensión de los medios dirigidos al cumplimiento de los fines a los que apunta *orexis*, como expresión de deliberación desiderativa (*proaíresis*). Sobre esto, nos dice Vigo que

[...] lo que previamente era objeto de deliberación aparece como cosa ya decidida o determinada. La decisión deliberada es, por tanto, un deseo deliberativamente mediado de aquello que aparece como realizable para el agente, por haber sido determinados exitosamente los medios que conducen a su obtención.²⁴⁰

La decisión deliberada se manifiesta, según Aristóteles, conforme el tipo de deseo (práctico, ético-política, de mediano o largo plazo, etc.). La mayor dificultad del ser práctico se presenta cuando debe deliberar ante deseos opuestos, o conflicto de deseos, puesto que debe decidir entre guiarse y actuar conforme el intelecto práctico o el apetito, como cuestiones opuestas. En el conflicto de deseos el intelecto somete la situación a la deliberación sobre lo posible y sus consecuencias a futuro, poniendo en la balanza la opción de decidir por satisfacer los apetitos, que son inmediatos. Así, dice Aristóteles, “este tipo de conflicto de deseos pone de manifiesto la peculiar apertura al horizonte del futuro, que posibilitan las capacidades intelectuales y racionales, en la medida en que dan origen a determinadas formas de deseo y las orientan intencionalmente.”²⁴¹

En la capacidad que el ser humano posee de deliberar o de mediar deseos en conflicto a partir de la *dianoia praktike*, esto es, de renunciar a deseos apetitivos efímeros, contingentes o inmediatos, y de proyectarse al cumplimiento de deseos que traerán un fin bueno para su vida, está en juego su *propio ser total*. En el elegir un fin bueno para la vida se fundamenta y regula en la *phronesis*, porque la sabiduría práctica (que se opone a la mera intuición) es indicativo que se obra de acuerdo con la adquisición, construida en la praxis, de patrones de excelencia, en el sentido de utilización de facultades intelectuales prácticas²⁴². Señala Aristóteles que, “en efecto, parece propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y

²⁴⁰ VOLPI, 2012, p. 186.

²⁴¹ Ídem, p. 187

²⁴² Cf. *EN*, VI, 5.

conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general”²⁴³.

Pues teniendo esto en cuenta podemos consolidar la respuesta al interrogante desde *Ser y Tiempo*: cómo lo que venimos diciendo sobre Aristóteles es, definitivamente, recibido por Heidegger, i. e., cómo en la praxis, el deseo y el intelecto práctico, regulados por la *phrónesis*, se examinan desde el existencial esencial de *Dasein*, *Sorge*. Lo haremos a partir de tres asuntos estrechamente relacionados: a) Anticiparse y poder-ser; b) De la prudencia al cuidado; c) *Orexis* se ancla al cuidado.

a) Anticiparse y poder-ser. En el *Libro VI* de *Nicomaco* la *eupraxia* indica la posibilidad de la conquista del más propio ser total o modo ético racional de Aristóteles, que se adquiere en la praxis y con uso de la razón práctica como vía para el logro de la *eudaimonia* o buena vida. Heidegger observa que la tradición encubrió este principio, observándolo como la presencia del ser en el presente, restando al futuro una mera capacidad proyectiva. Por tal motivo, da prioridad al futuro y no al presente, porque la capacidad de anticipación del *Dasein* que nombra o mienta el sí (mismo) es lo que posibilita el más propio poder-ser. Piensa Heidegger que

En el anticiparse-a-sí, en cuanto estar vuelto hacia el más propio poder-ser, radica la condición ontológico-existencial de la posibilidad del *ser libre para* posibilidades existenciales propias. El poder-ser es aquello por mor de lo cual el *Dasein* es en cada caso como fácticamente es. Ahora bien, en la medida en que este estar vuelto hacia el poder-ser está determinado por la libertad, el *Dasein puede* comportarse también *involuntariamente* en relación a sus posibilidades, *puede* ser impropio, como de hecho sucede de un modo inmediato y regular. El por-mor-de propio queda sin asumir, el proyecto del poder-ser del sí mismo queda abandonado a la disposición del uno. En el anticiparse-a-sí, el “sí” mienta, pues, en este caso, el sí-mismo del uno-mismo. También en la impropiedad el *Dasein* se anticipa esencialmente a sí, de la misma manera como el cadente huir del *Dasein* ante sí mismo muestra todavía *aquella* estructura de ser según la cual a este ente *le va su ser*²⁴⁴.

²⁴³ *EN*, VI, 5, 1140a, 25.

²⁴⁴ *SyT*, pp. 193-194

Le va su ser significa que, en cada anticipación y decisión, lo que está en juego del *Dasein* es precisamente su propio ser. En este campo, aunque es posible dar preferencia al modo propio, ya hemos dicho que la posibilidad existencial impropia no es entendida por Heidegger como inferior. En efecto, propiedad e impropiedad no son posibilidades excluyentes. Sobre *Seinkönnen* (poder-ser) en *Ser y Tiempo* fenómenos como la muerte pueden ser detectados y admitidos por el *Dasein* y, aun cuando la encubra y la diluya en la facticidad, sabe que la muerte es una posibilidad ineludible e insuperable. No obstante, cuando *Dasein* asume la posibilidad de la muerte como propiedad estructural, la anticipación a ésta es indicativo de su poder-ser más propio, como ejercicio a partir del cual es responsable de su ser en cada caso suyo (es libre). Y así conquista, en la propia facticidad, su libertad en el campo de su poder-ser más propio. Trátase, en efecto, de una asimilación transformativa de la *eupraxia* aristotélica, que se ajusta conforme el logro o conquista de una vida buena. En Heidegger el poder-ser es una posibilidad tanto como una impropiedad incluso involuntaria.

Hemos dicho que *Dasein* es también un proyecto arrojado y que, dado esto, en la dinámica de la existencia propiamente tal es un ser inconcluso y en constante proyección (formalidad de la existencia), lo que significa que *estar-en-el-mundo* es siempre un encaminarse hacia sí. Encaminarse es una proyección donde el poder-ser se diluye en el tiempo; ergo, siempre en el ámbito del cuidado, *Dasein* se caracteriza por lo que *puede* llegar a ser y no por *lo que es* en efecto²⁴⁵. Dicho de otro modo, la preferencia aquí está en el *llegar a ser*, como futuro, y no en lo que *Dasein* es (“presente”). La *eupraxia* de Aristóteles es un fin, algo logrado. Si bien en Aristóteles las deliberaciones y decisiones tienen que ver con un futuro posible, Heidegger entiende aquello no como concreción, sino como un poder-ser en constante realización que se va permanente configurando desde la praxis, lugar donde el pasado es abrigado, el presente es sobrepasado y el futuro aparece como único horizonte a partir del cual *Dasein* se proyecta, se torna libre y construye su propia historia.

²⁴⁵ Por cierto, a modo de complemento, señala Heidegger que “la *perfectio* del hombre —el llegar a ser eso que él puede ser en su ser libre para sus más propias posibilidades (en el proyecto)— es obra del cuidado”. SyT, p. 199

b) De la prudencia al cuidado. En Aristóteles la sabiduría práctica es una virtud intelectual que regula la acción y que Heidegger observa como cuidado, en sus dos modalidades. Concluyentemente, la *phronesis* de *Nicómaco* es expresada en *Ser y Tiempo* como *Sorge*, i. e., como la estructura ontológica que obliga al *Dasein* a hacerse cargo de su existencia en la praxis. El cuidado se estructura como el eje a partir del cual toma forma la propia vida, pues es un *a priori* desde el que se origina el comportamiento y que permea de antemano la situación. Señala Heidegger que

El cuidado, en cuanto totalidad estructural originaria, se da existencialmente *a priori* “antes”, es decir, desde siempre, *en* todo fáctico “comportamiento” y “situación” del *Dasein*. Este fenómeno no expresa, pues, en modo alguno, una primacía del comportamiento “práctico” sobre el teórico. La determinación puramente contemplativa de algo que está-ahí no tiene menos el carácter del cuidado que una “acción política” o un distraerse recreativo. “Teoría” y “praxis” son posibilidades de ser de un ente cuyo ser debe ser definido como cuidado. Y ésta es la razón por la cual ha de fracasar también todo intento de reducir el fenómeno del cuidado, en su indestructible totalidad esencial, a ciertos actos o tendencias particulares, tales como la voluntad y el deseo o el impulso y la inclinación o, correlativamente, de reconstruirlo a partir de ellos²⁴⁶.

El cuidado es, además de una estructura esencial con relación al ser en particular, un existenciario que circula tanto en la praxis como en la teoría y, por ello, también puede determinar una acción política como una actividad menor de orden lúdico (es estructuralmente omnipresente). Con ello, el cuidado no se reduce ni se analiza a partir de impulsos, deseos o voluntades.

Una segunda forma de explotar aún más la cita es recordando que *Nicómaco* no expresa una ética al modo científico-matemático; es decir, no demuestra algo que todos podamos aprender como norma utilizable en toda situación. En términos simples, Aristóteles ofrece un análisis de la actividad humana para la cual propone un catálogo de virtudes a partir de las cuales el ser podría obrar correctamente en situaciones que no siempre exigen la utilización de los mismos medios y modo de actuar. Por ello la sabiduría práctica se torna la pieza fundamental de *Nicómaco* donde Heidegger se apoya: el ser práctico,

²⁴⁶ SyT, p. 194

realizado en la praxis, establece un diálogo hermenéutico con la vida, y no una norma adecuada o correspondiente al vivir (se niega el principio de *adaequatio rei et intellectus*). En un primer momento lo hace de forma algo análoga al pensador griego, porque el cuidado de uno mismo es un acto de prudencia, entre varios motivos, debido a que las posibilidades nos obligan a decidir. En un segundo momento, no de forma análoga, porque a diferencia de Aristóteles, Heidegger entiende que el *logos* (en la modalidad de razón práctica) debe ser fundado sobre la peculiaridad del *Dasein* y debe ser interpretado como un modo de situarse en la praxis. *Logos* es aquello que descubre y, al descubrir, abre la comprensión desde la praxis. La prudencia, asimilada como *Sorge* en Heidegger, formaliza la estructura ontológica que posibilita que *Dasein* no huya de su ser más propio, i. e., que no pierda el *uno* (*das Man*) y en consecuencia sufra la *caída* constantemente. Phronesis/cuidado, a juicio de Heidegger, indica la posibilidad de libertad del *Dasein*, y, en consecuencia, la estructura con la cual conduce desde sí su propia vida e historia: la prudencia regula la condición del *Dasein* como arrojado al mundo (a la facticidad) y como proyecto arrojado (a lo posible de realizar). El cuidado en la praxis da forma al existenciario en el cual al *Dasein* se le va su ser.

c) Orexis se ancla al cuidado. De acuerdo con Aristóteles la praxis se expresa a partir de tres modos de acción: voluntarios, involuntarios y mixtos. En las acciones voluntarias no se trata solo de actuar correctamente conforme la virtud, sino también querer actuar de tal forma (de una moralidad deseable). En las involuntarias interceden factores externos al agente, sea por fuerza mayor o por ignorancia; o bien, cuando el acto no es consciente de todo lo que envuelven las circunstancias. Las mixtas, si bien se componen de actos voluntarios e involuntarios, son más cercanas a la voluntad, puesto que se trata de aquellas que nos exigen optar por un mal menor no deseado, pero más prudente y práctico. En concreto, estas acciones Aristóteles las ilustra con ejemplos como este:

[...] cuando se arroja el cargamento al mar en las tempestades, nadie sin más lo hace con agrado, sino que por su propia salvación y la de los demás lo hacen todos los sensatos. Tales acciones son, pues, mixtas, pero se parecen más a las voluntarias, ya que cuando se realizan

son objeto de elección, y el fin de la acción depende del momento.²⁴⁷

Sin embargo, Heidegger piensa en cualesquiera de los casos *Sorge* es anterior a todos estos fenómenos, es decir, las voluntades y los deseos se fundan en la praxis del cuidado:

La voluntad y el deseo arraigan ontológicamente de un modo necesario en el *Dasein* como cuidado, y no son simples vivencias ontológicamente indiferentes que tuvieran lugar en una “corriente” enteramente indeterminada en su sentido de ser. Esto no es menos válido para la inclinación y el impulso. También ellos, hasta donde es posible encontrarlos en estado puro en el *Dasein*, se fundan en el cuidado. Lo cual no excluye que el impulso y la inclinación sean también ontológicamente constitutivos de los entes que sólo “viven”. Pero la estructura ontológica fundamental del “vivir” es ya, por sí misma, un problema, y éste sólo puede ser tratado, por la vía de una privación reductiva, a partir de la ontología del *Dasein*.

El cuidado es ontológicamente “anterior” a estos fenómenos, pero ellos pueden ciertamente ser “descritos” en forma adecuada dentro de ciertos límites, sin que todo el horizonte ontológico haya sido necesariamente aclarado o siquiera conocido. Para la presente investigación ontológica fundamental, que no pretende elaborar una ontología completa y temática del *Dasein*, ni menos una concreta antropología, baste con una referencia al modo como estos fenómenos están existencialmente fundados en el cuidado²⁴⁸.

Los impulsos, las voluntades, los deseos –así como las deliberaciones y la forma práctica de actuar– para Heidegger se fundan existencialmente en el cuidado. En este escenario –considerando que el *Dasein* se caracteriza por lo que puede llegar a ser y no por lo que es en efecto– por extensión su poder-ser se abraza invariablemente a la realización del cuidado en todas sus acepciones. Cabe destacar que *Besorgen* y *Fürsorge* son actualizaciones de *Sorge*, pues el acto de cuidar de nosotros mismos también envuelve preocuparnos por los demás y ocuparnos con las entidades intramundanas.

El poder-ser por mor del cual el *Dasein* es, tiene el modo de ser del estar-en-el-mundo. Ese poder-ser implica, pues, ontológicamente, una relación con el ente

²⁴⁷ EN, III, 1, 1110a, 15

²⁴⁸ SyT, p. 194

intramundano. El cuidado es siempre, bien sea tan sólo privativamente, ocupación y solicitud. En el querer, un ente ya comprendido, es decir, proyectado en su posibilidad, es tomado como un ente del que hay que ocuparse o, correlativamente, al que hay que llevar a su ser por medio de la solicitud. Por eso, al querer le pertenece siempre algo querido, que ya se ha determinado desde un por-mor-de. Los momentos constitutivos de la posibilidad ontológica del querer son pues los siguientes: la previa aperturidad del por-mor-de en general (anticiparse-a-sí), la aperturidad del ámbito de lo que puede ser objeto de ocupación (mundo como el dónde del ya-estar) y el proyectarse comprensor hacia un poder-ser relativo a una posibilidad del ente “querido”. A través del fenómeno del querer asoma la subyacente totalidad del cuidado²⁴⁹.

Es importante destacar que el ‘querer’ no tiene una carga de orden psicologista, apunta simplemente al hecho de desear algo; ergo, este desear/querer participa en el modo de proyección; o bien, la proyección se compone del querer. Aunque deseemos algo del pasado, lo deseamos pensando en proyectarnos. En otras palabras, el deseo que asoma como latente totalidad del cuidado no es un elemento de la existencia analizado desde un fondo psicológico, sino como latente del cuidado que siempre está presente en nuestra capacidad de aperturidad, de anticipación, y de proyección.

Hemos terminado este apartado, y con lo dicho confiamos que es posible hacer válido nuestro presupuesto: Heidegger encuentra en Aristóteles el modelo necesario para la analítica del *Dasein*, porque el realismo aristotélico, que está basado en un diálogo reflexivo entre el ser y la acción humana, le permitió al pensador alemán establecer el pilar a partir del cual *Dasein* realiza su existencia: obrar en cuanto cuidado.

El cuadro sintetiza parte del resultado de la recepción de la *Ética Nicomáquea*, que Heidegger utiliza como modelo para fundamentar la estructura ontológica del *Dasein*.

²⁴⁹ SyT, p. 195

Aristóteles		Heidegger
El ser se desarrolla y se determina desde la praxis, como acción práctica, bajo la presencia constante y conducción de la virtud de la prudencia.	→	<i>Dasein</i> se desarrolla y se determina desde el obrar, como actividad fáctica, bajo la presencia constante y guía del existencial del cuidado.
Phronesis como virtud más elevada del intelecto práctico.	→	Sorge como esencia de la existencia del <i>Dasein</i> -práctico.
Construcción y conquista de un modo ético de ser de acuerdo con posibilidades. El propio ser total, consumado en una vida feliz y lograda (eudaimonia).	→	Llegar a ser, proyectarse y anticiparse de acuerdo con las posibilidades. El más propio poder-ser, como expresión de libertad y de historia.
Saber práctico (<i>dianoia praktiké</i>)	→	Ser práctico; ser desde la ocupación cotidiana
Predominancia de un modelo práctico racional de la vida en su estructura ético-moral, política.	→	Predominancia de un modelo práctico del cuidado, teniendo como base la vida misma, que es fáctica.
El ser juzga lo mejor de acuerdo con las posibilidades.	→	La vida fáctica se abre camino en el reino de los posibles.

Cuadro 2: Aristóteles y Heidegger | Elaboración propia

Conceptos e ideas del primer capítulo.

Para Heidegger:

Dasein es el ser que en cada caso somos y que es capaz de comprender su existencia, con ello se abre, se proyecta, busca su sentido y se constituye en el mundo. Con estos indicadores, Dasein se constituye en la praxis, esto es, en el obrar, atender, trabajar u ocuparse de/con las situaciones, hechos o demandas surgidas en su existir. La praxis se compone esencialmente de cuidado y viceversa y, como Dasein es en el tiempo, su proyección o anticipación se componen de cuidado, comprensión, interpretación y temporalidad.

Dasein es en el mundo, indicador que se compone de todo de lo cual nos cuidamos. Mundo es la morada del ser. Aquello que ocurre en la facticidad y que, en el ámbito de nuestra existencia, atendemos y de lo cual nos cuidamos. El mundo es el horizonte o contexto de temporalidad en donde se desarrolla la vida humana. Estar-en-el-mundo posee invariablemente la impronta del cuidado. El mundo no es la totalidad de las cosas, sino aquello donde cotidianamente compartimos con los demás (*Mitwelt*), donde utilizamos los entes a la mano (*Umwelt* o mundo circundante), y desde donde comprendemos nuestras experiencias, nuestras formas de pensar y nuestros afectos (*Selbstwelt*). En el mundo expresamos nuestro comportamiento y modos de ser.

El cuidado es lo más esencial del Dasein, es un existencial y existenciarlo. Es la actividad fundamental de la vida fáctica, pues posibilita la autointerpretación, determina el comportamiento y los modos de ser. Como no hay día en que la facticidad no se haga presente, el cuidado participa en toda actividad del Dasein: en el trato con las cosas, con las situaciones, con los demás. El cuidado, en el campo de lo posible, remite al pasado, favorece la comprensión del presente y posibilita la proyección. Por este motivo, la temporalidad (como unidad del tiempo originario) es su profundo sentido ontológico.

El tiempo es el horizonte de la comprensión del ser. En tal sentido, en relación con Dasein, se expresa como temporalidad (*Zeitlichkeit*): se unifica el tiempo en sus caracteres de extático y como horizonte. La temporalidad, originariamente, incorpora como unidad al cuidado, puesto que el remitirse al pasado, comprender el presente, anticiparse y proyectarse –temporalidad– se anclan a lo más esencial del *Dasein*.

El obrar es en cuanto cuidado: atender o trabajar en algo, dándole significado; estructura a partir de la cual el *Dasein* desarrolla permanentemente su llegar a ser, en la intensa posibilidad de su poder-ser más propio. El obrar puede ser la cualidad más propia, libertaria, del *Dasein* (cuando determina su propio ser), como también impropia (cuando causas externas determinan su propio ser).

CAPÍTULO 2. LA RECEPCIÓN ARENDTIANA DEL PROGRAMA ONTOLÓGICO DE HEIDEGGER.

2.1. Síntesis del Capítulo 1 y antecedentes del Capítulo 2.

La filosofía de Heidegger, al ser guiada por el interrogante sobre el ser (*Seinsfrage*), tiene una profunda determinación ontológica. Por ello, el primer capítulo se esforzó en mostrar, a partir de los conceptos 'ser', '*Dasein*' y 'praxis', la analítica existencial que sostiene el proyecto de *Ser y Tiempo*. Antes de dar forma sólida a su filosofía, Heidegger justificó que la verdad del ser fue encubierta, entre otros aspectos, debido a que la tradición metafísica medieval terminó estableciendo una relación análoga entre ser y ente. Y que este problema no fue detectado, ergo, tampoco solucionado, por las tradiciones racionalista y dialéctica de la Modernidad. De todos modos, a juicio de Heidegger, Kant fue el primero en detectar este problema, aunque sin presentar una solución adecuada. Considerando lo anterior, su primer paso consistió en fundamentar las falencias de la tradición y paralelamente justificar la necesidad de plantear de nuevo la pregunta que ilumine correctamente el sentido del ser: si el ser humano es el único ente existencial, la pregunta estará dirigida hacia la manifestación de su existencia.

Tras justificar el equívoco de la tradición, su siguiente avance fue desmontar la filosofía para encontrar y mostrar el punto donde la verdad del ser fue encubierta. El acto de iluminar el sentido del ser no equivale a la destrucción total del pensamiento occidental, sino al ejercicio de encontrar los subsidios que, ocupándolos de una nueva forma y en un contexto histórico distinto, permiten establecer el interrogante por el ser como piedra angular de la Filosofía. Esta acción le permitió finalmente elaborar la estructura ontológica de la vida humana. En esta línea, Heidegger retoma el concepto *aletheia* en su concepción griega original, como 'desvelamiento' o 'desocultamiento', criticando la concepción de la verdad medieval y moderna como *adequatio rei et intellectus*, bajo los términos de correspondencia, adecuación y conformidad entre la cosa y la mente o entre la cosa y lo dicho desde la mente o el alma. Centrado en el ser humano, *aletheia*

es la revelación de su propia existencia, i. e., la verdad del ser se manifiesta cuando su existencia se revela desde sí²⁵⁰. Como la verdad es desocultamiento, el punto originario es precisamente el lugar de lo ocultado, o sea, donde la verdad del ser fue encubierta. Así siendo, Heidegger viaja al origen de la cuestión del ser, concretamente yendo a filósofos helenos como Parménides, por ser el primero en plantear seriamente la pregunta por el ser; a Platón, porque según él, a pesar de la riqueza de sus ideas, constituyó uno de los puntos de la decaída sobre el ser (pensarlo en demasía como una idea de ser); y, en especial, a Aristóteles, porque es el primero en examinar al ser teniendo como base su actividad en el mundo. En efecto, como lo acabamos de ver, el modelo para encontrar el sentido de la existencia lo encuentra en el Estagirita. El ojo fenomenológico aportado por Husserl, y utilizado para la 'recepción' de *Nicómaco*, le permitió identificar y justificar que la existencia del ser se muestra siempre como cuidado, obrar en tanto cuidado.

Cuando el ser humano es interrogado sobre su sentido, la respuesta remite a la esencia de su propio ser. Tal ser, de acuerdo con Heidegger, se manifiesta como *Dasein*. Trátase de la única entidad compuesta de una existencia que, desde la abertura de su ser al mundo, procura la comprensión, interpretación y, con ello, obtiene la posibilidad de libre dominio de su propio ser y de su historia. *Estar-ahí* indica una existencia que, siempre habitando el mundo, se muestra como cuidado (*Sorge*); por extensión, como el cuidado se compone de actividad, el mundo se presenta como lo que atendemos, lo que nos mantiene ocupados y preocupados: mundo es todo aquello de lo cual nos cuidamos.

En la formalidad del *estar-en-el-mundo* aparecen dos existenciales importantísimos: la mundanidad, que indica que *Dasein* debe habérselas con los entes que comparecen; y el coestar, que es la relación constitutiva del *Dasein* con los demás. La ocupación o actividades desarrolladas con los entes o útiles que están a la mano actualiza el cuidado como *Besorgen*; la preocupación con los demás, o solicitud, como *Fürsorge*. El mundo es circunspectivo y es compartido. En este contexto, como ser de finitud, es decir, determinado por el

²⁵⁰ Cf. HEIDEGGER, 1999, *passim*.

tiempo, le cabe al *Dasein*, en su condición de proyecto arrojado, la posibilidad propia y/o impropia de expresar su ser. Posibilidades que, dados los modos fácticos de la existencia, no se sobreponen.

Sabemos que no son pocas las aporías que deja el proyecto de *Ser y Tiempo*, y que incluso son reconocidas por su autor al tratar la obra como precursora e incompleta. No obstante, a pesar del llamado “giro” (*Kehre*), la orientación fenomenológica y las ideas centrales de este texto no dejan de ser embrionarias en el “segundo Heidegger”²⁵¹. Como jamás desaparecen en trabajos posteriores, aun con reajustes se observan las influencias del “primer Heidegger”, de forma explícita o implícita, en el pensamiento de Hannah Arendt. Este capítulo tiene como objetivo mostrar el influjo del primer momento de Heidegger en Arendt, en tanto recepción que envuelve asimilación, apropiación y crítica.

Ahora bien, son varios los filósofos que influyeron en el pensamiento de Hannah Arendt y casi todos fueron sometidos a un proceso de recepción con menor o mayor grado de asimilación, enfrentamiento y transformación. Los más conocidos son Sócrates, Aristóteles, San Agustín, Kant, Maquiavelo, Tocqueville, Marx, Heidegger, Jaspers y Benjamin. Algunos influyeron con más fluidez, como San Agustín y Jaspers; otros, aunque acogidos, fueron sometidos a crítica, como por ejemplo Marx e incluso el propio Heidegger. Algunos personajes destacados de la historia, pero no adheridos a la filosofía, también aparecen en su obra, como Jesús de Nazareth y Franz Kafka. También Arendt mostró una gran admiración por figuras como Rosa Luxemburgo, Edith Stein, Hermann Broch y Bertold Brech. Todas las personas nombradas, filósofos o no, en aislados momentos, breves o significativas etapas, o durante toda su vida, colaboraron en la fundamentación de su pensamiento.

Ahora bien, las influencias más notorias en la filosofía de Arendt son, a nuestro modo de ver, cinco: Aristóteles, San Agustín, Kant, Heidegger y Jaspers.

²⁵¹ Término que, aunque es de común uso, no es de nuestro agrado, pues se trata de la misma persona que, con su capacidad de entender el pensamiento como algo sin límites, y que trabajó bajo la premisa de que es posible decir el ser de muchas maneras, asume que todas las ideas se pueden seguir sometiendo a un nuevo análisis. La actitud del filósofo no es cerrar caminos, sino abrirlos e ir abriendo otros.

Ellos la acompañaron tácita o explícitamente durante muchos momentos de su obra. El problema que dificulta nuestro objetivo es que en ocasiones, según la obra o un capítulo de ésta, la teoría política de Arendt se entrelaza con ideas de dos o más autores. Aquello genera una fuerte dificultad a la hora de ver quiénes, de qué forma y con qué fuerza están presentes, conforme el texto, en las reflexiones de Arendt. Por ejemplo, el concepto de *mal radical* expuesto en los *Orígenes del totalitarismo* tiene no poco de Kant y la influencia kantiana no aparece demasiado entrelazada con otros autores. No es tan difícil distinguirla. Sin embargo, manteniendo la temática del mal, en la idea de *banalidad del mal* fundamenta a partir del ‘caso Eichmann’, encontramos una mezcla de la figura kantiana de la incapacidad de juicio y de la heteronomía moral, junto con la figura de la impropiedad de Heidegger (ésta en mucho menor medida) y del lenguaje como compromiso político de Jaspers. Cuando esto sucedía, hicimos un ejercicio similar al que presentamos a continuación:

Con una posición contraria a Rousseau, Kant no entiende que el ser humano tiene una naturaleza propensa al bien. Eso es construido a partir de la libertad. En la primera parte de “La religión dentro de los límites de la mera razón” Kant desarrolla la idea de que sí es posible observar más fácilmente una inclinación a los apetitos, pasiones o vicios, o bien a las torpezas que conducen al sujeto a no respetar las leyes morales²⁵². No significa que la naturaleza humana sea esencialmente mala, sino propensa al mal. El mal radical de Kant no se refiere a particularidades de la acción del sujeto o a una forma de mal específica, sino al fundamento de la mala moral. Por ello, el mal radical de Kant tiene dos intenciones: fundamentar la libertad moral y establecer un suelo para la responsabilidad por las acciones que no pertenecen al ámbito de la ley moral. En medio de la responsabilidad aparece un concepto clave, la culpa y la incapacidad de juicio para asumirla. Señala Kant:

De aquí procede la tranquilidad de conciencia de tantos hombres (de conciencia escrupulosa según su opinión) siempre que en medio de acciones en las cuales la ley no fue consultada, o al menos no fue lo que más valió, hayan esquivado felizmente las consecuencias malas; e incluso la imaginación de mérito consistente en no sentirse

²⁵² Cf. KANT, 1981, *Primera parte: de la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana*.

culpables de ninguno de los delitos de los cuales ven afectados a otros, sin indagar si ello no es acaso mérito de la suerte y si, según el modo de pensar que ellos podrían descubrir en su interior con tal que quisieran, no habrían sido ejercidos por ellos los mismos vicios en el caso de que impotencia, temperamento, educación, circunstancias de tiempo y de lugar que conducen a tentación (puramente cosas que no pueden sernos imputadas) no los hubiesen mantenido alejados de ello. Esta deshonestidad consistente en mostrarse a sí mismo fantasmagorías, que impide el establecimiento de una genuina intención moral en nosotros, se amplía al exterior en falsedad y engaño de otros; lo cual, si no debe ser llamado maldad, merece al menos llamarse indignidad, y reside en el mal de la naturaleza humana, el cual (en tanto que perturba el Juicio moral respecto a aquello por lo que se debe tener a un hombre y hace del todo incierta interior y exteriormente la imputación) constituye la mancha pútrida de nuestra especie, mancha que, en tanto no la apartamos, impide que el germen del bien se desarrolle, como sin duda haría en otro caso²⁵³

Ahora bien, en los fundamentos de la *idea de banalidad* del mal de Arendt aparece, también, aunque tíbiamente, el concepto impropiedad/inautenticidad de Heidegger, especialmente en la forma de *caída*. Aquello en el sentido de un sujeto que no es libre de actuar y de pensar por sí mismo, sino que, debido a su incapacidad de construir desde sí la propiedad constitutiva de su ser, se ve sometido a la fuerza de la mayoría. *Huye* de sí y sufre la *caída*.

Sin embargo, también el concepto de *banalidad del mal* (que no renuncia totalmente a los fundamentos que sostienen la idea de *mal radical*) expuesto en “Eichmann en Jerusalén” aparece, entremezclado con Kant y Heidegger, un tercer autor, Jaspers. Y éste no es menos influyente que los dos últimos. De Jaspers Arendt acoge el concepto de lenguaje como comunicación, de comunicación como compromiso político y sobre todo de la culpa como responsabilidad moral, colectiva e individual. En efecto, Jaspers distingue cuatro tipos de culpa: criminal, política, moral y metafísica. En términos muy globales, la primera surge por los crímenes durante el Régimen nazi y analiza los diversos grados de culpabilidad, individual y colectiva. La culpa colectiva es una culpa política, pues los ciudadanos son también responsables por la forma en que fueron gobernados (a partir del terror y el crimen). La culpa moral es diversa al

²⁵³ KANT, 1981, p. 43.

ser una cuestión del individuo consigo mismo: ¿en qué medida soy culpable de los horrores del Régimen? La culpa metafísica se refiere a los gestos de humanidad (como la solidaridad, la empatía, etc.), es decir, a aquello que nos une como seres humanos y que se perdió durante el Gobierno de Hitler²⁵⁴.

Arendt, apoyada de Jaspers, aunque no de forma tan evidente, recuerda la falta de conciencia y de juicio del pueblo alemán a la hora de sentir responsabilidad por los sufridos. Sin embargo, como fenomenóloga de la acción, en el sentido de lo que hacemos y cómo lo hacemos, Arendt recuerda que muchos tuvieron plena conciencia del mal. De hecho, señala:

[...] nadie sabe cuántos fueron —quizá cien mil, quizá muchos más, quizá menos—, ya que sus voces jamás fueron oídas. Se les podía encontrar en cualquier lugar, en todas las capas de la sociedad, tanto entre la gente sencilla como entre los grupos de más alta educación, en todos los partidos, incluso quizá en las filas de la NSDAP. Muy pocos de ellos fueron públicamente conocidos, como, contrariamente, lo eran el citado Reck-Malleczewen o el filósofo Karl Jaspers. Algunos tenían una moral verdaderamente profunda, como aquel artesano a quien tuve ocasión de conocer que prefirió renunciar a su existencia independiente y pasar a ser un simple obrero de fábrica, antes que «cumplir con la pequeña formalidad» de ingresar en el Partido Nazi. Unos cuantos, pocos, siguieron dando toda su importancia al acto de jurar, y prefirieron renunciar a una carrera académica antes que jurar en el nombre de Hitler. Había un grupo más numeroso, formado por obreros, especialmente en Berlín, y por intelectuales socialistas que procuraron ayudar a cuantos judíos conocían. Por fin, se dio el caso de dos muchachos campesinos, cuya historia cuenta Günther Weisenborn en *Der lautlose Aufstand* (1953), que al ser llamados a filas por las SS, al final de la guerra, se negaron a alistarse. Fueron condenados a muerte, y en el día de su ejecución escribieron a sus familiares: «Preferimos morir a llevar sobre nuestra conciencia crímenes tan horribles; sabemos muy bien cuáles son los deberes de las SS». La actitud de estos individuos que, desde un punto de vista práctico, nada hicieron, era muy distinta a la de los conspiradores. Su capacidad de distinguir el bien del mal había permanecido intacta, y jamás padecieron «crisis de conciencia».²⁵⁵

²⁵⁴ JASPERS, 1998.

²⁵⁵ ARENDT, 2003, p. 66.

En definitiva, lo que quisimos ilustrar es que en casos que encuadran en lo anterior, es decir, situaciones donde la recepción del programa ontológico de Heidegger está mezclada con influencias de otros pensadores, intentamos mostrarlas por separado –qué de quién– en el cuerpo del texto o, cuando se trataba de cuestiones no demasiado contundentes, en notas al pie de página. Aunque siempre procuramos que esta separación no diluyese la apropiación y el resultado concreto del discurso de Arendt, sin la intervención intelectual de terceros.

Con todo, si es que si es que existe una obra de Arendt que a nuestro juicio posee una gran influencia de Heidegger es, quizás para sorpresa de muchos, su ópera magna: *La condición humana*. Si bien el texto trata el concepto de *vita activa* en sus tres dimensiones (labor, trabajo y acción), con una marcante poética de la natalidad, el filósofo está presente en el suelo teórico que sustenta su teoría de la acción política, arraigada ésta en la natalidad. Lo curioso es que Heidegger no aparece siquiera citado en la obra, aunque sus principales ideas están ahí, aunque sea de forma bastante soterrada. Incluso Arendt lo reconoce al decirle en una carta que la obra «*te debe casi todo en todos los sentidos*». Le debe, ciertamente, el modo fenomenológico, la actitud de buscar en la tradición y, sobre todo, de fijarse en la experiencia humana para llegar a su esencia más pura a partir de lo que hacemos y cómo lo hacemos. La tarea de traer a la luz tales influencias de Heidegger en dicho texto no fue para nada fácil, porque en medio hay un proceso de recepción que, como ya lo mencionamos, envuelve asimilación, apropiación y crítica. Al fin y al cabo, independientemente de su libertad e inteligencia, Arendt siempre siguió a Heidegger y supo utilizarlo a su favor.

2.2. Sobre Arendt.

Aproximación biográfica²⁵⁶. Disertar sobre Arendt es hacer el intento de comprender los sentimientos, el pensamiento y las acciones de una de las mujeres más originales y brillantes de la contemporaneidad. De niña se crio en un ambiente familiar judío no religioso, de padres socialistas e inclinados a la comprensión histórica de la cultura occidental. En su adolescencia desarrolló un espíritu inquieto pero a la vez algo melancólico, especialmente debido a que cuando era todavía muy niña sufre dos pérdidas importantes, la de su amado padre y la de su muy cariñoso abuelo. Eso sí, gracias a ellos y a su mamá siempre fue muy curiosa y poco a poco fue fijando su mirada hacia el arte y la reflexión filosófica. Con esto fue forjando una gran admiración por aquellos que sabían pensar y expresarse desde la sensibilidad artística. Por los motivos anteriores, no es una contingencia que recién entrando a la edad adulta se haya encantado por Martin Heidegger. No solo se enamoró, sino también, como ella misma lo llega a expresar, fue una de las tantas personas que siguió de cerca su trabajo «*para aprender a pensar*». Y no cabe duda alguna que Arendt aprendió a pensar por sí misma y, fruto de este ejercicio, es considerada una pensadora de alta lucidez en el campo de la política. Pues, sin más, fue Hannah Arendt:

Original de Alemania y llegó al mundo en Linden, Hannover, el 14 de octubre de 1906. Hija de Paul Arendt y Martha Cohn. Su familia, de origen judío-rusa, era agnóstica, adherida a la corriente socialista y con una instrucción elevada para la época. Su padre era ingeniero y su madre tenía estudios en música y en lengua francesa. Ambos eran muy letrados y conscientes de la historia de su pueblo, aunque su identidad judía no poseía características de religiosidad. Vivió la mayor parte de su infancia y adolescencia en la entonces ciudad prusiana de gran esplendor cultural, Königsberg, lugar donde Kant hizo

²⁵⁶ Los datos biográficos de Arendt fueron elaborados a partir de los estudios: BIRULÉS, 2007; PRINZ, 2002; YOUNG-BRUEHL, 2006; GRUNENBERG, 2019; HEBERLEIN, 2021; ETTINGER, 1996; ROSENFELD, SILVA, 2019; STANFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY – Hannah Arendt; PILATOWSKY, 2018. Ob.: en algunas ocasiones los textos utilizados presentaban conflictos de fechas y discrepancias en la descripción de uno que otro evento. Cuando esto sucedió, optamos por lo indicado en el texto de Birulés, como primera opción, y, si este no presentaba una solución adecuada, utilizamos el de Prinz, como segunda alternativa al apuro.

su vida²⁵⁷. Tristemente, era una niña de siete años cuando quedó huérfana de padre y perdió a su abuelo. Estas muertes trajeron algunas consecuencias en su personalidad, uno de ellos el sentirse en parte desprotegida.

Arendt sufrió los mismos prejuicios de todo niño o niña de origen judío, tanto en el espacio público como en la escuela. Sin embargo, su madre le inculcó el acto de no callar, de defenderse y de jamás sentirse inferior. No en poco tiempo su madre se juntó con otro hombre y él, al parecer, no se preocupaba por su hijastra y, además, tenía dos hijas con las que Arendt no se sentía a gusto. Se suma a lo anterior el hecho de que desde la niñez hasta la adolescencia tuvo una educación muy exigente. Este conjunto de hechos, si bien más tarde le forjaría gran parte de su sólido carácter, dio a Arendt la personalidad de una adolescente con tonos de depresión. Su entusiasmo, según ella mismo lo llega a confesar, fue poco a poco creciendo gracias a la convivencia y aprendizaje junto a Heidegger y Jaspers. Desde luego que no sólo eso, la filosofía como un todo le abrió el camino para que en su juventud construyera una renovada personalidad, más dinámica y transgresora.

El hecho que su mamá, que sabía muy bien que ser judío era difícil, pero que ser mujer judía lo era mucho más, y con el objeto de fortalecer el espíritu de su hija y de brindarle oportunidades de vida conforme a las exigencias y peligros de la época, procuró que se educara bajo el alero de una educación tradicional. Esta sabia decisión permitió que Arendt creciera leyendo obras literarias, religiosas, teológicas y filosóficas antiguas, medievales y modernas, además de rigurosos estudios en latín y griego. Producto de ello, su inteligencia se desplegó hábil y precozmente; por cierto, completando tan solo 14 años leyó con notable avidez la “Crítica de la razón pura” de Kant, filósofo de gran prestigio en Königsberg.

En suma, su sólida educación posibilitó muchos acontecimientos importantes en su vida: conoce desde temprano la historia de la cultura europea; alimenta sus destrezas en lenguas materna, latina y griega; se distancia de la vida religiosa y se identifica como mujer judía agnóstica. Sin embargo, Arendt

²⁵⁷ Hoy Kaliningrado, Rusia.

sentía que algo le faltaba a su vida. Por eso, cansada de los áridos monólogos de su época, esto es, de una tradición que dialogaba con la misma tradición y de una modernidad tecnocrática que dialogaba solo con la técnica y la producción, se alza en ella el interés de definir su propia identidad. Decide hacer de sí una pensadora judía libre e independiente y se embarca a los estudios universitarios, llevando consigo una mochila cargada de conocimientos y dispuesta fielmente a concretar este proyecto.

2.2.1. Sus inicios en la filosofía.

Gracias a unos amigos Arendt se entera que en Marburgo había un joven profesor que presentaba una filosofía distinta a la tradicional, Heidegger. Y le atrae el rumor de que, debido a la calidad de sus clases, los estudiantes aprendían a filosofar y no a repetir ideas. Según Karl Löwith, por este motivo los alumnos lo llamaban «*el pequeño mago de Messkirch*». Motivada por la fama del filósofo, en 1924, con 18 años, comienza su licenciatura en Filosofía la Universidad de Marburgo, donde Heidegger, con 35, ya gozaba de una abundante fama de revolucionario y lúcido pensador del movimiento fenomenológico iniciado por Husserl. Su inmediato encantamiento y admiración por su profesor, y viceversa, concluyó en una mezcla entre relación discipular y amorosa. Se enamoraron, en el amplio sentido del concepto. Él le brindó un amor protector, con mucha poesía, y le mostró el camino para enfrentar las barreras de la tradición filosófica, anhelo que Arendt guardaba desde hace mucho tiempo. Ella, debido a que Heidegger estaba casado, lo cuidó con un comprensivo y 'cariñoso silencio'.

Tras un periodo y medio de estudios filosóficos y teológicos en Marburgo, por recomendación de Heidegger participa durante un semestre en cursos y conferencias de Edmund Husserl en Friburgo. Este dato no es poco importante. En ese momento Heidegger ya había escrito varios textos, entre estos *Ontología*, obra que exhibe una separación, y crítica, de los fundamentos y objetivos de la fenomenología de Husserl. Como es sabido, Heidegger siempre mantuvo una relación profesional con la filosofía, y por tal motivo es probable que no haya

alejado a Arendt de Husserl para que ella pudiese observar y comprender el método a partir de su fundador.

Al volver a Marburgo inicia con Heidegger sus estudios sobre Agustín de Hipona, pero en 1926, por sugerencia del filósofo, y también por su propia voluntad, se traslada a la Universidad de Heidelberg y completa sus estudios en 1929²⁵⁸. Con 22 años se gradúa con la tesis “El concepto de amor en San Agustín” (*Der Liebesbegriff bei Augustin*), supervisada por Karl Jaspers, con quien mantuvo una admirable y fecunda amistad hasta el deceso del filósofo. La tesis es todo un acontecimiento en la vida de Arendt, pues así como Heidegger atesoró para siempre la idea de que *τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς*, Arendt, por su parte, abrazará para toda la vida la expresión de San Agustín *initium ut esse homo creatus est* (*De Civitate Dei*). Esta frase constituye la piedra fundamental con la cual Arendt comienza a construir el indicador ontológico-político *initium*, esto es, la natalidad: el principio básico de nuestra condición humana es la *continuidad*, es decir, que no vinimos al mundo a morir, sino a poner en el camino *nuevos inicios*, i. e., a generar *cambios*.

En los años que Arendt estuvo en Marburgo, Heidegger ya había escrito el “Informe Natorp” (1922), parte de algunos textos de “Fenomenología de la vida religiosa” (1919-1944) y había finalizado “Ontología: hermenéutica de la facticidad” (1923). Si en 1921 ya había dictado y escrito “Agustín y el neoplatonismo”, es correcto afirmar que Arendt inicia formalmente sus estudios sobre San Agustín gracias a su relación discipular con Heidegger. Para el análisis de San Agustín, como neoplatónico y Padre de la Iglesia, Heidegger entendía que es necesario considerar su religión y su vida religiosa (las *Confesiones*), además de la cultura, y no centrarse en el dogma. Si bien es cierto

²⁵⁸ El 18 de abril de 1928, Arendt le escribe a Heidegger en un tono angustiante y melancólico: “(...) Te amo como el primer día, lo sabes, y siempre lo he sabido, incluso antes de este reencuentro. El camino que me enseñaste es más largo y arduo de lo que pensaba. Exige toda una larga vida. La soledad de este camino la elige uno mismo y es la posibilidad de vida que me corresponde. Pero el abandono que el destino ha suprimido no sólo me habría quitado la fuerza para vivir en el mundo, es decir, no en el aislamiento, sino que me habría bloqueado también el propio camino que, por ser largo y no un salto, recorre el mundo. Sólo tú tienes el derecho de saberlo porque siempre lo has sabido. Y creo que incluso donde callo en última instancia nunca faltó a la verdad. Siempre doy lo que se me exige, y el propio camino no es más que la tarea que me impone nuestro amor. Perdería mi derecho a la vida si perdiera mi amor por ti, pero perdería este amor y su realidad si me sustrajera a la tarea a la que me obliga. «Y si Dios lo da te amaré mejor tras la muerte» (ARENDT; HEIDEGGER, 2000, pp. 60-61)”

que Heidegger aconseja a Arendt que vaya a estudiar a San Agustín con Karl Jaspers, no sólo lo hace por cuestiones académicas, también para no tener problemas conyugales. Arendt, sobre su ida de Marburgo, confiesa en una carta: “Podría añadir, siendo objetiva, que desde luego no sólo me callé por discreción, sino también por orgullo. Pero también por amor a ti –para no hacer nada más difícil de lo que debe ser–. Sólo me marché de Marburgo [a Heidelberg] por ti”²⁵⁹.

La tesis “El concepto de amor en San Agustín”, en parte, mezcla las orientaciones de Heidegger (no centrarse en el dogma) con las de Jaspers (observar la relación entre vida religiosa y mundo concreto). Claro está, con lo inteligente que siempre fue, Arendt puso mucho de lo suyo: analiza el concepto de amor en el filósofo romano desde un enfoque hermenéutico que incluye una posición estrictamente laica. Su análisis no tiene, en sus propias palabras, ningún compromiso dogmático, a pesar de que debido a las características de Agustín esta postura puede constituir lo que ella misma llama de «*error fatal*»²⁶⁰. En su análisis del concepto amor en San Agustín, Arendt ignora la ‘cuestión del fiel cristiano’. Desde luego esto no debería asombrar a nadie, menos a los estudiosos de Heidegger, pues algo similar hace él en su lectura de Nicómaco: ignora prácticamente por completo la cuestión ético-política de Aristóteles. Y en términos de resultados, la tesis de Arendt (de licenciatura, pero conducente al doctorado) es, a nuestro juicio, brillante para haber sido hecha por una persona de 22 años: posibilita comprender la existencia humana como amor, como un desear el bien, como proyectarse teniendo como suelo el bien humano, etc. Si se analiza la obra de Arendt como un todo, no hay duda de que en San Agustín nuestra autora comienza a dar las primeras luces de teórica política.

Considerando el circuito formativo de Arendt, sorprende que haya tenido contacto de primera mano con tres de los pensadores más influyentes del siglo XX: dos titanes de la fenomenología, Husserl y Heidegger, y un más que lúcido filósofo de la existencia, Jaspers. Esto fue decisivo para que más adelante Arendt se pudiera consolidar al mismo nivel, porque se alimenta y de dos movimientos revolucionarios de su época, la fenomenología y la filosofía de la existencia.

²⁵⁹ ARENDT; HEIDEGGER, 2000, p. 72 [intervención nuestra]

²⁶⁰ Cf. ARENDT, 2001.

También con Heidegger y Jaspers, Arendt va consolidando un ejercicio importantísimo en su trayectoria: el análisis etimológico y etnológico de los términos que le son útiles para construir su teoría. No sólo busca comprender el origen y significado de un concepto, sino que representaba en la cultura (política) donde se éste vivía. Gracias a todo ello, Arendt es una de las mujeres más leídas de los últimos tiempos y cuyo pensamiento ha echado raíces en diversas humanidades y ciencias sociales, como la Filosofía, Ciencia Política, Sociología, Teología, Geografía y Derecho. Incluso, recientemente sus ideas han calado profundo en áreas del campo natural, como la Biología y la Química.

Todavía veinteañera, Arendt ya se destacaba por su lucidez reflexiva y junto a ello asomaba un espíritu similar al de sus maestros: desmontar la tradición filosófica occidental para construir nuevas formas de comprensión del mundo. La orientación fenomenológica adquirida gracias a Heidegger se mezcla con la preocupación existencial político-religiosa aprendida con Jaspers (quien también se vio influenciado por la fenomenología), aunque, desde luego, sobresalen sus intereses particulares. Considerando lo último, en un proceso asimilativo-transformativo y apropiador, Arendt comienza a sacarse de encima las vestiduras dadas por sus mentores y pone inicio a la edificación de sus propios esquemas reflexivos. De hecho, con el fin de obtener la *habilitación* como profesora universitaria, y sin dejar de atender el contexto político y social de corte nacionalista marcado por una tendencia al conservadurismo, militarismo y biologismo racial –que anunciaba a bombo y platillo su intención de quebrantar la Constitución de la República de Weimar– Arendt decide incorporar a sus estudios dos cuestiones importantes: encarar la amenaza antijudía y posicionarse políticamente.

Motivada por esta postura, escoge como tema de estudio a la escritora de origen semita Rahel Varnhagen, una defensora de la libertad de expresión política y religiosa, con quien Arendt, al compartir los mismos antecedentes, se identificaba. Si ya “El concepto de amor en San Agustín” evidenciaba una relativa orientación fenomenológica, la biografía reflexiva sobre Varnhagen ofrece un examen bastante adherido al método y en los cánones de una hermenéutica muy rigurosa: exponer la vida de la autora desde sí misma, desde la manifestación de sus propios anhelos, de su sensibilidad y de su conciencia de mundo, de

cómo aparecen los efectos de la vigilancia de su marido (quien censuró y modificó algunos escritos de Rahel), de su recelo sobre la sociedad que le tocó vivir, de su autocrítica, entre otros aspectos importantes²⁶¹.

Arendt, con el viento de la justicia y de la verdad sobre las velas de su barco, y con el modo hermenéutico-fenomenológico como timón, analiza a la escritora concentrándose en su vida privada cotidiana, social y política. Además, examina su existencia desde una posición laica (inclinación que viene desde su trabajo sobre San Agustín). Guiada por los principios de la fenomenología de Heidegger, esto es, que el fenómeno se manifieste desde sí mismo para poder acceder a él tal y cual es, pero a la vez retirándose parte de las vestiduras de su maestro, Arendt decide llevar la fenomenología al *entre*, es decir, al campo ético-político, plural, de la acción resultante entre seres humanos. Por ejemplo, procuró identificar con mucho esfuerzo las correcciones del marido de Varnhagen, hasta encontrarlas y retirarlas (sin dejar de analizar los motivos) para poder mostrar cómo la escritora se expresaba por sí misma. Consideró, además, las cuestiones socioculturales y políticas que influyeron en la forma en que Varnhagen construyó su vida y su narrativa. La obra fue interrumpida y sólo pudo ser publicada en 1957, porque el nacionalsocialismo comenzaba a propagarse aceleradamente. En medio de la amenaza, y decidida a actuar, Arendt detiene este trabajo y opta por adherirse al sionismo porque ve en este movimiento político la única opción concreta de encarar la intimidación nacionalista y no solo de pensarla. La pregunta que Arendt se hizo fue: ¿quiero ser una filósofa profesional o quiero hacerme cargo de los hechos?

²⁶¹ Cf. ARENDT, 2000a. Tres observaciones: 1. Varnhagen vivió entre el s. XVIII y el XIX en Berlín, época en que los efectos de la Ilustración ya estaban relativamente instalados en las clases medias y altas de Europa: lucha y liberación de las históricas desigualdades sociales, en el plano cultural, político y espiritual; 2. Arendt llevó esta obra al exilio y fue leída y comentada por pensadores bastante conocidos, entre ellos Walter Benjamin; 3. Dado el creciente clima de antisemitismo de los siglos XIX y XX, Arendt se adhiere al sionismo por motivos estrictamente políticos: la creación de un Estado independiente para el pueblo judío, con el cual podría protegerse de las amenazas y autodeterminarse. En síntesis, Arendt se suma a este movimiento desde una perspectiva política y no religiosa.

2.2.2. Filosofía como ocupación o amar el mundo.

Infelizmente, Adolf Hitler terminó asumiendo el poder en 1933. Sabido es que este hombre de mentalidad psicópata de forma acelerada comienza a tomar el control absoluto de Alemania. Y lo consigue: después de aplastar violentamente la República de Weimar, el Führer declara el nacionalsocialismo como único partido e instala un militarismo vigilante y represor de la diferencia. Arendt, que se había unido a la Federación Sionista de Alemania es arrestada, interrogada y amenazada por la Gestapo. Tras ocho días fue liberada, no sin haber sido exonerada del trabajo académico. Por ello, se vio obligada a abandonar el país y a embarcarse a Francia junto a su esposo, el filósofo Günther Anders (con quien se casó en 1929 y de quien se divorcia unos años más tarde, en el ostracismo, en 1936, pero mantiene la amistad)²⁶². Sin embargo, la amenaza no acaba y, como toda persona judía, en 1937 es despojada de la nacionalidad alemana, esto es, se le impone el estatus de apátrida. Sobre esta situación, más tarde en el texto *We refugees*, entre varios infortunios, Arendt relata conmovedoramente la opción del suicidio; incluso, a la manera de Masada, describe que se llegó a cogitar hacerlo de forma colectiva. Mientras que los judíos agnósticos lo veían como el fin del dolor, los fieles de la Torá no poseían siquiera esa alternativa. La causa de esta angustia es porque un apátrida, finalmente, sucumbe en la desesperanza de haberlo perdido todo. Lamenta Arendt:

Perdimos nuestro hogar, es decir, la familiaridad de la vida cotidiana. Perdimos nuestra ocupación, esto es, la confianza de ser útiles en este mundo. Perdimos nuestra lengua, lo cual quiere decir que perdimos la naturalidad de nuestras reacciones, la simplicidad de los gestos, la sincera expresión de los sentimientos. Dejamos a nuestros parientes en los guetos polacos y nuestros mejores amigos han sido asesinados en los campos de concentración, lo que significa que nuestras vidas privadas se han roto²⁶³.

Si bien su existencia y la del pueblo con el cual compartía sus raíces estaba en la mira del máuser alemán, su estadía en tierras galas no fue por

²⁶² Antes de llegar a París tuvo un breve paso por Praga y Ginebra. En estas dos ciudades se envolvió bastante en el movimiento político sionista, en especial a partir de reuniones con altos miembros y del dictamen de conferencias.

²⁶³ ARENDT, 2017, p. 16

completo angustiante, también surgieron algunas esperanzas. Por ejemplo, conoció y compartió con excomunistas y socialistas que discrepaban de la política del terror de Stalin, leyó con más ánimo a Rosa Luxemburgo, hizo nuevas amistades y compartió con pensadores judíos de la talla de Walter Benjamin. Junto a él, además de celebrar constantemente una bella amistad y una fuerte sintonía intelectual, reafirma su interés por la actividad política: trabajó en un espacio colectivo dando oportunidades a refugiados víctimas de los efectos del Régimen Nazi, ayudándolos a entrar a Palestina²⁶⁴. Tras separarse de Günther Anders, comienza a establecer una relación amorosa con quien se casaría en 1940, Heinrich Blücher, un ex miembro del Partido Comunista Alemán y de la Liga Espartaco de Rosa Luxemburgo. Junto él reforzó la idea de que ya no se trataba de pensar el mundo sólo desde la teoría, sino de focalizarse en la acción. Trátase, por cierto, de un compromiso con la humanidad: hacer de la política un espacio de pluralidad, así como de construcción de derechos que aseguren la dignidad. Dado aquéllo, decide que no quiere ser una filósofa de profesión y se proyecta como mujer judía dedicada a una teoría política cuyo suelo es la acción (lenguaje, pensamiento y acción misma). No decimos con esto que Arendt se haya decidido, y haya sido, una militante política de tomo y lomo; es decir, que participa constantemente en un partido político, que actúa en las calles y con la gente, etc. Se trata de participar ante el llamado de pensar el mundo y, con ello, elaborar una teoría política centrada precisamente en la acción política. De hecho, la propia Arendt llegó a decir: “he actuado muy pocas veces en mi vida, y tan sólo cuando no pude evitarlo”.²⁶⁵ En 1948, tras 15 años sobreviviendo y viviendo fuera de Alemania, en Rand School, señaló que inconformarse con la realidad, con las injusticias que engendra la sociedad, es *conditio sine qua non*

²⁶⁴ Con Benjamin fueron tan íntimos que quizás se trata, junto a Jaspers, de la segunda amistad intelectual con la que Arendt realmente se sintió a gusto y no exigida debido a las circunstancias. Juntos, además de compartir momentos de fraternidad, colaboraron arduamente en ayudar a refugiados a salir de Alemania y a marchar a países seguros de Europa, así como a tierras palestinas. Benjamin le entregó a Arendt, antes de que ella embarcara a EEUU, sus tesis histórico-filosóficas. Fiel a la voluntad de su amigo, Arendt se las entregó a regañadientes a Adorno (él nunca fue de su agrado). Al parecer, Arendt deseaba hacer la organización y presentación de las tesis. Cf. Carta de Hannah Arendt a Gershom Scholem. Ver completa en: ARENDT, Hannah. **Escritos judaicos**. São Paulo: Amarillys, [1941] 2016.

²⁶⁵ FERNÁNDEZ, 2003, p. 257.

de la conquista de la acción intelectual. Quiso significar que el inconformismo nos obliga a pensar²⁶⁶.

Cuando Hitler declara que el nazismo debe alcanzar el estatus de único orden de Europa, y del mundo, los nazis comienzan una empresa geopolítica que incluía la extensión territorial. En 1940 ocupan las tierras francesas –no sin antes arrasar con miles de vidas– y Arendt es detenida por casi un mes. Opta por huir y entrar en condición de refugiada a los Estados Unidos de América. Desde ese país comienza una producción de evidente naturaleza política, que es publicada en forma de apuntes, artículos o notas en periódicos. En el entretanto de estas producciones prepara las bases de una de sus obras más conocidas, “Los orígenes del totalitarismo” (1951), texto que, si bien la consolida como una excelsa pensadora, también genera una gran polémica: si es o no posible situar al movimiento nazi en la misma casa que el movimiento bolchevique. En general, porque ambos movimientos tienen características y antecedentes históricos diferentes. De todos modos, años más tarde, con los hechos más esclarecidos por los historiadores (que tuvieron más documentos a la mano), Arendt llega a señalar que ambos regímenes no son del todo equiparables moralmente, pero sí, debido a sus efectos, socialmente. Por ejemplo, no retrayéndose de la crítica, señala que en el ámbito moral los campos de trabajo de Stalin no se equiparan a los campos de exterminio de los nazis. Asimismo, que la riqueza de las ideas de Marx, en especial de los *Manuscritos*, no tienen ninguna relación con los fundamentos del nazismo y su actuar²⁶⁷.

Terminada la Segunda Guerra, Arendt reanuda el contacto con Martin Heidegger y disfrutan, con más altos que bajos, una amorosa relación de amistad²⁶⁸. Lo defiende de las acusaciones de haber sido un nazi activista del

²⁶⁶ ARENDT, 1994.

²⁶⁷ ARENDT, 2007.

²⁶⁸ Esta amistad se componía de amor, pero no por ello dejó de tener algunos problemas. Cuando Arendt publica los “Orígenes del Totalitarismo”, Heidegger deja de responder a sus cartas por un tiempo. Es muy probable que la desilusión de Heidegger se deba a dos motivos: en 1951 todavía sentía el peso de la mirada pública por su adhesión al nazismo (el libro aportó a elevar el peso de esta mirada); Arendt anuncia implícitamente en esta obra que las enseñanzas de su maestro serían utilizadas para nuevas y diferentes causas. Con ello, el filósofo probablemente pensó que perdía para siempre a su alumna más amada, y que el sentimiento entre ambos no volvería a ser de profesor a discípula, sino de tú a tú. Estaba parcialmente equivocado, puesto que Arendt no deja de buscarlo, de escribirle y de visitarlo, pero sí que con

régimen, es decir, adherido ideológicamente, y aboga a su favor en medio del proceso ante la Comisión de Desnazificación de Alemania. A pesar de los cuestionamientos de sus más cercanos amigos y conocidos, Arendt apoyó asiduamente la reintroducción de Heidegger al escenario filosófico, del cual, por su desmañada adhesión al partido nacionalsocialista, había sido profesionalmente impedido. Un dato no menor es que en medio de este largo y difícil proceso Arendt obtiene la nacionalidad estadounidense en 1951.

Sin embargo, su defensa de Heidegger, no exenta de sospechas, no nos debe distraer de algo muy importante: Arendt forma parte de un gran colectivo de intelectuales judíos que se vieron sometidos a la violencia y a la pérdida de la nacionalidad, los pensadores paria, u *outsiders*, término que ella a veces prefería usar²⁶⁹. Sobre algunos de ellos, como Benjamin, escribió notables ensayos. Buscó también decirle al mundo que el pueblo judío, además de pensadores de profesión, nos ha brindado una larga lista de formidables literatos y en distintas épocas, como Lazare y Kafka; y de artistas de raíces judías que hicieron de su arte una expresión política, como Chaplin²⁷⁰. En suma, la actividad política de Arendt también envuelve una memoria del pueblo judío.²⁷¹

Manteniendo un pie en la fenomenología, Arendt lee a los pensadores y artistas de origen semita poniendo atención a sus capacidades reflexivas, a sus manifestaciones poéticas, a sus propias vidas y al contexto histórico, es decir, a lo que son en sí y a lo que les tocó vivir. Aunque se puede observar algo más allá de todo esto: Arendt de alguna forma, más tácita que explícita, muestra la capacidad de estos autores de volver al pasado y poner en el camino algo nuevo.

la obra se retira de los objetivos del círculo fenomenológico de Heidegger: no es el ser, sino el *entre*.

²⁶⁹ El concepto en India significa "sin casta". En el uso común de la época, significaba un "excluido" por considerarse inferior. Paria expresa un "sin"; *outsider* significa "de otro lado", forastero(a); pero "con" algo, que no deja de estar ahí, solo que en otro lugar. V.gr.: Vengo de *otro lado*, pero *con* mi cultura y *con* mi historia. Por ello Arendt, seguramente, prefería utilizar este término.

²⁷⁰ Dos observaciones: 1. De Bernard Lazare toma la figura del paria consciente de su situación y de hombre rebelde ante las amenazas, considerada como la única forma de ejercer un sionismo que busca concretar el entonces soñado Estado de Israel. 2. Cuando Arendt escribe el texto "Charlie Chaplin, el sospechoso", se pensaba que el actor era judío. Se sumaba a esto la proximidad que mantuvo con gente con estas raíces (inclusive una de sus esposas era semita). Sin embargo, investigaciones han demostrado que no es posible comprobar a ciencia cierta si el artista era o no judío. Al fin y al cabo, eso ya no importa porque Chaplin se posicionó a favor de aquellos sobre quienes la ley y la vigilancia castigan sin el menor grado de comprensión.

²⁷¹ ARENDT, 2004, n.p.

Cuando ya nadie se interesaba en el Barroco, Benjamin se interesó y sacó de allí increíbles reflexiones. Y más tarde fue capaz de iniciar una nueva forma de examinar la literatura y de comprender la historia (el tiempo *mesiánico* y la lectura a *contrapelo*); Kafka, un trabajador del día a día, viendo todo lo que ocurre cotidianamente, inicia una literatura capaz de mostrar los graves problemas de una modernidad tecnocrática. Entre varias cuestiones, su literatura muestra que, debido a su falta de memoria, la modernidad abre paso a que, cual *Gregorio Samsa*, absurdamente podamos transformarnos en insectos temidos que ya nadie reconoce y, en consecuencia, seamos fácilmente sustituibles. Así como con Kafka, haciendo uso del modo fenomenológico, Arendt hizo el intento de mostrar algunos sentidos ocultos de la obra de Chaplin. Entre estos, que desde el cine y de forma humorística, el *sospechoso pequeño hombre* muestra que el héroe no es “él”, el “extraño”, el “distante”, sino que el héroe está “entre” tú y yo, está entre “nosotros”, es un “«pequeño» hombre salido del pueblo” y que muestra las injusticias del mundo con relación al propio pueblo. El héroe no trabaja aislado del mundo, u oculto de las acciones políticas del mundo, ni tiene superpoderes, como Superman. El héroe es tan criatura débil como ‘tú’ y ‘yo’, ‘nosotros’. Señala Arendt sobre Chaplin:

Todo aquello que para el pueblo judío ha tenido las peores consecuencias –su ineptitud absoluta para comprender la política, su carácter de pueblo monolítico y solidario que ignora voluntariamente los rasgos que caracterizan a la época moderna– ha producido un fenómeno de sorprendente belleza, único en nuestra modernidad: los filmes de Charles Chaplin. El pueblo más impopular del mundo consiguió engendrar, gracias a estos filmes, la figura más popular de los tiempos presentes: su popularidad no se basa en variaciones al gusto del consumidor, ni en farsas tan viejas como el mundo, sino que proviene más bien de que Chaplin hace revivir una cualidad que se creía prácticamente desaparecida tras un siglo de luchas de clases y de intereses: el irresistible encanto del «pequeño» hombre salido del pueblo ²⁷².

En síntesis, todo lo que Arendt lee lo examina en clave política y no deja de estar presente su idea de natalidad (poner algo nuevo, renacer, revivir, recomenzar). Debido a los hechos de su tiempo no podía hacerlo de otra manera.

²⁷² ARENDT, 2004, n.p.

2.2.3. Natalidad y amor al mundo.

Hemos visto que la obra de Arendt es difícil de comprender adecuadamente sin considerar su experiencia en un mundo atormentado por la constante amenaza de los regímenes totalitarios, en especial los orquestados por Hitler y por Stalin. Arendt, quien experimentó en carne propia las consecuencias de la Solución Final, y que sufrió la pérdida de personas muy cercanas o amadas, opta por entender que el primer paso para evitar la *caída* es intentar reconciliarse con un mundo que para muchos ha sido hostil. Según ella este proceso solo es posible si existe amor. En esta línea, es correcto señalar que nuestra autora, sin titubeos y hasta el final de sus días, aunque no lo haya hecho siempre explícitamente, aboga por el amor al mundo como una de las condiciones humanas más nobles²⁷³. Bajo esta postura, Arendt apela a que las tensiones en la tradición y en la modernidad –que a su juicio venían evidenciando gran insuficiencia frente a los desafíos y problemas de la época, *la crisis*–, fue abruptamente aplastada por las experiencias totalitarias del siglo XX.

En su análisis fenomenológico del totalitarismo impresiona no solo la forma en que describe el surgimiento, sino también cómo es capaz de retratar el detalle de su maquinaria represiva, es decir, su *modus operandi*. Arendt llega a entender que los regímenes totalitarios surgen especialmente debido a la despolitización de las personas y que para mantenerse en el poder intentan propagar esta condición en todos los rincones posibles. Goebbels fue el más ‘inteligente’ de los nazis en esta empresa. No se busca en primera instancia la dominación despótica, sino el sometimiento manso e irreflexivo: la formación de sujetos superfluos; en la voz de Arendt, de «*marionetas sin el más ligero rasgo de espontaneidad*». En los sectores donde esta manipulación no se esparce, la represión y la violencia puede llegar a niveles inimaginables²⁷⁴.

La obra “Orígenes del Totalitarismo” fue escrita durante muchos años. Los primeros borradores se inician durante su situación de apátrida. Cuando termina la Segunda Guerra, muchos documentos revelan los detalles de cómo operaba el Régimen, como se tomaban las decisiones y cuáles eran sus fundamentos.

²⁷³ CAMPILLO, 2020.

²⁷⁴ ARENDT, (*Los orígenes del totalitarismo*), 2006a. En adelante, OT.

Arendt se documentó antes de publicar la versión final, que se compone de tres secciones: antisemitismo, imperialismo y totalitarismo. La última, presenta muchísima más atención en los nazis que en la Rusia de Stalin y, por ello, no presenta un estudio comparativo entre ambos regímenes (pero a pesar de eso los acusa de igualmente totalitarios). Las tres secciones, a simple vista, parecen no tener las conexiones adecuadas y, también, da la impresión de que no fue utilizada la misma orientación para la lectura de cada término. Esto se debe, principalmente, a que son tres fenómenos distintos. Para el primero y el segundo existen antecedentes que permiten comprenderlo; sin embargo, a juicio de Arendt, el totalitarismo es un fenómeno nuevo, sin precedentes históricos, motivo por el cual no existen conceptos en la tradición del pensamiento político, como dictadura o autoritarismo, que sirvan como justos axiomas para la lectura del problema²⁷⁵. Por cierto, debido a ello, antes de publicar la obra, Arendt no encontraba un título adecuado. Orígenes es una palabra que puede confundir al lector, pues no se trata solo de ir a los inicios de algo, sino a los lugares o momentos históricos que favorecieron la creación de un conjunto de elementos que desembocaron en el fenómeno totalitario. El segundo concepto del título de esta obra, totalitarismo, es elegido porque ya había serios estudios que fundamentaban su significado: dominio total de todas las esferas sociopolíticas y culturales de un Estado. Una tesis que no solo Arendt desarrolló es que el antisemitismo, que se venía expandiendo desde el siglo XIX, tuvo un papel instrumental, no medular, para el triunfo del nacionalsocialismo. Otros instrumentos que permitieron la llegada de Hitler al poder son el racismo, la crisis de la República de Weimar, del Estado nacional y el movimiento obrero, pero, sobre todo, la unión entre la burguesía y el “populacho” (OT, p. 212). En otras obras Arendt llama a esta unión de “alianza entre capital y chusma”²⁷⁶

²⁷⁵ En la teoría política es un problema buscar conceptos ‘universales’, o formas de expresión globales, puesto que dejan de lado las diferencias para centrarse en una sola posición. Bastaba que Arendt se documentase un poco más sobre la usurpación de las tierras indígenas latinoamericanas por parte de las metrópolis europeas, junto al genocidio y etnocidio premeditado (y ajustado a la ‘ley’ europea, de corte filosófico, jurídico y teológico), o, como alternativa, que fijase la mirada hacia la diáspora africana. Ejemplos de dominio total, represivo y sistemático, incluso peores que el Holocausto, en relación con sus dimensiones (6 a 8 millones de indígenas y 11 a 12 millones de africanos), siempre hubo y tenían un fin político y económico dominante y, podemos decir, de dominio total. Cf. LEON-PORTILLA, 1964; ZAVALA, 1994; ALBUQUERQUE; FRAGA, 2006.

²⁷⁶ ARENDT, 2004, p. 17

Debido a estos problemas, Arendt más tarde centra sus ánimos en establecer las bases de “La condición humana” (jamás en el sentido de naturaleza humana). Ya dominando el modo fenomenológico, pone especial atención al concepto *política*, pero lo analiza desde el origen, la experiencia griega ateniense, examina su trayecto histórico y, en especial, considera los hechos que le tocó vivir. La pretensión de este ejercicio fue encontrar algunos fundamentos angulares: el eje de la tradición política (la pluralidad), la *caída* o *ruptura* de la tradición (el totalitarismo), el porqué de la manifestación totalitaria (la despolitización) y el concepto a partir del cual se puede evitar su resurgir (la natalidad). De ahí que se hiciera llamar de ‘teórica política’ y no de filósofa –de hecho, con excepción de Jaspers y Benjamin, nunca se sintió cómoda entre filósofos—. Entiende que el fundamento de la política es la pluralidad; la pluralidad posibilita la libre expresión; y la libertad favorece la participación, en lexis y praxis, en los asuntos de Estado. Política, pluralidad, libertad, palabra y acción son conceptos centrales de su proyecto de *acción*. Pero existe un término al cual todos estos términos se dirigen: *initium*. Sí, para ella la natalidad es el concepto que, puesto en la lexis y en la praxis humana, define la política y evita el totalitarismo u otras deformaciones políticas, como la relación de dominio y obediencia que brota del problema entre gobernantes y gobernados (que incluso es un vicio de las paternalistas democracias liberales o representativas de las que Arendt justificó su desconfianza)²⁷⁷.

Así como en Heidegger todas las estructuras ontológicas del *Dasein* se anclan al cuidado, como bien lo apunta Bárcena, en Arendt todas las esferas de la condición humana se fundamentan en la natalidad²⁷⁸. En ese sentido, el totalitarismo es la antítesis de la natalidad. Dicho por ahora de forma sintética, Arendt propone una comprensión de este concepto al menos desde tres fenómenos: de la existencia, de la acción y de la revolución. La existencia indica que poseemos la condición de seres nacientes. El hecho de nacer, no de reproducirnos, indica nuestra capacidad de renovarnos constantemente, i. e., expresa *cambio*. Distanciándose de presupuestos teológicos y biológicos, apuesta a que no somos seres de inicio y sí seres capaces de dar inicio, y esto

²⁷⁷ Cf. ARENDT, 2009, 1995, 1997a y 1996.

²⁷⁸ BÁRCENA, 2006.

comporta la capacidad de generar cambios. ¿Y dónde somos capaces de producirlos? pues en el espacio público, lugar de la acción. Y la acción, por su parte, no se debe entender como un mero iniciar, mucho más como proyectar y poner algo en camino. Cuando ponemos algo en camino abrimos espacio para la *novedad*, para el *milagro*: actuar conforme algo antes impensado. Contraria a la idea de Platón de un Estado gobernado desde cúpulas oligárquicas supuestamente poseedoras de la sabiduría y que desde ese privilegio desean administrar el saber, Arendt propone la acción para el *comienzo*, pues, no habiendo nada que comenzar nos dejamos guiar y ser gobernados, i. e., nos tornamos masas fácilmente manejables. Y esto elimina nuestra capacidad de acción y de instalar nuevos inicios. Según Arendt, “la solución platónica del filósofo-rey, cuya «sabiduría» solventa las perplejidades de la acción como si fueran solubles problemas de cognición, no es más que una variedad del gobierno de un hombre, y en modo alguno la menos tiránica” ²⁷⁹. Quienes mandan crean espacios, ambientes paradigmáticos y leyes que obligan a los súbditos a realizar los deseos y “saberes” de sus amos.

El último fenómeno, la revolución, siempre vinculado a la existencia y a la acción, se hace necesaria cuando aparece en la esfera política el problema de mandar y de obedecer. En la relación entre gobernantes y gobernados se desvanece la esencia de la política: no existe la espontaneidad de iniciar nuevos proyectos, sino de dictar y de cumplir órdenes. En una estructura política compuesta por gobernantes y gobernados es eliminada la igualdad básica entre seres humanos: que todos y todas somos *initium*²⁸⁰. Esto es más amplio y tiene más significados. Por ahora, solo diremos que Arendt no desea eliminar el Estado como lugar que une a los seres humanos. Ella se dirige al peligro de las democracias liberales representativas (de hecho, es difícil encontrar en Arendt una elaboración prolija del concepto democracia) donde muchas veces los gobernantes evidencian una fuerte tendencia por burocratizar la pluralidad. Esto provoca, en términos reales y no tácitos, que desaparezca la acción. Y, desde otro ángulo, revela que Arendt se interesa por *lo político*, considerando los problemas de *la política*. Tras sus lecturas de Rousseau, Locke y especialmente

²⁷⁹ ARENDT, 2009, p. 241.

²⁸⁰ Cf. ARENDT, 2002a, p. 143-144, y 2006c.

Tocqueville, Arendt, en su faceta más republicana, confía en los pactos humanos (el contrato) que unen en condiciones de igualdad a todos, como una constitución política, y cree en la fuerza de la promesa que permite una adecuada unión entre 'gobernantes' que gobiernan junto a la lexis y praxis de los 'gobernados'. Alejar a los gobernados de la participación de los asuntos de estado puede conducir al paternalismo y en consecuencia despolitización de estos.

Surge, debido a lo anterior, un paternalismo que, bajo la sospecha de que los seres humanos no se pueden gobernar, decide lo que es bueno y lo que es malo para el pueblo. Señala Arendt:

La trivial noción, que ya se encuentra en Platón y Aristóteles, de que toda comunidad política está formada por quienes gobiernan y por los que son gobernados (en la que se basan las actuales definiciones de formas de gobierno: gobierno de uno o monarquía, gobierno de pocos u oligarquía, gobierno de muchos o democracia), se fundamenta en la sospecha que inspira la acción más que en el desprecio hacia los hombres, y procede del deseo de encontrar un sustituto a la acción más que de la irresponsable o tiránica voluntad de poder.²⁸¹

En este escenario, las relaciones humanas ya no se hacen en virtud de la natalidad; vale decir, se rompe el espacio público como lugar de la acción entre tú y yo, nosotros los iguales. Los gobernantes sustituyen la acción, esto es, nuestra capacidad de iniciadores: lo que dicen "ellos" recae en "tú" y en "mí", y ya no somos 'nosotros los iniciadores', sino 'nosotros los mandados'. Queda claro, aquí, que Arendt establece una seria distinción entre el agente y la acción. La acción es siempre poner en marcha algo *entre* seres humanos. Huelga decir, entonces, que la libertad no es un dominio y sí una igualdad básica que asegura nuestra condición de seres capaces de iniciar algo nuevo.

Con todo, es importante destacar que en Arendt comenzar la novedad no significa de ninguna manera renunciar a hechos y comprensiones históricas. Esto significa que comenzar no ignora la memoria del pasado²⁸². Iniciar lo nuevo abarca el difícil ejercicio de recuperar las experiencias pretéritas, como indicador de un proyecto de una historia total: decidir qué ideas queremos que nos

²⁸¹ CH, 2009, p. 242.

²⁸² Cf. ARENDT, 1996, Cap. *La crisis en la cultura*.

acompañen, agarrarnos del hilo conductor que permite que actuemos libremente en el mundo o, en el peor de los casos, que mínimamente ha permitido que como seres humanos no nos hayamos aniquilado por completo. Metafóricamente hablando, con este hilo hemos tejido el único manto que nos abriga en momentos de angustia y de desesperación, el amor. Veamos:

La natalidad, junto todo lo que ésta emana, viene a ser la expresión viva de lo que Arendt considera el bien más excelso: el amor, el *amor mundi*, a la libertad. Por ello, el amor debe ser asumido más como un poder que como una emoción, pues, si hasta ahora no hemos desaparecido del mundo es porque siempre hemos tenido algo que amar. Como «*el amor necesita del amor*» y de un lugar donde se pueda amar, es *entre* seres, es decir, es plural, es ético-político y también cósmico²⁸³. Posibilita la comprensión, el perdón (que Arendt, tras sus lecturas de Jesús de Nazaret, incluso llega a pensar que es probable que se trate de la virtud política más elevada), el cuidado y la protección de todo lo que debe ser amado: nosotros, los seres humanos que habitamos el único mundo que nos ha sido dado, la Tierra²⁸⁴. Trátase de un amor con una temporalidad completa: el amor al mundo viejo, a la acción de nuestros ancestros, lo que dijeron e hicieron, a los que ya estamos, a los que acaban de entrar y a los que entrarán al mundo. Un amor que niega el mal en todos sus tiempos, y lo combate. Únicamente el amor, en virtud de iniciar, es capaz de generar el milagro de crear un mundo en condiciones de igualdad. Y esto, nada más ni nada menos, para Arendt revela «*nuestra naturaleza humana en toda su pureza*»²⁸⁵.

Lo anterior desde ninguna perspectiva se trata de un romanticismo con relación al ser humano. A nuestro juicio es real. Trátase de lo que Arendt observa y justifica desde un profundo análisis histórico, ético, político: porque somos capaces de acción somos portadores de nuevos inicios. Nos hemos equivocado,

²⁸³ ARENDT, 2006b, p. 37

²⁸⁴ El perdón puesto aquí no se aplica en todas las condiciones. El perdón exige olvidar y comenzar de nuevo, y, por lo tanto, no equivale a perdonar los campos de concentración o a dilatar la memoria histórica. Trátase de un perdón por errores donde todos han sido vistos como iguales. En su diario filosófico, Arendt, con no muchas palabras, expresa un profundo análisis de la experiencia cristiana, llegando a decir que Jesús mostró un perdón que, además de un acto espiritual, es político. Cf. ARENDT, 2006b, p. 366

²⁸⁵ Cf. ARENDT, 2006b, pp. 362-367

pero también hemos construido cambios históricos que han permitido que el amor eche raíces tan gruesas y profundas que jamás ha abandonado nuestra naturaleza. Hay un dicho popular que, independiente del tiempo y del lugar, siempre es muy sabio: “a casa nunca voy, siempre vuelvo”. La casa teórica de Arendt es *initium*, por ello, en su última obra, publicada póstumamente como “La vida del espíritu”, reanuda sus lazos con San Agustín, dialoga con el “giro” de Heidegger y justifica que solo la acción como inicio se fundamenta en el amor, en el pensamiento y en el lenguaje²⁸⁶. ¿Qué es lo último que nos queda, después de la tormenta y el cansancio adónde siempre podemos retornar y desde allí recomenzar? pues a nuestra casa y a la lengua materna, último lugar donde podemos pensar y dialogar. En Arendt el amor es lo primero que tenemos y lo último que nos queda, puesto que es el suelo de nuestro lenguaje, pensamiento y acciones. Como dice el sabio dicho popular, es el lugar al cual, tras la tormenta, nunca vamos, siempre volvemos.

Ahora bien, debido a que la fenomenología le otorga un suelo para observar la manifestación de los hechos o eventos históricos, cómo se manifiestan, Arendt se vio exigida a no ser una mujer de un raciocinio inflexible. Por ello, quien desee encuadrarla como liberal, conservadora o revolucionaria va directo al fracaso. Arendt aprende (quizás del Heidegger lector de Dilthey, pero tal vez mucho más de Benjamin) que el pensamiento es histórico y a veces contradictorio, que no es un esto o aquello, que no está ni allí ni acá, sino que es todo eso y todo aquello y que está tanto allí como acá. Está en el lugar donde el mundo exige que debe estar, aunque esto genere declinar a ciertos modelos para establecer nuevas formas de análisis. Por lo tanto, el pensamiento de Arendt no es rigurosamente sistemático, es un *sapere aude* que se propone interpretar los acontecimientos o experiencias tal y como se manifiestan y considerando la historia y el lugar donde se manifiestan. Y esto simboliza la inteligencia en su grado más elevado, que la comprensión no tiene límites ni amarras, ya que nos obliga a amar la búsqueda de verdad por sobre cualquier cosa. Aquí cabe destacar su admiración por Sócrates, en el sentido de que lo entendido como verdad está por delante de cualquier inclinación. No obstante, es justo señalar que Arendt sospecha del Sócrates de Platón, el que rechaza

²⁸⁶ ARENDT, 2002b.

tajantemente la doxa. Arendt no la rechaza, sino que la lleva a nuevas comprensiones, esto es, al valor de la palabra humana. Elabora sus propias conjeturas a partir de los diálogos protagonizados por el filósofo y considerando la experiencia ateniense del ágora: sostiene que “el término doxa no era otra cosa que la formulación, con las palabras *dokei moi*, de aquello que pertenece a uno”. La doxa en Arendt indica que se trata del “mismo mundo el que se nos muestra a todos y del que, a pesar de todas las diferencias entre los hombres y sus posiciones en el mundo, y consecuentemente de *doxai* u opiniones, tanto tú como yo somos humanos”²⁸⁷. Ágora, de hecho, puede significar ‘reunión’.

Algunos piensan que debido a lo anterior Arendt es una filósofa ‘controvertida’ o ‘polémica’, pero ¿qué tiene de tan controvertido y polémico el acto de querer comprender teniendo como base los hechos mismos y no las palabras pretéritas? Nosotros no utilizaríamos las palabras ‘controvertida’ o ‘polémica’, sino honesta con relación a lo que toda persona debería tener como elemento a priori: la verdad antes que todo. La verdad requiere de pensar, y el pensamiento lleva a la comprensión y, esta última, según Arendt “es una actividad sin fin, siempre diversa y mutable, por la que aceptamos la realidad, nos reconciamos con ella, es decir, tratamos de sentirnos en armonía con el mundo”²⁸⁸. En este proceso, lo que ‘ya he dicho’ puedo ‘decirlo agregando algo’ o ‘no decirlo más’, porque puede no responder a lo que un nuevo fenómeno que se presenta manifiesta.

Aquí merece traer a colación el ejemplo más común sobre este problema. Aun sabiendo que sería seriamente criticada, y que incluso pondría en peligro la confianza del pueblo judío, la comprensión de los hechos en el ámbito del amor a la verdad, cuyo elemento esencial es el pensamiento, hace que Arendt pase de haber dicho que los nazis estaban poseídos por un ‘mal radical’ (*Orígenes del Totalitarismo*), a decir algo nuevo: que también existe una ‘banalidad del mal’ (*Eichmann en Jerusalén*).²⁸⁹

²⁸⁷ ARENDT, 1997b, Cap. *Verdad y opinión*.

²⁸⁸ ARENDT, 1995, p. 29.

²⁸⁹ ARENDT, 2000b.

Cuando Eichmann es capturado en Buenos Aires y llega como detenido a Jerusalén, bajo la acusación de haber cometido crímenes de lesa humanidad, Arendt solicita presenciar el juicio. En presencia de éste, le llama la atención que Eichmann no fue un psicópata descarado como muchos nazis de alto rango, sino que, de acuerdo a algunos psicólogos que lo entrevistaron, parecía «*desesperadamente normal*». Mas que ninguna causa, su culpa radicaba en su increíble incapacidad de pensar por sí mismo. Esto exponía un impotente capacidad de juicio, lo que no le permitía distinguir lo 'bueno' de lo 'malo' de sus actos, justificando banalmente que apenas cumplía órdenes superiores. Eichmann se mostró incapaz de asumir su responsabilidad individual en los crímenes nazis; en otras palabras, su juicio moral, su pensamiento propio, jamás salió a flote. Esta actitud la mantuvo hasta el final del juicio, donde hizo una típica arenga del falso héroe y mártir: "¡Viva Alemania; viva Argentina; "viva Austria; nunca las olvidaré". Según Arendt, "fue como si en aquellos últimos minutos resumiera la lección que su larga carrera de maldad nos ha enseñado, la lección de la terrible banalidad del mal, ante la que las palabras y el pensamiento se sienten impotentes". ²⁹⁰ Frente a lo mencionado, es posible hacer dos observaciones:

1. ¿Cómo no cambiar el modo de pensar cuando Eichmann responde a sus jueces frases como estas?: «*probablemente hubiese matado a mi padre si me lo hubiesen ordenado*». Ya no se trataba de un psicópata pervertido como Hitler, ni de un matón inescrupuloso como Stalin, sino de un sujeto con una mente llena de clichés, sin la más mínima capacidad de pensar a partir del otro, con una moral de obediencia absoluta, etc. Trátase de una situación antes no vista por Arendt y que la obligó a buscar una forma distinta de comprensión. Incluso, Arendt llegó a señalar que fue un error condenar a este sujeto a la horca (porque matar así a una persona es un daño a la humanidad como un todo).

2. Que Arendt haya cambiado de opinión, que se haya contradicho, que haya colocado nuevas formas de pensar y que nosotros pensemos que esto es algo puramente inteligente, no quiere decir que estemos de acuerdo con todos los resultados de esto. Lo que resaltamos y aprobamos es su intento por acceder

²⁹⁰ Ídem, p. 151

a la verdad de los fenómenos. Por ejemplo, pensamos que el resultado de algunos fenómenos en los que la autora se detuvo, como la tensión entre la segregación racial y las políticas afirmativas, que ella se atrevió a pensar y a publicar como *Reflections on Little Rock*, expresan una parcial falta de comprensión histórica del problema. En este caso, Arendt comete el error de no haberse apropiado de un método de análisis histórico que le permitiese hacer una lectura adecuada de una experiencia ajena a su propia experiencia (el racismo contra las personas negras en EEUU). O quizás no le faltó un método histórico adecuado al hecho, sino buscar en otras alternativas. Tal vez la lectura de “La Cabaña del Tío Tom”, obra de la escritora abolicionista Harriet Beecher Store, bastaba para tener una base más consecuente en relación con el problema. Si decidió por comenzar a comprender el problema judío en Europa con una escritora, Rahel Varnhagen, por qué no buscar en una narrativa histórica la comprensión del problema racial de EEUU. Arendt tenía alternativas. Algo similar ocurre cuando analiza comparativamente las revoluciones francesa y estadounidense, poniendo a la primera como ‘mala’ y a la segunda como ‘buena’, o cuando analiza el concepto de violencia y discute con Sartre y Fanon (Arendt ignora la historia del lugar desde donde Frantz Fanon expresa su posición contra el sistema colonial). De todos modos, considerando la totalidad de la obra de Arendt, estos problemas se pueden entender como relativamente aislados (no decimos poco importantes) considerando su gran capacidad de lectura del mundo, donde a nuestro juicio suele acertar.

Como lo adelantamos hace poco, la cuestión es que Eichmann, aquel oficial que comienza su carrera en la SS como SS-*Scharführer* (Sargento), que tras un comportamiento ‘ejemplar’ obtiene el cargo de SS-*Obersturmbannführer* (teniente coronel) y que gracias a ello participa del diálogo que concluye en la *Solución Final*, tras la guerra es capturado por agentes del Mossad en Argentina. Arendt, que presenció el juicio, detecta que a pesar de lo monstruoso de sus acciones

[Eichmann no era] un monstruo ni un demonio, y la única característica específica que se podía detectar en su pasado, así como en su conducta a lo largo del juicio y del examen policial previo fue algo enteramente negativo: no era estupidez, sino una curiosa y absolutamente auténtica incapacidad para pensar. Funcionaba en su papel de

prominente criminal de guerra, del mismo modo que lo había hecho bajo el régimen nazi: no tenía ni la más mínima dificultad en aceptar un conjunto enteramente distinto de reglas. Sabía que lo que antes consideraba su deber, ahora era definido como un crimen, y aceptó este nuevo código de juicio como si no fuera más que otra regla de lenguaje distinta²⁹¹.

Para Arendt, Eichmann no deja de tener culpa individual de sus actos, lo que la asombra espantosamente es que se trata de un sujeto desposeído del más mínimo grado de pensamiento ampliado, es decir, de pensar a partir del otro. La tradición sobre esto –que la historia occidental dice que se inicia en Sócrates– indica que sólo pensamos cuando somos capaces de cuestionar o de hacer hipótesis sobre los hechos o sobre la realidad, cuando pensamos a partir del otro en el ámbito de un diálogo interrogativo (la mayéutica). El modo de ser de Eichmann muestra una obediencia absoluta a las reglas, sin importar el contenido, a quién afectan, ni quien las ordene.

En 1932, mucho antes del caso Eichmann, Piaget ya había anticipado este grave problema a partir de la obra *El criterio moral en el niño*. El texto, que tiene una fuerte base kantiana, inicia con la observación del juego de canicas practicado entre niños, y que pasa por un método clínico pautado en entrevistas, concluye que existen dos etapas bastante marcadas: heteronomía y autonomía. La primera indica una moral de obediencia, donde las reglas son captadas por los niños como absolutas e inmutables, sagradas o de origen adulto. Cualquier transgresión es considerada como una falta y suele generar un castigo (pero con posibilidad de expiación). La segunda, indica una moral del deber y las reglas son definidas en consenso; las relaciones humanas mediadas por las reglas son fuertemente marcadas por la cooperación y el respeto mutuo. Incluso, los sujetos se muestran capaces de analizar si las reglas son justas o no, y cualquier alteración nace del diálogo y el consenso. A partir de esta investigación Piaget obtiene al menos dos conclusiones importantes: 1. Que la moral heterónoma opera mediante órdenes y prescripciones obligatorias; mientras que la autónoma se da gracias a la socialización y colaboración entre sujetos que se consideran como iguales. En la autonomía las reglas son consideradas por respeto a los demás; en la heteronomía por miedo o por obligación. 2. El paso de la

²⁹¹ ARENDT, 1995, p. 109 [intervención nuestra]

heteronomía a la autonomía moral –el desarrollo del criterio o juicio– está pautado en razonamientos lógicos: “la lógica es una moral del pensamiento, como la moral, una lógica de la acción”²⁹². Si para Piaget «*la moral infantil esclarece, de cierto modo, la del adulto*», entonces Eichmann, un hombre adulto, jamás salió del estadio de la heteronomía moral, pues constantemente aceptó órdenes sin cuestionarlas, haya sido por miedo o por obligación. Piaget en 1932 anticipó el peligro que representa que un adulto quede estancado en esa etapa. Eichmann es el más terrible ejemplo y Hannah Arendt tuvo la oportunidad de examinarlo desde principios morales como el deber, el juicio y la justicia.

En fin, las exigencias de la época condujeron a Arendt a considerar distintas teorías políticas y llevó a su obra lo que se mostraba consonante a su «*proyecto de recuperación del espacio público*»²⁹³. Por lo que cuando Arendt justifica la protección del bien común a veces se lee como una republicana, a veces como una liberal, otras como una conservadora; en ocasiones, suena como alguien a quien incluso los anarquistas aplaudirían durante horas y de pie. ¿Qué pensamos de esto? Que, en su afán de comprensión del mundo, como fin que permite otro fin, cual es el cuidado de la esfera pública, Arendt tuvo necesariamente que reafirmar algunas ideas (por ejemplo, afirmó y reafirmó la natalidad) y despojarse parcialmente de otras (por ejemplo, del *mal radical* a la *banalidad del mal*), y esto –sin importar si falla o acierta– demuestra una inteligencia honesta en la búsqueda de la verdad.

Para terminar, sólo resta concluir que el pensamiento de Arendt es predominantemente una teoría política del inicio, i. e., una acción que propone una revolución desde la natalidad, cuyo elemento unitario es el amor al mundo. En su teoría política se observa un fuerte interés por comprender lo que sucedió, lo que sucede y lo que podría suceder si no cuidamos la esfera pública, único lugar de la acción. Algunas de sus obras más destacadas, en vida y póstumas son:

²⁹² PIAGET, 1994, p. 295.

²⁹³ ARENDT, 1995, p. 167

- 1929. El concepto de amor en San Agustín
- 1951. Los orígenes del totalitarismo
- 1958. La condición humana
- 1961. Entre el pasado y el futuro
- 1963. Sobre la revolución
- 1963. Eichmann en Jerusalén
- 1977. La vida del espíritu
- 1982. Conferencias sobre la filosofía política de Kant
- 1993. ¿Qué es la política?
- 2003. Responsabilidad y juicio

Producto de un paro cardíaco, Arendt falleció a los 69 años, en Nueva York, el 04 de diciembre de 1975. Fue enterrada en el cementerio del Bard College, Annandale-on-Hudson, New York.

Heidegger y Arendt se vieron por última vez el 12 de agosto de 1975. Heidegger, quien ya arrastraba problemas de salud, tras la muerte de la pensadora se volvió un hombre melancólicamente perdido. Alrededor de cuatro meses después él también murió. El resultado del lazo entre Heidegger y Arendt tiene un valor incalculable: de parte de él, la fundamentación de una existencia que se realiza en el obrar, obrar en el mundo en cuanto cuidado; del lado de ella, las bases de una condición humana que se realiza en la acción, i. e., aparecer en los asuntos públicos en cuanto cuidado del mundo. Desde aquí en adelante observaremos el influjo de la analítica existencial en la teoría política de Arendt.

2.3. Fenomenología y tradición.

Acción. Este es el indicador que, gracias a un examen fenomenológico de la experiencia política, Arendt consigue encontrar en su lectura valorativa de la tradición y en virtud del cual construye, en gran parte, su teoría de lo que somos. Arendt asimila de Heidegger la actitud de ir al origen de una idea/concepto/hecho y de examinarlo a partir de un modo fenomenológico. Este apartado tiene como único objetivo sustentar estos influjos.

Estas influencias de Heidegger en Arendt la acompañan con cierta constancia en la construcción de varias de sus ideas u obras. Se fueron forjando desde que tuvieron una relación discipular y amorosa. Ella siempre mostró admiración por la forma en que Heidegger conseguía observar, en la historia del pensamiento occidental, lo que otros no pudieron ver. O al menos admiraba el intento de Heidegger de buscar lo que quedó en el tintero, aun cuando no concordase con el resultado de sus observaciones. Como sea, nos parece que con Heidegger, más que con ningún otro pensador, Arendt aprendió diversas actitudes filosóficas, v. gr., la de ir al origen, esto es, al lugar donde una idea, evento o fenómeno surge por primera vez. Asimila que sólo si se conoce su trayecto histórico se podrá construir la forma de recuperar lo considerado válido para interpretar el ser en el mundo en un momento distinto de la historia. Pues en este contexto surgen las influencias de actitud y de modo de Heidegger en Arendt, que son especialmente dos y el resultado de la segunda se genera por la adopción de la primera: ella acoge el modo hermenéutico-fenomenológico que Heidegger construye con la transformación del método de Husserl, y esto le brinda la posibilidad de establecer su propia crítica de la tradición. Ejercicio con el cual pudo construir, en gran parte, el concepto de acción. Pero aquí hemos de estar en guardia porque la fenomenología en Arendt no es una mera herramienta a partir del cual se analiza el objeto o “las cosas mismas”, sino el modo en virtud del cual examina la historia (en tanto eventos) y la acción, i. e., es una forma de examen que le permite comprender las experiencias políticas del ser humano.

Arendt hace recepción de la fenomenología y de la crítica de la tradición de Heidegger, pero, debido a sus intereses particulares, les da un nuevo foco. Por ejemplo, de acuerdo con Heidegger el tradicionalismo filosófico dejó en el olvido el sentido del ser, mientras que para Arendt dejó entre paréntesis el sentido de la acción del ser. En especial, acusa a la tradición de haber puesto debajo de la mesa la *vita activa* (por considerar que la labor y el trabajo están en el campo de la necesidad, y la acción en el campo de los asuntos meramente humanos) y encima de la mesa, en un lugar de absoluto privilegio, la *vita contemplativa* (por considerar que, en la quietud del contemplar, está la libertad de relación con lo eterno). Por esta razón, nuestros autores comparten sólo el hecho de que algunos sentidos de la existencia humana fueron ocultos,

transpuestos, sustituidos, no atendidos o interpretados inadecuadamente por la tradición antigua, medieval y moderna. También convergen en que para que haya una adecuada interpretación de un fenómeno hay que hallar la forma que permita que se manifieste abiertamente, o sea, tal y cual es. Vale decir, la orientación fenomenológica viene a ser la brújula que permitió a Heidegger y también a Arendt, desde diferentes perspectivas y con distintos objetivos, encontrar el sentido y el cómo de la vida humana.

Más concretamente, queremos significar que la fenomenología de Heidegger, y no la existencia del ser como objeto de la hermenéutica de la facticidad (*Ontología*), o de la analítica del *Dasein* (*Ser y Tiempo*), es utilizada por Arendt como instrumento en virtud del cual los hechos sociohistóricos, políticos, y que han sido encubiertos o *borrados* por la tradición, pueden volver a analizarse y con ello algo nuevo, o escondido, puede aparecer o resurgir. Por ejemplo, mientras que Heidegger obtiene de los griegos la pregunta por el ser como el hilo conductor de la filosofía, Arendt hereda de los griegos el hilo conductor de la tradición política –pero a diferencia de Heidegger también de los romanos, la *humanitas*—. ²⁹⁴ Asimismo, la lectura fenomenológica que Heidegger aplica en Aristóteles permitió la recuperación de la idea de praxis; Arendt sigue esta intuición, pero, influenciada también por la tradición romana, reposiciona este indicador en el campo de la acción.

En fin, en las próximas líneas justificamos que el desarrollo del programa ontológico de Heidegger, en el cual Arendt tuvo una experiencias *vis a vis*, es acogido por Arendt como una fenomenología de la *vita activa*. Aquello constituye las velas con las cuales Arendt ilumina el sentido de la acción.

²⁹⁴ Como fue dicho en el primer capítulo, en la crítica al existencialismo de Sartre, Heidegger no acepta la *humanitas* romana como elemento a partir del cual el *Dasein* se manifiesta desde su existencia. Arendt sí, y esto se puede observar en varios ensayos. En “Crisis de la cultura”, Arendt rescata el humanismo de Cicerón, llegando a decir que “es el resultado de la *cultura animi*, de una actitud que sabe cómo cuidar-conservar y admirar las cosas del mundo”. Pues, agrega, “los romanos –el primer pueblo que se tomó la cultura en serio tal como lo hacemos nosotros– pensaban qué debe ser una persona culta: la que sabe cómo elegir compañía entre los hombres, entre las cosas, entre las ideas, tanto en el presente como en el pasado”. *PF*, p. 237. Arendt resalta la actitud política de los romanos de no ignorar las experiencias del pasado.

2.3.1. Arendt y la apropiación de la fenomenología.

Arendt no pertenece a ninguna escuela filosófica ni quiso comprometerse con un único modo de interpretar los fenómenos. Aun así, el grueso de su teoría política tiene claros gestos hermenéuticos guiados por la fenomenología. A ello se le suma, por influencia de Heidegger, y también de Jaspers, la tendencia de analizar el sentido de la existencia humana. Young-Bruehl relata que la misma Arendt se consideraba una fenomenóloga, pero lejana de la línea de Hegel y de Husserl, y más cercana a la de Heidegger (acoge la orientación, pero el objeto es distinto)²⁹⁵.

En estricto rigor, al buscar el sentido de los hechos que reflejan pluralidad, o negación de ésta, la fenomenología política arendtiana adquiere una forma propia: se fija en los fenómenos que aparecen producto de la acción. Por este motivo, su modo fenomenológico se expresa como una hermenéutica de la vida humana en tanto que experiencia política. Existen autores como Parekh y Chartouny que están totalmente convencidos de ello. Según el último, “la filosofía política de Arendt es tan relevante para nosotros porque es fenomenológica: su descripción fenomenológica es más eficaz que cualquier explicación para hacernos desear que volvamos a ser libres”.²⁹⁶ Y a juicio del primero:

En el mundo de habla inglesa, Arendt es la primera gran pensadora política que aplica el método fenomenológico a la comprensión de la política. El método ha producido ricos resultados en los campos de la ética, la sociología, la psicología, la estética, la antropología y la epistemología, pero hasta ahora no se había aplicado al estudio de la política²⁹⁷.

En efecto, la fenomenología política de Arendt es pionera y produjo nuevas formas de entendimiento de conceptos como acción, libertad, poder, violencia, entre otros términos importantes. Al seguir la indicación heideggeriana de ‘ir al origen’, Arendt recrea estos términos especialmente a partir de las

²⁹⁵ Cf. DIAS, 2019, pp. 25-26.

²⁹⁶ CHARTOUNY, 2023, n.p. TN. Original en inglés: “Arendt’s political philosophy is phenomenological that it is so relevant to us: her phenomenological description is more effective than any explanation to make us want to be free again”.

²⁹⁷ PAREKH, 1981, n.p. TN. Original en inglés: “Arendt is the first major political thinker in the English-Speaking world to apply the phenomenological method to the understanding of politics. The method has produced rich results in the fields of ethics, sociology, psychology, aesthetics, anthropology and epistemology, but has so far not been applied to the study of politics”.

experiencias políticas griega y romana, para luego agregarle la experiencia política de la Revolución norteamericana. Esto no siempre ha sido bien recibido en el ambiente intelectual. Su obra ha sido tildada, por un lado, de grecofílica y eurocéntrica; por otro, de romántica del proceso revolucionario de Estados Unidos de América. Su análisis comparativo entre la Revolución de ese país, considerada como 'buena' (porque está en el ámbito de la acción), y de la Revolución Francesa, estimada como 'mala' (porque está permeada de violencia), ha dado lugar a críticas infundadas: que con ello Arendt agradeció el haberse tornado ciudadana estadounidense; y otras justificadas: que ignoró algunos resultados concretos de la Revolución de EEUU, como la esclavitud, la segregación racial, la represión contra los pueblos indígenas y, finalmente el imperialismo ejercido por la *República* sobre el resto del continente americano. El caso es que Arendt busca interpretar los fenómenos políticos; incluso, fenómenos tradicionalmente no considerados como políticos ella los lee en clave política. O sea, no entiende al ser como un sujeto aislado del mundo (de los asuntos públicos) sino adherido invariablemente al entre seres humanos. Este es su foco, simplemente porque "la esfera política surge de actuar juntos, de «*compartir palabras y actos*». Así, la acción no sólo tiene la más íntima relación con la parte pública del mundo común a todos nosotros, sino que es la única actividad que la constituye".²⁹⁸ Yendo todavía más lejos, piensa Arendt que por su capacidad de organizar cuerpos políticos, de instalar en la historia nuevos inicios, surgidos estos de la acción, los seres humanos demuestran que tienen naturaleza divina: a pesar de la muerte individual, se hacen inmortales²⁹⁹. Así siendo, también se concentra en los hechos que protegen el hilo conductor esencial de la política: la pluralidad. Según la forma en que asumamos la vida política, tenemos la posibilidad de encontrarnos con la eternidad. Entendido el mundo como el lugar donde es posible aparecer políticamente, «*la pluralidad es la ley de la Tierra*».³⁰⁰

En fin, se puede concluir, entonces, que el objeto que Arendt ilumina a partir de su recepción de la fenomenología son los hechos políticos (acción) y

²⁹⁸ CH, p. 221

²⁹⁹ CH, p. 31

³⁰⁰ ARENDT, 2002b, p. 43

todo lo que estos envuelven: pluralidad, asuntos públicos, lexis, praxis, juicio, etc³⁰¹. Y, debido a que estos varían el sentido según el contexto histórico, su orientación fenomenológica no es sistemática ni rígida, puesto que se adecua a las exigencias, sobre todo históricas, del fenómeno abierto a la comprensión³⁰². Esto, de cualquier forma, jamás indica que Arendt sea una pensadora camaleónica: manteniendo su misma forma y colores, busca en las distintas experiencias políticas el sentido de la vida humana.

2.3.2. El ser o la política.

La crítica de la tradición de Arendt no hubiese podido obtener una parte de los resultados que conocemos sin antes haber abrazado la fenomenología en el sentido propuesto por Heidegger: dejar que el fenómeno se manifieste desde sí mismo para poder interpretarlo según como es. Este 'según como es' en Arendt está estrechamente ligado al ser que *aparece* y encuentra su lugar en el mundo a partir de la acción. En esta línea, no deja de ser curioso que Arendt haya mantenido algunos conceptos que estudió con Heidegger. Por ejemplo, el filósofo utiliza el concepto *aparecer* para hacer notar la diferencia entre presencia y aparecimiento. Cuando el *Dasein* aparece lo hace manifestando sus existenciales: su ser aparece como existencia, entre propia e impropia; y el ente comparece como presencia, siempre a la mano del ser. Arendt utiliza el vocablo para marcar la diferencia entre *vivir* y *aparecer*. Vivir: supliendo las necesidades vitales (labor) me mantengo vivo | aparecer: haciéndome cargo de la esfera pública (acción) aparezco en el mundo. En Heidegger *aparecer* es un concepto ontológico que permite establecer una de las tantas distinciones entre el ser que *aparece obrando* y el ente que *comparece en el obrar* del ser, o sea, el significado del ente depende del trato dado por el *Dasein*. En Arendt *aparecer* es un concepto que remite a una ontología de la acción política. Este aparecimiento tiene que ver con sobresalir a partir de la palabra y de la acción, i. e., no ser uno

³⁰¹ Cf. DIAS, 2019; FIGUEIREDO, 2006.

³⁰² Arendt percibe, como Aristóteles, que debemos adaptar las expectativas a nuestro campo de análisis. Asimila el postulado de Aristóteles, dado en *Nicomaco*, de que las cuestiones políticas y éticas requieren flexibilidad más que una rígida precisión. En otras palabras, nuestras expectativas de comprensión de la política no se encuadran al rigor matemático.

más de la masa (algo así como el modo impropio en Heidegger). Si el ser que no conduce su vida para Heidegger sufre la *caída* (*huye* de su ser); en Arendt la *caída* está en el campo del ser superfluo, aquel que no asume las obligaciones políticas de su existencia (*huye* del *entre* seres humanos) –al formar parte de la masa, literalmente *desaparece* su capacidad de actuar–³⁰³. Para Heidegger, cuando *Dasein* cae en el modo impropio de existir, y aun cuando sea capaz de comprenderse, oculta de su propio ser lo más originario que posee: su libertad, que es propia de su apertura originaria al mundo (*-Da*)³⁰⁴. Para Arendt, aparecer en el espacio público, en el *entre*, mediante la palabra y la práctica, es una actividad de *poder* que, puesta en marcha, toma forma de *empoderamiento* (muy distinta a la violencia, que suele operar, en las manos equivocadas, como mera *fuerza* y no *poder*). Veamos:

Arendt comparte con Heidegger la crítica del modelo de acceso al fenómeno propuesto por Husserl, aunque su lectura ofrece una conclusión disímil. Como vimos en el primer capítulo, Heidegger encuentra en Parménides uno de los puntos iniciales de la reflexión sobre el ser. En el filósofo griego la cuestión del ser se muestra, entre otros aspectos, desde una lógica relacional entre ser y pensar: lo que existe es y, por añadidura, lo podemos pensar y enunciar. Dice una parte del *Poema* de Parménides: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, que se suele traducir como «pensar y ser son lo mismo» o «igual es el pensar y el ser»; por lo tanto, a decir de Cordeiro, es impensable lo que no es³⁰⁵. Como veremos en brece, cuando Arendt critica a Husserl, trae a colación que el fenomenólogo quiso establecer la «*antigua relación que había garantizado al hombre su puesto en el mundo*», y esto, aunque Arendt no lo diga explícitamente, encaja con el ‘ser y pensar’ de Parménides. Para Arendt, la relación ser y pensar no se refiere necesariamente a la acción del ser en el mundo y, por ello, no ofrece un panorama a partir de lo cual la realidad sociohistórica y política puede ser comprendida como un eje estructural de la acción humana. Sin embargo, cabe destacar que en “La vida del espíritu” Arendt celebra el hecho de que Husserl haya sido capaz de traer a colación la conciencia como lugar de la descripción

³⁰³ Cf. CH, 28 *El poder y el espacio de la aparición*

³⁰⁴ BERCIANO, 1992.

³⁰⁵ CORDEIRO, 2011, p. 197.

porque en todo acto intencional descriptivo hay lenguaje y pensamiento. A partir del lenguaje enunciamos el mundo y gracias a ello podemos pensarlo, comprenderlo y situarnos en él. Es importante, de todos modos, mencionar que la traducción de Heidegger es distinta a las dos posibilidades de traducción que hemos colocado aquí: «τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι», «*lo mismo es pensar percatándose y ser*»³⁰⁶. Ese pensar “percatándose” (de lo que está ahí), según Heidegger, vendría a dar lugar al error de la tradición en su lectura de Parménides. Pues si bien nos percatamos de algo cuando lo pensamos, o lo tenemos a la vista, la presencia de ese algo/cosa no se puede reducir a lo que ocurre (y que percato que ocurre) en el mero ámbito de la cosa, de aquello que es en cuanto ente. Este fue el grueso error de la tradición, que no encontró el camino para comprender el hecho que en Parménides también se podría leer que las cosas “se percatan” en el existir del mundo (existir, verbo que marca la diferencia ontológica entre ser y ente). Y como según Heidegger “toda la ontología que sigue a Parménides viene determinada por esa decisión”³⁰⁷, este error tomará el papel de hilo conductor de la ontología tradicional. La cuestión noética de Parménides (pensar y ser), convertida solo en intelección de todo cuanto es, «lo ente», según Heidegger, encubrió el sentido del ser. Como lo apunta Aranzueque, incluso autores como Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Descartes, Kant, Hegel y Husserl “habrían bebido de esa fuente y habrían contribuido, cada cual a su modo, al olvido de la pregunta por el sentido del ser”³⁰⁸. Es muy probable que debido al contacto con Heidegger, Arendt haya visto este problema en Husserl. De todos modos, es correcto que Arendt nunca prestó demasiada atención a los presocráticos.

En un contexto muy parecido al anterior, según Arendt, “Husserl trató de restablecer, entre el Pensar y el Ser, la antigua relación que había garantizado al hombre su puesto en el mundo”³⁰⁹. Con ello, nuestra autora no sólo apunta de forma indirecta a Parménides y directamente a Husserl, también trae a colación la crítica del cogito cartesiano, puesto que si *soy porque pienso*, entonces también soy porque tengo conciencia; y, si la tengo, como diría Husserl, esa

³⁰⁶ Ont. p. 92

³⁰⁷ Ont. p. 22

³⁰⁸ PÉREZ; ARANZUEQUE, 2019, p. 23.

³⁰⁹ ARENDT, 1968, p. 49

conciencia es sobre algo: la cosa que aparece y que la puedo enunciar, describir y comprender. Con esto Husserl creyó que el ser encuentra su puesto en el mundo. En efecto, en la relación conciencia y objeto, para Husserl el sujeto es el protagonista porque atribuye mediante esquemas descriptivos el significado al objeto. Esto es casi como decir que el mundo se subordina a la conciencia, intencional, del ser. Al igual que Heidegger, Arendt rechaza esta propuesta, porque mantiene el lenguaje metafísico moderno que trata la relación entre sujeto-objeto y no solo eso, porque da énfasis al *cogito* y no al ser. Alega que Husserl desconsidera los elementos históricos, políticos, que existen en la vida del sujeto. Asimismo, también son ignorados los artefactos que aquél es capaz de producir, es decir, que el ser humano también puede obtener su lugar en el mundo a partir del trabajo. En efecto, cuando Arendt ajusta cuentas con Marx, lo hace definiendo el trabajo como

[...] la actividad que corresponde a lo no natural de la exigencia del hombre, que no está inmerso en el constantemente repetido ciclo vital de la especie, ni cuya mortalidad queda compensada por dicho ciclo. El trabajo proporciona un «artificial» mundo de cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales. Dentro de sus límites se alberga cada una de las vidas individuales, mientras que este mundo sobrevive y trasciende a todas ellas. La condición humana del trabajo es la mundanidad”³¹⁰

De cualquier forma, Arendt no niega tajantemente el valor del trabajo, pues, como está enraizado en la natalidad, acepta el hecho que forma parte de la condición humana (pero jamás en el sentido moderno del trabajo como mera producción, como mero hacer artefactos). Su problema es que esta actividad, de la forma en que fue asumida en la modernidad, también colaboró en desplazar la acción, pues la época moderna fue consumida por el interés en la producción y muchos encontraron en tal actividad el lugar del hombre en el mundo, sin llegar a saber que solo expresa mundanidad, o sea, que no necesariamente atiende los asuntos públicos (basta recordar el fatal resultado de la mansa unión entre trabajador/populacho/masa y élite = totalitarismo). Señala la diferencia entre trabajo y acción:

³¹⁰ CH, p. 21

El trabajo y su producto artificial hecho por el hombre, concede una medida de permanencia y durabilidad a la futilidad de la vida mortal y al efímero carácter del tiempo humano. La acción, hasta donde se compromete en establecer y preservar los cuerpos políticos, crea la condición para el recuerdo, esto es, para la historia³¹¹

Por extensión, en el análisis de la fenomenología de Husserl, Arendt entiende que tampoco existe la posibilidad de que el sujeto construya su posición en el mundo a partir de la *vita activa*, en su componente *acción*. En el fondo, con ello, Arendt concluye finalmente que el problema de Husserl es que termina ignorando “el problema de la realidad y ‘pone entre paréntesis’ el del Ser: siendo conciente tengo todo lo que es, y, en tanto que conciencia, soy el Ser del mundo en mi forma humana”³¹². Husserl creyó que es posible reconstruir el mundo desde lo humano, como si lo humano se mostrase desde la conciencia en relación con las cosas mismas (humano-cosa). Contraria a esta idea, nos dice Arendt:

Husserl insistió sobre “las cosas mismas”, dando un corte a tales especulaciones vacías, proclamó la separación del contenido fenomenal de un acontecimiento respecto de su génesis, y jugó de este modo el papel de liberador: el hombre mismo. Pudo volver a ser el sujeto de la filosofía, en lugar del contexto histórico natural, biológico o psicológico que lo comprende. Esta liberación de la filosofía es lo que cuenta: acto, por decir así, negativo - acto que el mismo Husserl desprovisto totalmente de sentido histórico, en el fondo no comprendió jamás. Acto que ha llegado a ser mucho más esencial que la filosofía positiva de Husserl, filosofía que quiere darnos la seguridad (ahora que toda la filosofía moderna ha fracasado) sobre el hecho de que el hombre está forzado a decir sí a un Ser que no ha creado y que le es extraño en su esencia. Al transformar el Ser (*Sein*) en conciencia (*Bewusstsein*), trata de hacer humano al mundo, de la misma manera que Hofmannsthal asigna a la magia de las “pequeñas cosas” la virtud de despertar en nosotros la antigua veneración por el mundo. El fracaso de este humanismo moderno, de esta buena voluntad hacia la modestia, proviene de la soberbia, igualmente moderna, que la funda y espera, secretamente en Hofmannsthal, abiertamente y con ingenuidad en Husserl, hacer del

³¹¹ CH, p. 22

³¹² ARENDT, 1968, p. 49.

hombre, sin escándalo, lo que el hombre no puede ser:
creador del mundo, creador de sí mismo³¹³.

Pues con lo planteado hasta aquí podemos presentar tres conclusiones asociadas y elaborar la primera pregunta de este apartado:

1. Mientras que Heidegger utiliza la fenomenología para responder quién es el ser, Arendt se sirve de ella para responder el mismo interrogante pero agregando algo nuevo y decisivo: quién es el ser en relación con su lugar en el mundo. Y mundo, en Arendt, remite a la acción. Por este motivo:

2. Los fenómenos que ocupan a Arendt no son aquellos que aparecen desde la estructura ontológica del *Dasein*. El ser de Heidegger se revela como *Dasein*, una existencia obrada en tanto cuidado; el ser de Arendt, distintamente, solo se revela desde el *entre*, es decir, desde su capacidad de actuar en los asuntos públicos (cuidado del mundo). Entonces:

3. Los fenómenos que interesan a Arendt para nada no son aquellos que se dan entre la conciencia del individuo y la cosa, como ocurre en Husserl. Tampoco considera que la existencia que se realiza en la facticidad (a diferencia de Heidegger); por lo tanto, al fin y al cabo, a Arendt le importan los fenómenos resultantes de la acción humana, i. e., hechos u eventos políticos en los cuales se revela el puesto del ser en el mundo, su vida misma, y que la tradición medieval y moderna, ni la fenomenología de Husserl, consiguieron observar adecuadamente.

Dadas estas tres conclusiones podemos plantear el interrogante que nos permitirá avanzar:

- Si Heidegger y Arendt dan atención a distintos fenómenos, ¿cómo es posible justificar las influencias de actitud y modo, esto es, que Arendt acoge el modo fenomenológico para establecer su crítica de la tradición?

Nuestra respuesta transitoria es la síntesis de lo que venimos disertando: que las influencias de modo y de actitud no aparecen como resultado del trato

³¹³ ARENDT, 1968, pp. 50-51. Hugo von Hofmannsthal (1894-1929) fue un escritor austríaco encuadrado en el movimiento *Fin de siècle*, adherido al modernismo.

de conceptos compartidos entre estos dos autores, sino que brotan de la recepción arendtiana de la fenomenología de Heidegger como herramienta que le permitió encontrar en la tradición los hechos de naturaleza política que revelan nuestro lugar en un mundo común, colectivo e histórico (pasado-presente-futuro). Puede que para algunos esto sea difícil de aceptar –para nosotros a veces lo fue– y es que sin las influencias de actitud y de modo de Heidegger, Arendt no hubiese podido llegar al resultado que obtuvo en su búsqueda del sentido de la vida humana. Esto será justificado de forma más precisa en el próximo subtítulo.

2.3.3. Tradición y *vita activa*.

En una carta dirigida a Heidegger, fechada en octubre de 1954, o sea, en los primeros preparativos de *La condición humana* (1958), Arendt confiesa que sin él no habría comenzado a distinguir el gran problema asociado a la acción del ser: que toda actividad distinta de la contemplación fue considerada como activa. Dice la epístola:

Me preguntas en qué trabajo. Desde hace tres años intento aproximarme a tres cosas relacionadas entre sí por múltiples vías. 1) Partiendo de Montesquieu, un análisis de los sistemas políticos con la intención de descubrir dónde se introdujo el concepto de dominio en lo político («en toda la comunidad existen dominadores y dominados») y cómo el ámbito político se constituye de manera diferente en cada caso. 2) Partiendo quizás Marx, de un lado, y de Hobbes, de otro, un análisis de actividades fundamentalmente diferentes que, vistas desde la *vita contemplativa*, se suelen meter todas en el mismo saco de la *vita activa*: o sea, trabajar –producir– actuar, donde trabajar-actuar se entienden basándose en el modelo del producir: el trabajo se hizo «productivo» y el actuar se interpretó dentro de la relación medio-fin. (No podría hacer esto, si puedo, sin aquello que aprendí contigo en mi juventud). Y 3) partiendo de la parábola de la caverna (y de tu interpretación), una descripción de la relación tradicional entre filosofía y política; de hecho la posición de Platón y de Aristóteles respecto a la polis como base de toda la teoría política.³¹⁴

³¹⁴ ARENDT; HEIDEGGER, 2000, p. 137. En la carta ya se observan las bases de *La condición humana*, publicada con arreglos, en alemán, como *Vita activa* (1961).

La respuesta que daremos a la pregunta planteada al final del ítem anterior se relaciona íntimamente con el contenido de la carta: cómo y por qué la tradición encubrió el valor de la *vita activa*. Para no perdernos, iniciaremos el diálogo con Heidegger y con Arendt recapitulando brevemente algunas ideas. Sabemos que Arendt se matriculó en la Universidad de Marburgo porque le habían comentado que allí había un profesor que desafiaba las tradiciones y que proponía nuevas formas de pensar. Aquél era Heidegger, el ‘deconstructor’ de la metafísica y de la fenomenología iniciada por Husserl. Sin embargo, él siempre tuvo plena conciencia de que para tener una amplia mirada sobre el pensamiento occidental es necesario conocer la tradición filosófica. Por cierto, con Heidegger como profesor, Arendt profundizó sus lecturas sobre pensadores clásicos, como Aristóteles y San Agustín. En el fondo, para desocultar el sentido del ser, Heidegger somete la tradición a un proceso de desmonte analítico, con el objeto de brindarle una nueva estructura. Hasta el final de sus días Arendt acogió esta orientación, aunque se detuvo en ideas que él prescindió.

En el primer capítulo mostramos que Heidegger acusa a la ontología tradicional de haber encubierto el sentido del ser, especialmente por el hecho de examinarlo con criterios similares a los aplicados para observar al ente. Por lo tanto, según él, la pregunta por el sentido del ser debe volver a la mesa del filósofo. Propone como uno de los primeros pasos la fundamentación de la diferencia ontológica, esto es, ser $\neq$ ente. Si son distintos, el modo de acceder a estos también debe serlo. Y llega a la conclusión que se ha de interrogar al ser humano respecto de su propio ser y desde su existencia; no qué es, sino quién es. La orientación para responder adecuadamente a la pregunta es la hermenéutica fenomenológica de la facticidad (que él mismo construyó). Como sabemos, el resultado de este análisis converge en el concepto *Dasein*, el ser que cada uno de nosotros es y que, sometido a un análisis fenomenológico, manifiesta desde sí sus indicadores formales o existenciales. El esencial es el cuidado.

Hannah Arendt sigue este indicador; empero, no deteniéndose en la cuestión del ser, mucho menos en la diferencia ontológica, lo encamina a los eventos de la historia producidos por el ser. Observa algo similar a Heidegger y a la vez distinto sobre los problemas de la tradición. Similar porque identifica que

ésta puso sus esfuerzos en mantenerse como lupa a partir de la cual se puede interpretar fielmente la vida humana, sin considerar a fondo la variable histórica y la irrupción de fenómenos antes impensados. Distinto porque la tradición olvidó el sentido del ser como agente político, en el marco del Estado³¹⁵. Heidegger viaja a los griegos porque entiende que en algunos de ellos, como Parménides y Aristóteles, están las piedras angulares de la filosofía; y Arendt, fiel a sus intereses, se dirige a la experiencia de la *polis* y, de forma muy particular, a la muerte de Sócrates. Parte desde ahí, pues según ella ambos hechos marcan el antes y el después de la experiencia política, y el significado o sentido de ambos fenómenos fue encubierto por la tradición medieval y moderna³¹⁶.

Gracias a la adopción del modo fenomenológico Arendt observa que la muerte de Sócrates, filósofo-ciudadano enjuiciado por la *polis*, marca un antes y un después a la hora de analizar la acción del ser. Tal praxis del pensador y actor de la polis se manifiesta como un acto político y no sólo discursivo o reflexivo, o simplemente fáctico o cotidiano, privado de los asuntos públicos. Piensa Arendt que tras la muerte de Sócrates la filosofía comenzó a dedicarse a los asuntos humanos y fue gradualmente apartando de su foco los asuntos públicos resultantes de la acción humana. Según ella, esto comienza en Platón, porque propone un reinado del filósofo, y, de forma distinta, en Aristóteles, porque acepta la vida contemplativa como la opción más elevada de vivir³¹⁷. Este problema se agudiza en la Edad Media y obtiene el bastión final en Hegel, quien consolida la idea de la filosofía como pura teoría, i. e., una teoría de la teoría. Los filósofos, según Arendt, se tornaron profesionales de la actividad teórica³¹⁸.

³¹⁵ VILLA, 1996.

³¹⁶ Algo importante que une en este punto a Heidegger y a Arendt es que sus análisis de vida humana jamás pretenden terminar en una receta sobre cómo vivir. Arendt nunca quiso hacer de su teoría política una especie de instrumentalización del pensamiento y de la acción. La voluntad de Arendt siempre fue la comprensión política, es decir, plural, del mundo, pues lo que atormentaba a Arendt realmente es que la política desaparezca.

³¹⁷ Aristóteles entendió que trabajar en la producción de bienes materiales implica la pérdida de la libertad y del ocio necesario para la contemplación. Sin querer hacer juicios anacrónicos, a pesar de que Aristóteles defiende la democracia como modelo de gobierno, en su teoría de la servidumbre natural se observa fácilmente que el trabajo productivo es una actividad ligada al pueblo y mucho más a los esclavos. Quedando en estos, el caballero ateniense tendría la libertad de dedicarse a la contemplación del mundo.

³¹⁸ Cf. CH, *Cap. II. La esfera pública y la privada*.

La idealización de la figura de Sócrates terminó ocultando el hecho de que fue un sujeto de la praxis y de la lexis: la acción discursiva entre seres humanos y no entre el pensador y su mesa de trabajo. Arendt refuerza este problema agregando la figura de Jesús de Nazaret. Como sabemos, Jesús enmarca la acción entre la fe y la esperanza. Arendt acusa que los pensadores medievales no fueron capaces de identificar en Jesús un sujeto de la acción; esto es, aquél de la milagrosa la praxis entre los hombres: “la única actividad que enseñó Jesús con palabras y hechos fue la bondad”³¹⁹; sin embargo, en todo lo demás su fe “estaba íntimamente relacionada con la acción”³²⁰. Concluye Arendt:

De hecho, la acción es la única facultad humana de hacer milagros, como Jesús de Nazaret (cuya confianza de esta facultad puede compararse por su originalidad sin precedente con la de Sócrates en lo que respecta a las posibilidades del pensamiento), debió de conocer muy bien al comparar el poder de perdonar con el más general de realizar milagros, poniendo ambos al mismo nivel y al alcance del hombre. El milagro que salva al mundo. Y la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y «natural» es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraíza ontológicamente la facultad de la acción. Dicho con otras palabras, el nacimiento, de nuevos hombres y un nuevo comienzo, es la acción que son capaces de emprender los humanos por el hecho de haber nacido. Sólo la plena experiencia de esta capacidad puede conferir a los asuntos humanos fe y esperanza, dos esenciales características de la existencia humana que la antigüedad griega ignoró por completo, considerando el mantenimiento de la fe como una virtud muy poco común y no demasiado importante y colocando a la esperanza entre los males de la ilusión en la caja de Pandora. Esta fe y esperanza en el mundo encontró tal vez su más gloriosa y sucinta expresión en las pocas palabras que en

³¹⁹ CH, p. 79

³²⁰ CH, p. 34. En otras obras Arendt vuelve a restablecer un comparativo entre Sócrates y Jesús, aunque centrándose en la idea de bondad y términos algo distintos: “Es indudable que en la predicación de Jesús el ideal de la bondad representa el mismo rol que el de la sabiduría en la enseñanza socrática: Jesús rechaza que se le llame bueno en el mismo sentido en que Sócrates rechaza que sus alumnos le declaren sabio. Lo propio de la bondad es que debe ocultarse; que no puede aparecer como lo que es. Una comunidad de hombres que crea seriamente que todos los asuntos humanos deben regularse en el sentido de la bondad, que no vacile al menos en intentar amar a sus enemigos y en pagar el mal con el bien, que, dicho con otras palabras, tenga el ideal de la santidad por modelo —no sólo para la salvación de la propia alma en el alejamiento de los hombres sino para la regulación misma de los asuntos humanos— no puede sino mantenerse alejada de lo público y de su luz. Debe operar ocultamente porque ser visto y escuchado genera inevitablemente aquel brillo y esplendor por el que toda santidad —se presente como se presente— se convierte enseguida en apariencia”. *Pol.*, p. 85.

los evangelios anuncian la gran alegría: «Os ha nacido hoy un Salvador».³²¹

El Salvador, el llamado portador del milagro, hizo su vida a partir de la acción y del discurso. Quizás podemos agregar a las reflexiones de Arendt que, en particular, la venida de Jesús tuvo un carácter salvífico, su acción enseña la salvación. Tras su muerte como hombre, a partir del tercer día Jesús resucita y apunta que, para obtener la salvación y ganarse el Reino de los Cielos, sus seguidores deben realizar la fe, o sea, deben obrar a partir de la palabra y la acción. Como sea, para bien o para mal, Sócrates, el gran inspirador del periodo clásico de Atenas, y Jesús, el sagrado modelo del Medioevo, terminaron siendo 'contemplados' y no entendidos desde el inspirador campo de la acción, o al menos desde un punto que permitiese cimentar una teoría de la acción humana no vista como inferior al modo contemplativo o teórico.

Si nos fijamos en el contexto global del pensamiento medieval, con el pasar del tiempo los latinos ajustaron a su léxico estos dos conceptos: *πρᾶξις* pasó a denominarse *agere*, que expresa el actuar u obrar; mientras que *ποιήσις* fue entendido como *fazere* en el sentido de hacer o producir³²². Vale decir, ambos vocablos designan una actividad, aunque una equivale a la acción del pensamiento y la otra apunta al hacer de la producción. Vale decir, la praxis pierde su conexión con la política. En el Medioevo estos conceptos fueron de suyo relevantes y tuvieron alcances significativos en la forma en que se procuró fundamentar el obrar humano, acceder al conocimiento y establecer el modo de educar para normar la acción. Por ejemplo, cuando se instaura el monaquismo para la formación de sacerdotes, Benito de Nursia (480-547 d.C.), para la vida en el monasterio, además de la lectura de textos bíblicos propuso un sistema de praxis formativa, basada en el trabajo, en la Abadía de Montecassino: *ora et labora* (del cual derivarán las Reglas de Benito). Sin embargo, con los avances de la Ciencia y Doctrina Sagrada, la Teología, esta postura comienza a obtener una nueva orientación, puesto que ya no es solo el *ora et labora*, el trabajo

³²¹ CH, p. 266

³²² AGAMBEN, 2018. Obs.: Desde luego que los términos *agere* y *fazere* ya existían en el latín. Por ejemplo, en el derecho romano *Agere* fue un concepto utilizado por los jueces para expresar los componentes formales de un proceso judicial y cómo el magistrado debía actuar conforme estos.

organizado, sino que se suma con una fuerza avasalladora el aprender y contemplar. Aquéllo se percibe en la organización curricular y en la didáctica de los magísteres escolásticos: el *Trivium* (o tres vías: gramática, lógica y retórica) y el *Quadrivium* (o cuatro vías: aritmética, geometría, astronomía y música) se trabajaban, además de otros elementos, con *agere* y *fazere*, pero también se agrega el fenómeno elevado de la contemplación (descubrir ideas sagradas y maravillarse con ellas). De algún modo esto se distingue en el método, concretamente a partir de *lectio*, que corresponde a la lectura y comentario de un texto, y *disputatio* que es el planteamiento de un problema que debía resolverse dialécticamente delante de todo argumento posible. Se plantean tesis contradictorias con el fin de desarrollar la racionalidad al servicio de la fe. Se pretendía desplegar la comprensión en el terreno de la racionalidad teórica (la memoria fijada en el entendimiento, la contemplación y la búsqueda de la verdad) a la par de la práctica racional (producción oral o textual, cómo instalar un problema, buscar argumentos a favor y en contra, y producir mejores comprensiones). Claro que en el contexto de la educación medieval cristiana el *actuar* y el *hacer* siempre fueron gobernados por asuntos teológicos. La Escolástica no perseveró en crear nuevas doctrinas o ideas; puesto que la Verdad ya estaba en la Revelación, las siete artes liberales serían las vías para comprenderla y contemplarla³²³. Sobre problemas como estos, que en realidad Arendt observa con algunos elementos distintos, leemos de ella:

La razón por la que el cristianismo, a pesar de su insistencia en la sacralidad de la vida y en el deber de mantenerse vivo, no desarrolló nunca una positiva labor filosófica radica en la incuestionable prioridad que concedió a la *vita contemplativa* sobre todas las demás actividades humanas. *Vita contemplativa simpliciter melior est quam vita activa* («La vida contemplativa es simplemente mejor que la vida de acción»), y cualesquiera que sean los méritos de una vida activa, los de una vida

³²³ Cf. ABBAGNANO, VISALBERGHI, 1992, Cap. *La alta escolástica*. Recordemos que figuras como Tomás de Aquino y Descartes fueron educados bajo el Trivio y Cuadrivio. Santo Tomás revive la vida contemplativa de Aristóteles y la posiciona como 'mejor' que la activa. Descartes, considerando la introspección como vía de acceso racional al fenómeno, sentó las bases del pensamiento moderno, esto es, la duda sobre los elementos externos a la mente (*res extensa*) y el cogito (*res cogitans*). Sin importar esto, en Descartes 'la vida de la mente' corresponde a la única vía de comprensión del mundo.

dedicada a la contemplación son «más efectivos y poderosos»³²⁴.

El modelo escolástico se amplió a todas las formas de vida e independiente del lugar ocupado en una sociedad rígidamente jerarquizada. V. gr., en las misas el clero dictaba qué acción era “buena” o “mala” para el ser humano (la política, aquí, no tenía cabida: no hay pluralidad donde una verdad es absoluta e inmutable). Y no solo se debía practicar la norma, sino amarla y protegerla. Vale decir, el saber cristiano se extendía más allá de lo cognitivo para entrar en el plano afectivo de la praxis humana: “qué se debe creer y amar”. Los señores, los siervos, los campesinos y los esclavos debían aceptar sin más el dogma.

A pesar de lo anterior, es necesario y justo señalar que con el fin de liberar a la doctrina de una praxis dogmática, algunos magísteres de la Escolástica intentaron dar nuevos argumentos a este paradigma. Dos muy conocidos son Anselmo de Aosta y Pedro Abelardo (s. XI–XII). San Anselmo argüía que la doctrina de la Iglesia corresponde a verdades racionales y que, por lo tanto, no se trata de dogmas. Esto, porque pensaba que no solo la fe los sostiene, también la razón. Anselmo sostuvo que la praxis de Jesús fue pedagógica, y puesto que su obrar y su decir –sus acciones, milagros, parábolas– contienen verdades asociables a la vida de hombres y mujeres, la comprensión del contenido o mensaje de la praxis de Jesús es también racional, además de espiritual y afectiva. Mas cabe preguntarse: ¿sobre la razón de quién se comprendería la actividad del Mesías?, la respuesta es muy obvia: de la Iglesia. Por lo tanto, el problema no está en el actuar y el decir de Jesús, sino en la comprensión infranqueable que la Iglesia les otorgó. Por ejemplo, sus parábolas son sabias narrativas que expresan más de un significado; ergo, más de una forma de *agere*. Pedro Abelardo, por su parte, se observa con más ánimo transformista que San Anselmo. Este sacerdote defendió acérrimamente los derechos de la razón, pues pensaba que «*no es posible creer en algo que no se comprende*». Su idea fue fortalecer al sujeto racional con el objeto de que no aceptara la Verdad tal y cual se la entregaban los magísteres y sacerdotes, sino que debía

³²⁴ CH, p. 342

ser capaz de llegar a ella mediante prácticas racionales autónomas, descubiertas por él mismo³²⁵. Abelardo se salvó, por poco, de arder en la hoguera.

Pero quién podría pensar que esta discusión sobre el perfeccionamiento de los estudios, del currículo, de la didáctica y de las técnicas de enseñanza que supuestamente conducen al sujeto a contemplar la Verdad, daría lugar a un gremio organizado entre magísteres y estudiantes que, juntos y en condiciones de igualdad, fueron capaces de construir el tipo de hecho político que Arendt busca en la historia: la natalidad, la acción de poner en el camino algo nuevo. Veamos:

El gremio tuvo como objetivo profundizar en los avances de la ciencia (*agere*) y la producción de saberes (*fazere*) sin la vigilancia y aprobación de la Iglesia; asimismo, también se propuso defender a los docentes de la presión y control, por parte de los obispos, sobre las disciplinas y formas de enseñanza. Las reuniones se llamaron *Universitas* (lat. el todo, conjunto, agrupación, reunión), que luego dieron origen al concepto Universidad. En el ámbito de los estudios superiores se llamó de *Universitas Magistrorum et Scholarium*, es decir, agrupación entre magísteres y escolares. La fuerza y constancia de los *Universitas* posibilitó, entre muchas cosas, que en el s. XII se lleve a cabo una división interna en las casas de estudios y se forman las facultades de derecho, medicina y teología. Y más tarde se obtiene una gran conquista: la Universidad como entidad autónoma. Incluso, el gremio entre profesores y estudiantes podía ser regido por un alumno (esto se traduce a que hoy un estudiante pueda ser rector de una universidad). Vale decir, la acción colectiva entre magísteres y estudiantes, unidos por propósitos políticos (libertad de praxis y de lexis), que ya hemos visto que Arendt defiende sin titubear, posibilitó lo que hoy entendemos como pluralidad/libertad de cátedra. Esto no es poco importante, muy por el contrario, demuestra la tesis de Arendt de que es en la acción colectiva, que defiende la pluralidad, donde los seres aparecen en el mundo, construyen la historia y derrotan su muerte individual. De los *Universitas* heredamos, para

³²⁵ Cf. SANTO ANSELMO, 1988; ABELARDO, 1988.

siempre, la universidad como espacio público y que, girando en torno del conocimiento, cumple una función social y política.

El gran problema es que, paralelo al inicio de las universidades, se comienza a gestar una incipiente clase social, la burguesía, que aprovechó el declive del feudalismo y la crisis de la escolástica frente a los *Universitas* para buscar en las universidades su mejor apuesta: justificar un modelo económico fijado en la captación de riquezas, producto del comercio, más que en la posesión de tierras. Yendo más lejos, las universidades terminaron siendo ocupadas para formar a la burguesía intelectual, lo que aseguraría que estos ocuparan cargos que ejercen poder en la sociedad y que determinan la acción humana.³²⁶ Y esto, como ahora lo veremos, será importantísimo para la forma en que Kant y Marx, dos autores que Arendt examina a fondo, observan el acceso al conocimiento y cómo este influye en la acción del ser (Kant) o en la praxis (Marx). Según Arendt, sólo aquéllos percibieron el problema del mundo medieval: no fue desde ningún punto de vista un espacio político, sino de ideas absolutas y de obediencia.

Kant aboga por el desarrollo de una racionalidad basada en principios que guíen o gobiernen nuestra acción, como un deber con uno mismo y con los demás. En la Modernidad, en su más que valiosísimo esfuerzo por establecer los cimientos de la actividad del conocer, logró organizar lo que permitía distinguir entre razón teórica, razón práctica y razón orientada hacia fines (teleológica). La primera, al basarse en el modo cómo conocemos por medio del vínculo entre sensibilidad y entendimiento, ofrece las condiciones de posibilidad de la experiencia; la segunda, está asentada en el concepto del deber y en las condiciones deontológicas de la acción humana; y la tercera, explicita la relación final interna de la naturaleza asumida en la perspectiva puramente reflexiva. Desde ahí se constata la diferencia de racionalidad que hay en las acciones producidas para fundar las ciencias y aquellas que procuran fines empíricos particulares, mientras la razón práctica expone las leyes constitutivas del deber en torno del imperativo moral. De acuerdo a Kant, el concepto del deber establece una garantía formal de universalidad, lo que posibilita basar en

³²⁶ Cf. PONCE, 1972. *Cap. IV. La educación del hombre feudal.*

principios todas las acciones. Y esto para nada se trata de una imposición, sino de una manera para presentar la primacía de estos principios universales como orientadores de toda acción práctico-necesaria en el mundo. Ese es el sentido kantiano más profundo volcado a las actividades del ‘conocer y comprender’, asignadas como conocimiento en el aprender: desde el pensamiento y desde la acción³²⁷. Y Arremetiendo contra el dogma cristiano, Kant también expresa una filosofía antropológica-educativa e, inclusive, una propuesta didáctica. Ambas se juntan en un mismo principio y a la vez en un mismo objetivo: la educación es una actividad únicamente humana y se ha de educar para la autonomía del actuar con el uso de la propia la razón, junto a la valentía de ejercer una soberanía de la conciencia moral. Nos enseña Kant que en la forma de educar y de acceder al conocimiento “lo que importa, sobre todo, es que el niño aprenda a pensar. Que obre por principios, de los cuales se origina toda acción”. Y por este motivo, cuando los niños maduren lo suficiente y posean un conocimiento relativamente racional del mundo, “se ha de proceder socráticamente (...) No meterles los conocimientos racionales, sino más bien sacarlos de ellos mismos”³²⁸.

Para Arendt, después de Kant, es Karl Marx – a su juicio a pesar de sus limitaciones y de su intento de poner la filosofía cabeza abajo– quien consiguió reinserir la praxis como acción en el ambiente filosófico; o, al menos, logró inspirar a un conjunto de pensadores que jamás habían considerado la capacidad de acción colectiva a partir del pueblo. De acuerdo con ‘el Marx de los *Manuscritos*’ (que para nosotros es particularmente distinto ‘al Marx del *Manifiesto* y *El capital*’) en la estructura moderna capitalista el esfuerzo es colocado en la poiesis, como capacidad de producción material; mientras que la praxis, como capacidad de acción transformadora, fue privilegio de una élite: los propietarios de los medios de producción. Siendo así, el proletariado estaría relegado, sacrificado, al mero trabajo productivo. La clase trabajadora, que según Marx en sus hombros carga la poiesis, actúa en el mundo de forma que el mismo mundo le es extraño (alienación), pues el destino de su vida es conducido por la burguesía. En este escenario, según Marx el trabajador no

³²⁷ Cf. KANT, 1992 y 1996.

³²⁸ KANT, 2000, p. 19.

forma parte de la praxis debido a que la mera producción lo priva de participar en los asuntos de Estado. Con todo, Marx jamás niega la fuerza de la actividad productiva, práctica y teórica con relación a la acción transformadora. La transformación se inicia cuando el trabajador alienado consigue comprender los elementos de su alienación y construye, en la interrelación entre actividad teórica y práctica, el proceso de transformación de la sociedad. Por cierto, Marx no piensa, como lo pensaba Aristóteles, que el ser humano es esencialmente *zoon politikón* sino que esencialmente trabajador, y el trabajo debe ser un espacio que favorezca su libertad. Por otra parte, observa Marx que el trabajo centrado en la mera producción termina excediendo las necesidades básicas al crear uno tras otro utensilio, y «*la producción de demasiadas cosas útiles da como resultado hombres inútiles*»³²⁹.

La conclusión de Arendt es que solo Kant y Marx se tomaron en serio el problema que las tradiciones medieval y moderna mantuvieron encubierto el sentido político de la acción, que ya venía dado en la experiencia griega de la polis y en figuras cuyo aparecimiento en el mundo fue a partir de la lexis y de la praxis, como Sócrates y Jesucristo. Entre varios motivos, justifica Arendt, esto sucedió porque tanto la vida de las ideas de Platón –que tanto inspiró a los primeros medievales– como la vida contemplativa de Aristóteles –que apoyó a los magísteres de la escolástica tardía, como Santo Tomás– ganaron terreno y suplantaron la acción, en tanto natalidad, como elemento esencial de la política. Y, como hasta ahora se ha hecho ver, Arendt se posiciona con vehemencia en la reflexión de lo que hacemos desde la acción y, en especial, «*cómo lo hacemos*»³³⁰.

³²⁹ Cf. MARX, 1997, p. 143-153. Ob.: Sobre la praxis, que Arendt entiende como acción (praxis y lexis), señala la autora: “La expresión *vita activa* está cargada de tradición. Es tan antigua (aunque no más) como nuestra tradición de pensamiento político. Y dicha tradición, lejos de abarcar y conceptualizar todas las experiencias políticas de la humanidad occidental, surgió de una concreta constelación histórica: el juicio a que se vio sometido Sócrates y el conflicto entre el filósofo y la polis. Esto eliminó muchas experiencias de un pasado próximo que eran inaplicables a sus inmediatos objetivos políticos y prosiguió hasta su final, en la obra de Karl Marx, de una manera altamente selectiva. La expresión misma –en la filosofía medieval, la traducción modelo de la aristotélica *bios politikos*— se encuentra ya en san Agustín, donde como *vita negotiosa* o actuosa, aún refleja su significado original: vida dedicada a los asuntos público-políticos” (CH, p. 25-26)

³³⁰ CH, *Prólogo* (de la autora).

Otras experiencias griegas, según Arendt, también fueron encubiertas, la polis y el ágora como espacio público de aparición en el mundo. Esta aparición es el suelo de la política porque posibilita la pluralidad, elemento sin el cual no es posible atender los asuntos públicos. Arendt recoge de este microcosmos ateniense la unión entre praxis y lexis, esto es, actuar con relación a ser vistos y oídos. A pesar de las deficiencias que Arendt identifica en los griegos (una democracia limitada), la polis le permitió construir la base de su defensa de la pluralidad, en concreto, de la libertad. La política, para Arendt, es el dominio de la libertad por excelencia, en el sentido de la posesión de un espacio público para el apareamiento humano en virtud de la natalidad. La polis es el lugar de la política, y el ágora es uno de sus célebres microcosmos. Ambas estructuras favorecen que aparezcamos en el mundo como un 'somos' (no como un soy) mediante la palabra y la acción. Para Arendt, sólo así existe libertad.

Juntando la idea de polis con el ágora, Arendt observa que los griegos siempre tuvieron conciencia de la distinción entre vida privada (*idiôn*) y vida pública (*koinon*). La vida pública en la antigua Atenas no equivale a lo que hoy entendemos como vida social, aun cuando sea posible establecer puntos de convergencia. En efecto, según Arendt, otro problema histórico que hizo perder el sentido griego de la relación indisociable entre polis y acción se da tras la victoria romana en la Magna Grecia. En su actitud de transportar a su lengua algunos elementos de la cultura helena, los romanos comenzaron a transponer, no siempre con mucho éxito, conceptos políticos importantes. Uno de ellos fue la conversión del *zôon politikon* de Aristóteles por el *animal socialis*. Esta interpretación, a juicio de Arendt, de algún modo no sólo erra cuando pretende hacernos comprender que somos esencialmente animales políticos³³¹, sino que marca el inicio de la sustitución de lo político, o del papel político del sujeto de la polis, por lo social o por el actuar junto a los demás. Por cierto, Arendt rechaza la idea de Aristóteles de que somos animales políticos:

³³¹ Arendt rechaza la idea de Aristóteles de que somos animales políticos, "como si hubiera en el hombre algo político que perteneciera a su esencia. Pero esto no es así; el hombre es a-político. La política nace en el Entre-los-hombres, por lo tanto completamente fuera del hombre. De ahí que no haya ninguna substancia propiamente política. La política surge en el entre y se establece como relación. Así lo entendió Hobbes" (*Pol.*, p. 46) No busca colocar la política como esencia del hombre, sino como aquello que se adhiere al *entre*, y, de este, la natalidad (concepto raíz de la acción).

[...] como si hubiera en el hombre algo político que perteneciera a su esencia. Pero esto no es así; el hombre es a-político. La política nace en el Entre-los-hombres, por lo tanto completamente fuera del hombre. De ahí que no haya ninguna substancia propiamente política. La política surge en el entre y se establece como relación. Así lo entendió Hobbes”³³².

No busca colocar la política como esencia del hombre, sino como aquello que se adhiere al *entre*, y, de este, la natalidad (concepto raíz de la acción). Señala Arendt que la relación establecida entre acción y estar juntos

[...] parece justificar plenamente la primitiva traducción del zóon politikon aristotélico por animal socialis, que ya se encuentra en Séneca, y que luego se convirtió en la traducción modelo a través de santo Tomás: *homo est naturaliter politicus, id est, socialis* («el hombre es político por naturaleza, esto es, social»). Más que cualquier elaborada teoría, esta inconsciente sustitución de lo social por lo político revela hasta qué punto se había perdido el original concepto griego sobre la política. De ahí que resulte significativo, si bien no decisivo, que la palabra «social» sea de origen romano y que carezca de equivalente en el lenguaje o pensamiento griego. No obstante, el uso latino de la palabra *societas* también tuvo en un principio un claro, aunque limitado, significado político; indicaba una alianza entre el pueblo para un propósito concreto, como el de organizarse para gobernar o cometer un delito. Sólo con el posterior concepto de una *societas generis humani* («sociedad de género humano»), «social» comienza a adquirir el significado general de condición humana fundamental.³³³

Al ver a mis amigos estoy con los demás; mi hijo puede ir a la escuela y estar en medio de la comunidad escolar; mi esposa puede ir a trabajar y estar con sus colegas. Pero nada de eso, a juicio de Arendt, es indicativo de política y menos de acción. Es, tan solo, vida privada, es decir, una socialización restringida a la necesidad. Veamos, entonces, qué nos dice Arendt sobre Aristóteles y sus tres formas de vida, el problema de la tradición medieval y su declive en la crisis del mundo moderno. En este punto uno puede observar con claridad el rasgo más fenomenológico de Arendt y su crítica de la tradición.

³³² *Pol.* p. 46

³³³ *CH*, p. 38

2.3.4. Aristóteles, tradición y crisis moderna.

Arendt observa *cómo* la tradición se hizo insuficiente para responder a la realidad política del mundo moderno. A este problema llama *crisis*. Una crisis sociopolítica en donde las respuestas preestablecidas se tornan prejuicios que no permiten elaborar juicios directos para comprender los hechos vividos³³⁴. Por ejemplo, en *Orígenes del Totalitarismo*, observa en el mundo moderno *cómo* las masas, que la burguesía y los tradicionales partidos políticos de los Estados nacionales históricamente apartaron de la acción –porque, como ya lo había intuido Marx, veían en éstas una camada de ignorantes sin capacidad de contribuir a proyectos políticos–, fueron incorporadas mansamente al movimiento totalitario de Hitler. Los nazis convencieron al «populacho» de que por primera vez en la Historia de Alemania ya no sería el segmento inferior de la sociedad, pues este último estatus correspondía a los judíos. La gran masa, aquella en la cual los movimientos obreros depositaron su confianza revolucionaria, se mostró inofensiva frente al discurso de superioridad de la ‘nación aria’. A juicio de Arendt, no hubo tradición capaz de explicar y mucho menos de anticipar el surgimiento de este gran desastre y que dadas los hechos era más que evidente: que las modernas masas llegaron a ser obcecadas por el sentido pertenencia a un lugar dentro del cual se sentirían superiores a ‘otros’. Para Arendt el Estado-nación implica dos conceptos que en el análisis de la acción política parecen opuestos: mientras que el *Estado* incorpora a una pluralidad de sujetos de distintas identidades étnicas, religiosas, culturales y que están unidos a partir de leyes iguales para todos, la idea de *nación* sembró que, territorialmente, los sujetos fueran asumiendo una identidad supuestamente uniforme, pero siempre la identidad de la mayoría: ‘soy alemán, tengo raza aria’ y ‘tú eres judío, gitano, negro’, o sea, ‘tú no eres alemán’. En este ambiente las minorías se ven violentadas por la tiranía de una mayoría que se siente ‘legítimamente’ parte del Estado y de la nación. La pluralidad, que para Arendt

³³⁴ Cf. *PF*. Dice la autora: “una crisis nos obliga a volver a plantearnos preguntas y nos exige nuevas o viejas respuestas, pero, en cualquier caso, juicios directos. Una crisis se convierte en un desastre sólo cuando respondemos a ella con juicios preestablecidos, es decir, con prejuicios. Tal actitud agudiza la crisis y, además, nos impide experimentar la realidad y nos quita la ocasión de reflexionar lo que esa realidad brinda” (*PF*, p. 184).

es la esencia de la política, es amenazada por esta concepción homogénea de mundo³³⁵.

El nacionalismo fue un fuerte elemento para la asunción de experiencias fascistas y dictatoriales, como la de Mussolini, y totalitaristas, como la de Hitler y de Stalin. El nacionalismo en Alemania, producto de Hitler conducido al totalitarismo, se convirtió en un movimiento marcado por la cuestión étnico-racial. Los apátridas, por efecto del Régimen nazi y otras experiencias de esta misma línea, se vieron en la tormentosa situación de no tener un lugar en la tierra donde pudiesen sentirse seguros y protegidos. Pero este problema ya venía cristalizándose desde antes, pues “no fueron necesarios la segunda guerra mundial y los campos de personas desplazadas para mostrar que el único sustitutivo práctico de una patria inexistente era un campo de internamiento. Desde luego, en fecha tan temprana como la década de los años 30 éste era el único «país» que el mundo podía ofrecer al apátrida.”³³⁶ En un primer intento, los nazis quisieron deportar a todos los judíos, porque ‘su’ nación no tenía una ley para ‘ellos’ pero surge el problema que supuestamente ‘nadie los quería’ o nadie ‘los reclamaba’. Señala Arendt:

Incluso los nazis comenzaron su exterminio de los judíos privándoles de todo status legal (el status de ciudadanía de segunda clase) y aislándoles del mundo de los vivos mediante su hacinamiento en *ghettos* y en campos de concentración; y antes de enviarles a las cámaras de gas habían tanteado cuidadosamente el terreno y descubierto a su satisfacción que ningún país reclamaría a estas personas. El hecho es que antes de que se amenazara el derecho a la vida se había creado una condición de completa ilegalidad.³³⁷

Pero la verdad es que el problema de la adhesión de las masas y su vínculo, si es que así se le puede llamar, más sentimental que de hecho a la idea

³³⁵ Esta es una idea que Hannah Arendt toma de Alexis de Tocqueville. El concepto “tiranía de la mayoría” es utilizado por Tocqueville en sus análisis de la democracia estadounidense para ilustrar la figura del despotismo democrático. Tocqueville no niega la validez moral de un gobierno igual para todos, bajo la soberanía popular; lo que pone en tela de juicio es que en las democracias representativas puede existir una suerte de “voz omnipresente”, en donde la mayoría adherida a esta voz, creyéndose infalible, aplasta las voces minoritarias y pone frenos al potencial humano de la criticidad. Donde todos piensan igual se acaba el pensamiento, se acaba la discusión, se acaba la política. En una democracia donde se configure este fenómeno, hablamos de un despotismo democrático. Cf. TOCQUEVILLE, 2019.

³³⁶ OT, p. 357

³³⁷ OT, pp. 246-247

de Estado, no es algo exclusivo del mundo moderno, puesto que incluso en la vieja Roma hasta el ciudadano más miserable del Imperio podía recordarle altaneramente a un tracio o a un esclavo: *civis romanus sum*. Por cierto, aunque en un contexto totalmente distinto, San Pablo utilizó la famosa frase para señalar a sus captores que estaba protegido por la ley romana, o sea, para indicarles que tenía sus mismos derechos. Esto es importante, puesto que una de las primeras medidas tomadas por Hitler fue retirar a los judíos su nacionalidad alemana, es decir, dejarlos sin patria y sin la protección de la ley. Con esa medida, negarles cualquier tipo de trabajo o servicio, bien como expulsarlos (y más tarde eliminarlos) no constituía un crimen³³⁸. Aparece la desesperante idea de que una persona sin derechos, al final, no es una persona. Pero es no es exclusivo de la cuestión judía, basta observar el *cómo* de la diáspora africana para darse cuenta fácilmente de ello.

En fin, lo que hemos dicho hasta esta aquí tuvo como objeto cimentar el presupuesto de que la crítica de la tradición de Arendt es en parte semejante y en parte distinta a la de Heidegger³³⁹. Se asemeja principalmente en dos aspectos: la tradición no consiguió dialogar con la historia que se vive, con los hechos problemáticos del mundo moderno; no obstante, sí ha dado algunos indicadores sólidos que permiten comprender el pasado, el presente y que colaboran en nuestra proyección como seres humanos³⁴⁰. Para pensar hay que ir al origen y distinguir e iluminar lo que la tradición ha encubierto, afirmaba Heidegger. Pues Arendt es influenciada por esta actitud y la puso en práctica durante toda su vida. Ya hemos dado algunas luces sobre cómo ella busca en el pasado ideas que han sido olvidadas o encubiertas y que pueden, con transformaciones o no, explicar el presente, anticipar problemas y proyectar un futuro reconciliador con el pasado.

³³⁸ GONZÁLEZ, 2023.

³³⁹ La idea de crisis en Arendt siempre se refiere a cuestiones sociopolíticas o culturales, aunque tiene leves diferencias de interpretación y de uso según la obra. No se observa el mismo uso en la crítica de la tradición expuesta en *Los orígenes del totalitarismo* que en *Entre el pasado y el futuro*. En la primera expresa las tensiones políticas más diversas de la cultura política europea; en la segunda, Arendt la utiliza en la tensión entre el pasado y el futuro, poniendo especial atención a la crisis en la cultura y a la crisis en la educación. En esta obra se puede apreciar cómo Arendt considera que las respuestas a la crisis pueden estar en el pasado, es decir, en la memoria de las experiencias pretéritas.

³⁴⁰ PF, caps. “La crisis en la cultura”, “La crisis en la educación”.

Todavía en el ámbito de la tradición, huelga decir que Arendt se diferencia de Heidegger porque para él la cuestión del ser debe constituir el hilo conductor de la Filosofía; para ella, este hilo también es el ser, pero el de la *vita activa*. Por tal motivo, a Arendt le interesa analizar la tradición política, no necesariamente la ontológica (aunque a veces se nutra de ésta); ergo, le importa el *entre* seres humanos y no el ser humano en particular.

Para Heidegger la tradición ontológica, en especial la medieval y moderna, ha encubierto el camino iniciado por los pensadores griegos para la comprensión de nuestra existencia. Estas tradiciones, según Heidegger, nos desviaron del camino. Vimos en el primer capítulo que la esencia del *Dasein* es su existencia y que debido a ello es la única entidad capaz de comprenderse e interpretar su propio ser. La interpretación de nosotros mismos y que tiene como suelo nuestra existencia fáctica –donde comparecen los entes y donde nos relacionamos con los demás– es entendida también como autointerpretación. Dicho en otras palabras, cuando el ser humano es interrogado sobre su sentido, la respuesta remite a la esencia de su propio ser. Tal ser, de acuerdo con Heidegger, se manifiesta como *Dasein*. En la abertura de su ser al mundo, fundamentada existencialmente en el cuidado, *Dasein* obra como modo de comprensión e interpretación y, con ello, tiene la posibilidad de expresar, construir y proyectar su libertad y su historia.

Para Arendt, la tradición medieval y moderna encubrieron el sentido y el valor de la acción del ser. Y, de la misma forma que su exmaestro, viaja al origen del pensamiento occidental y parte del análisis de la experiencia griega. Con esta jugada asegura su paso en el camino hecho por los helenos; pero, distinta a Heidegger, fija la mirada en la teoría política de Platón y de Aristóteles (y lee a San Agustín en clave política). En este proceso, Heidegger le muestra a Arendt que no es posible conocer algo sin comprenderlo, puesto que si no hay un conocimiento comprensivo nada nuevo surge, por el simple hecho que lo que pretende ser nuevo carece de fundamentos, como un castillo de piedras construido sobre un suelo de cristal y que al menor sobrepeso se derrumba. Vale decir, conocer y comprender para ambos pensadores son actos indisociables que posibilitan realizar nuevos proyectos. Así siendo, Arendt asimila de Heidegger la idea de que la comprensión es una estructura constante de la

existencia, pues, según ella, comprendiendo fenómenos que posibilitan o que anulan la acción, como el totalitarismo, nos comprendemos nosotros mismos. Y para ella este acto de comprensión “comienza con el nacimiento y finaliza con la muerte”.³⁴¹

Nos detendremos en las últimas palabras para observar cómo esta intuición de Arendt aparece fuertemente en Heidegger: en el primer capítulo mostramos que una de las condiciones del *Dasein* es que ha sido arrojado al mundo porque desde que su nacimiento hasta su muerte no tiene la posibilidad de existir fuera de éste. Nacer es una de las fronteras de su arrojamiento a la facticidad; la otra, morir. Asimismo, vimos que el mundo en Heidegger es también el indicador formal desde el cual *Dasein* comprende sus experiencias, formas de pensar y afectos o estados emotivos. La comprensión es también una forma de apertura al mundo. Pues Arendt también va a decir que estar-en-el-mundo es un acto de comprensión que se inicia al nacer y que culmina con la muerte. Veremos, entonces, como Arendt desarrolla tal premisa que simultáneamente la une y separa de Heidegger.

En primer término, Arendt no elabora una idea de mundo(s) como Heidegger lo hizo (compartido, *Mitwelt*; circundante, *Umwelt*; propio, *Selbstwelt*) porque entiende que el concepto está demasiado cargado de tradición y el mundo se comprende con los hechos. Sin embargo, el concepto es frecuentemente citado en su obra: “mundo privado”, “mundo público”, “mundo totalitario/no totalitario”, “mundo imaginario”, “mundo occidental”, “mundo de marionetas”, “mundo civilizado”, “mundo viejo/moderno/nuevo” y un larguísimo etcétera. Con todo, algo compartido entre estas referencias de mundo es que remiten a la realidad política, v. gr., “mundo de marionetas” se refiere a los sujetos superfluos, despolitizados y fácilmente manejables. Por tal motivo, en Arendt el concepto *mundo* corresponde simplemente a la realidad manifestada

³⁴¹ Cf. ARENDT, 1995. Cap. *Comprensión y política*. Obs.: vale la pena también destacar la comprensión de Heidegger sobre la técnica como una forma de la *alétheia*. Heidegger entiende que conocer una técnica envuelve el acto de comprenderla en su sentido más amplio: el conocer como saber amplio de algo y como conocer en cuanto aclarar algo, pues “el conocer da aclaraciones. En cuanto aclarante es un desocultar”; en tal sentido, “la técnica es un modo del desocultar. La técnica es presente en el ámbito en el que acontece desocultar y desvelamiento, *alétheia*, verdad” (HEIDEGGER, 2004, p. 61)

desde los hechos sociohistóricos y a cómo estos se manifiestan en la esfera pública, es decir, colectiva, de la acción. El mundo no es el lugar de la familia, no es el lugar donde producimos cosas con las manos, es el sentido político de todo aquello. Vale decir, el mundo en Arendt es el lugar público donde los seres humanos actúan. Sirviéndose de Marx, pero enfrentando su idea que la esencia del ser es el trabajo, Arendt señala que “la esfera pública, el espacio dentro del mundo que necesitan los hombres para aparecer, es por lo tanto más específicamente «el trabajo del hombre» que el trabajo de sus manos o la labor de su cuerpo”³⁴². Arendt nada en los ríos de Marx, pero bracea contra él.

Pero este aparecer, de acuerdo con Arendt, no es mostrarse en el sentido más vulgar, sino mostrar cómo el mundo se nos aparece, expresando comprensión de él. En diversas obras Arendt bajo ningún término desmerece la capacidad de comprender y de contemplar la verdad; muy por el contrario, la defiende y al igual que Heidegger la enraíza en el cuidado, pero no sólo del ser en sí, sino del mundo como lugar compartido (Heidegger dejaba esto como algo omnisciente, no otorgándole ningún indicador formal propio). El problema que observa es que esta capacidad no debe ser analizada colocando como finalidad el logro de la *vita contemplativa*, como estado superior frente a cualquier otro modo de vivir. Trátase, aquí, del mismo entendimiento que Heidegger, entre 1919 y 1926, desarrolló en su crítica de la tradición. Y aquí también podemos ver fácilmente que, así como Heidegger se opone a ‘los dialécticos’, en especial a los que se sirven de la dialéctica hegeliana, Arendt no relee la tradición a partir de conceptos opuestos. Su objeto de reflexión, por tanto, no es la contraposición *vita-contemplativa/vita-activa*. El problema que observa es que las formas de vida exhibidas por Aristóteles (política, de los placeres y contemplativa) en las edades Media y Moderna fueron jerarquizadas al extremo.

Ya vimos que Heidegger se fija en la praxis de Aristóteles y la acoge como obrar, obrar en cuanto cuidado (el pastoreo del ser); ahora veremos que, bajo el modo hermenéutico-fenomenológico, Arendt se fija en la praxis de Aristóteles e,

³⁴² CH, p 230.

identificando el punto de encubrimiento de la tradición medieval y moderna, la acoge como acción en cuanto cuidado del mundo. Observemos:

Al proceso en virtud del cual el ser humano se apropia de los conocimientos y prácticas culturales los griegos llamaron de *paideia*.³⁴³ Cuando los romanos conquistaron la Hélade, este término fue transpuesto por los latinos como *humanitas*. Tanto la *paideia* como la *humanitas*, entre muchos aspectos, indican que la familia, la cultura, la relación con el medio natural y social, el contexto histórico y el Estado, así como algunos acontecimientos particulares de la vida, participan o pueden influir determinadamente en la formación de lo que somos, cómo nos ven, cómo nos vemos y cómo nos manifestamos desde el pensamiento, el lenguaje y la acción. *Paideia* y *humanitas* se refieren a la construcción del ser, sea como ciudadano de la *polis* o como político u orador. Ambos términos también indican que el ser humano se construye a sí mismo como un acto de libertad, pues, a pesar de todo tipo de influencia, tenemos la posibilidad de escoger libremente lo que deseamos para edificar nuestra identidad, modos de ser, formas de pensar y de actuar. Sin embargo, ambas culturas siempre tuvieron en claro que el sujeto es libre en cuanto sujeto ligado al estado, es decir, con responsabilidad política. Griegos y romanos de la Antigüedad consideraron las experiencias del pasado como elementos sin los cuales no es posible comprender el presente y proyectar un futuro deseable, en especial en términos políticos³⁴⁴. Conocer es conocer la historia, comprender es

³⁴³ Desde luego que la *paideia* es mucho más que este global entendimiento. La *paideia* pasó por varios paradigmas: *homérica*, donde el modelo de ser humano es Ulises (guerrero, prudente, astuto); *arcaica*, donde el modelo de sujeto es Pericles (el militar, ciudadano y político); *clásica*, cuyo modelo tiende a corresponder tanto al pensador como al político. La *paideia*, de este modo, no se puede definir en pocas palabras ya que envuelve un proceso histórico que siempre buscó la formación de un sujeto integral (conforme el modelo vigente), pues, sin renunciar a comprensiones históricas, los griegos, en especial los atenienses, buscaron la mejor forma de perfeccionar las capacidades humanas (físicas, intelectuales, artísticas, culturales, etc.) y procuraron potencializarlas mediante fundamentos pedagógico-políticos justificados. Por ello, traducir la *paideia* simplemente por *educación* no se justifica. Cicerón, que bien sabía esto, tras la conquista romana de la Magna Grecia no traduce esta palabra por *educatio*, sino que transcribe la formación integral histórica de los griegos al latín *humanitas*. No es casualidad, entonces, que los primeros profesores romanos, como Quintiliano, partan de la premisa que sin un proceso formativo humanístico, con una fuerte memoria histórica, es imposible comprender el presente y proyectar un futuro deseable. Si esto falla, se pierde la integralidad y el ser actúa en el mundo de forma torpe e incompleta.

³⁴⁴ Cf. JAEGER, 2018; MANACORDA, 2014.

el acto básico para construir desde la historia. Esta actitud se transforma en tradición.

Cicerón y Quintiliano fueron quienes más defendieron esta postura, y la llamaron de *traditio*. Trátase de una tradición como formación humana integral, es decir, la *humanitas* es precisamente la tradición que viene a resignificar, jamás anular, el hilo histórico-moral-político tejido por el viejo *pater familias* y la *Lex duodecim tabularum*. En su sentido más original, *traditio* significa ‘dar’, ‘entregar’. La tradición, por lo tanto, no es una idea muerta, es la forma en que una generación le entrega a otra los elementos esenciales para la vida. Pero estos elementos no son estáticos, sino que manteniendo su eje estructural, pueden ser sujetos a cambios³⁴⁵. La *humanitas*, que es el concepto con el cual Cicerón transcribe la *paideia*, jamás pretendió demoler completamente el *pater familias*, sino brindarle nuevas comprensiones; asimismo, jamás pretendió anular la *Ley de las doce tablas*, sino comprender cómo es posible agregarle nuevos elementos y más justas comprensiones. La actitud de Cicerón se repite en Quintiliano, el primer educador en la historia que jamás olvidó que la educación tiene una esfera política. De hecho, la historia nos dice que Quintiliano es el primer profesor pagado por el Estado y el primero en ser contratado para la elaboración de un currículo y un método de enseñanza que trabaje la lectura, la historia, la memoria y el pensamiento socio-moral³⁴⁶. Las lecciones de la escuela de Isócrates fueron fundamentales en Quintiliano: formar al orador en la tradición, procurar el desarrollo del juicio, la actitud histórica de buscar en el pasado, etc.

Con lo anterior queremos significar que la actitud de los griegos y de los romanos, es decir, su constante intento de avanzar en la formación del ser, siempre fue un acto político que de forma alguna dejó de lado la memoria de experiencias pretéritas. A esto los romanos llamaron de *humanitas*, cuya esencia, su *cómo*, es *traditio*. Este es el entendimiento y la actitud que Arendt

³⁴⁵ En *Vida Líquida*, Bauman fundamenta que uno de los problemas de la sociedad moderna es carecer, justamente, de un tronco estructural. Los cambios de la modernidad derrumbaron estos troncos y producto de ello vivimos en una liquidez que derrumba permanentemente todo eje sólido que pretende consolidarse. Y, así, la vida del sujeto moderno jamás encuentra un suelo definitivo; cuando lo encuentra, éste cambia. No existe tradición; ergo, no existe preocupación por la historia ni el intento de buscar sentidos en las experiencias del pasado (BAUMAN, 2010).

³⁴⁶ QUINTILIANO, 1916.

comparte: en las experiencias pretéritas, que en determinados momentos fueron una tradición, podemos encontrar elementos para comprender y solucionar problemas o crisis del presente. En efecto, la tradición occidental a la que Arendt prestó atención es aquella que nos donó la idea de ciudadano, el sujeto que está obligado a la acción pública, es decir, política. La tradición grecorromana es, por donde se le mire, una actitud política frente al mundo. Por cierto, desde la *paideia* homérica que los griegos comenzaron a entender la *areté* como una excelencia de orden público («Homero, el educador de toda Grecia», decía Platón³⁴⁷); *areté* que en la *paideia* arcaica se llevó al plano de la ciudadanía, del político; y que en la *paideia* clásica incluso Aristóteles tuvo la actitud de reconocerlo, pues su modelo de ciudadano fue Pericles, el militar, el estratega, el estadista, el político (aquél que Tucídides llamara de «*primer ciudadano de Atenas*»). Los romanos traspusieron la *areté* por *virtus*, con la cual Cicerón, Quintiliano y estoicos como Séneca fundamentaron la *humanitas*. Dice Arendt: “la propia excelencia, *areté* para los griegos y *virtus* para los romanos, se ha asignado desde siempre a la esfera pública, donde cabe sobresalir, distinguirse de los demás”³⁴⁸. Este hilo conductor se pierde en la historia. Metafóricamente hablando, es como si Arendt nos dijera que el Medioevo cavó el hoyo, la Modernidad construyó el ataúd y, así, el totalitarismo, sin la más mínima dificultad, colocó bajo tierra este regalo de nuestros antepasados. El fin de la Modernidad y el surgimiento de los regímenes totalitarios corresponde, prácticamente, a un sólo fenómeno y que se da en un mismo momento: el triunfo del *animal laborans*, aquel sujeto preocupado de solventar sus necesidades más básicas trae una concepción de ser humano aislado de la acción política³⁴⁹. El ser de la acción no se distingue en la masa.

³⁴⁷ Platón, a diferencia de Aristóteles, encontró en Homero la guía educativa del pueblo ateniense. Aristóteles lo encontró en la figura de Pericles. Sobre Pericles, Platón dispara: “Pericles ha hecho a los atenienses perezosos, cobardes, charlatanes y avariciosos al haber establecido por vez primera estipendios para los servicios públicos” (*Gorgias* 515). En el mismo diálogo, Platón coloca en la voz de Sócrates el reproche de que Pericles no fue siquiera capaz de enseñar sus excelencias a sus hijos. La cuestión es que a diferencia de Aristóteles, quien si bien tiene dudas del modelo político llamado democracia, la acepta; en cambio Platón siempre demostró desconfianza de este modelo, incluso, lo somete a desprecios. Cf. PLATÓN, 1987.

³⁴⁸ CH, p. 58

³⁴⁹ La construcción de la idea de *animal laborans*, junto a la de *homo faber*, y otros conceptos de “La condición humana”, serán tratados ampliamente cuando lleguemos a las influencias indirectas de Heidegger en Arendt. Aquí sólo son mencionadas. Esto porque es en las influencias indirectas donde se observa más claramente la recepción arendtiana de términos heideggerianos

Pues hemos llegado al tramo final de este apartado: la pérdida de la tradición política originaria (grecolatina), que se comienza a diluir en Platón –fiero contrincante de la democracia– con el problema entre gobernantes y gobernados. Arendt, en esta línea, mantuvo siempre la misma característica de Heidegger: que el punto *originario* es precisamente el lugar de lo oculto, o sea, donde la verdad del ser fue encubierta. Trátase de un concepto técnico que indica el primer campo ontológico del fenómeno. En Arendt esto ocurre de la misma forma, sólo que su campo es la *vita activa* y el punto corresponde al momento histórico donde ésta se diluye.

En suma, piensa Arendt que la tradición moderna, que mantenía el lenguaje de la metafísica medieval, y que reinaba en las academias, no sólo debilitó el valor de la acción del ser en los asuntos públicos, sino que no tuvo la oportunidad de observar el más grave problema político de la historia contemporánea: el surgimiento del totalitarismo. No lo pudo ver ni mucho menos anticipar, incluso cuando a un metro de su ojos y poco antes de establecerse ya era del tamaño del Maracanã.

2.3.5. Acción y contemplación.

La actividad política humana central es la acción; pero, para conseguir comprender adecuadamente la naturaleza de la acción, se reveló necesario distinguirla conceptualmente de otras actividades humanas con las que habitualmente se la confunde, tales como labor y trabajo³⁵⁰.

Para Arendt la *vita activa* se compone del hacer humano, en la forma de tres actividades: *labor*, *trabajo* y *acción*. La pensadora desea encontrar el significado de estas, además de comprender por qué tradicionalmente han sido estimadas como contrarias e inferiores a la *vita contemplativa*. Pues, en términos generales, para Arendt la *labor* corresponde al acto de *vivir*, es decir, satisfacer las necesidades vitales del ser en tanto que producción de bienes de consumo;

como impropiedad (publicidad, propaganda, etc.), propiedad (capacidad de comprensión y juicio) y, finalmente, sentido de la vida humana (su *cómo*).

³⁵⁰ *Pol.*, p. 151

es atender el proceso biológico del cuerpo, reproducirse y vivir para sustentarse. La *labor* es ejercida por el *animal laborans*, y no tiene conexión con la actividad política. Debido a que puede ser realizada en el aislamiento de la esfera pública, pertenece a la esfera privada. Incluso cuando haya un conjunto de individuos absorbidos por la actividad del *animal laborans*, están juntos y en soledad, es decir, colectivamente encarcelados en la gestación de bienes de consumo. Ejemplos pueden ser: talleres de confección de zapatos, industrias de producción de sillas, etc. Es la actividad más representativa de la Modernidad. No tiene un fin intencional y duradero (como el *trabajo*), y, por carecer de un aspecto teológico direccionado, es la más *animal* de las actividades: su fin es el simple consumo. “La labor, atrapada en el movimiento cíclico del proceso vital del cuerpo, carece de principio y de fin”³⁵¹. Esta actividad, entonces, se caracteriza por estar en el dominio de la naturaleza, de la reproducción y de la necesidad, condiciones prácticamente comunes entre todos los seres animados.

Desde otra perspectiva, el *trabajo* se distancia de lo meramente natural debido que se adhiere a la producción de bienes útiles. Trátase de actividades mundanas realizadas por el *homo faber*. Éste fabrica objetos relativamente duraderos y estables en el tiempo. Aquí se deja ver, en cierto modo, la complejidad de Arendt al medir una de sus vocaciones, el aprecio incalculable por el arte. Los artefactos duraderos (aunque sean duraderos y ‘predecibles’, como los del artesano) o que establezcan un tipo de memoria histórica (como los del artista) no son meros objetos de consumo. En el caso del arte, Arendt se fija en la producción de una obra que excede su propio tiempo y que sobresale en la permanencia, y de este modo nos obliga a pensarla, sentirla y enunciarla constantemente: se transforma en una comprensión de mundo. Este producto de la actividad humana es una expresión de «reificación», porque “ha pasado a ser tangiblemente presente para brillar y ser visto, para resonar y ser oído, para hablar y ser leído”³⁵².

La *acción*, por otra parte, corresponde a la actividad política del ser, pues se relaciona con la pluralidad y el aparecimiento en el espacio público. O sea, se

³⁵¹ CH, p. 163-164.

³⁵² CH, p. 185.

diferencia de la labor y del trabajo porque no es objeto de mediación de la materia. La acción es la única capaz de generar cambios sociohistóricos o de poner el camino nuevos sentidos; por ello, está enraizada en la natalidad. Paradójicamente, se trata de la actividad más susceptible a la ruptura, pues necesita de un espacio público donde la vida se pueda manifestar mediante el *acto* y el *discurso*³⁵³. Lo más fundamental de la acción es que, a diferencia de la labor y del trabajo, tiene su base en la libertad política, i. e., en *lexis* y *praxis*, únicas condiciones, nos dice Arendt, que nos hacen efectivamente humanos, pues «*con palabra y acto nos insertamos en el mundo humano*». Señala:

Los hombres pueden vivir sin laborar, pueden obligar a otros a que laboren por ellos, e incluso decidir el uso y disfrute de las cosas del mundo sin añadir a éste un simple objeto útil; la vida de un explotador de la esclavitud y la de un parásito pueden ser injustas, pero son humanas. Por otra parte, una vida sin acción ni discurso —y ésta es la única forma de vida que en conciencia ha renunciado a toda apariencia y vanidad en el sentido bíblico de la palabra— está literalmente muerta para el mundo; ha dejado de ser una vida humana porque ya no la viven los hombres³⁵⁴.

Con todo, Arendt reconoce que labor y trabajo también sostienen la estructura de nuestra condición humana: necesitamos bienes de consumo que satisfagan el cuerpo, de productos para abastecer las necesidades vitales y necesitamos de útiles duraderos para sentirnos a gusto en el mundo. Pero como estas dos actividades carecen de pluralidad, la acción es el único componente de la *vita activa* que tiene como condición la presencia plural de los demás: como oyentes, capaces de discurso y de juicio. Esto da forma al espacio público. El problema es que la labor y el trabajo han quedado resguardados en la esfera privada. Y la acción, diferentemente, sale de este lugar inhóspito y falsamente seguro y se manifiesta en la esfera social. El movimiento del “yo”, “mi familia”, sin los demás, «*es lo mismo que carecer de la capacidad de actuar*»³⁵⁵. Y aun cuando un sujeto se aísla en la quietud de la contemplación, no puede «*permanecer en estado contemplativo durante toda su vida*». La acción, por lo tanto, es aquella esfera de la natalidad de la cual «*ningún hombre puede escapar*

³⁵³ Cf. CH, Cap. I; ARENDT, (*De la historia a la acción* | Cap. Labor, trabajo, acción). 1995. En adelante HA.

³⁵⁴ CH, p. 224-225.

³⁵⁵ CH, p. 211

totalmente».³⁵⁶ La interpretación arendtiana de Aristóteles confirma aquello. Según la pensadora, el Estagirita pensó la libertad absolutamente distanciada de las formas de mantenerse meramente vivo (*Zoe*), de la *labor* cumplida por los esclavos, y del *trabajo* del artesano, campesino y mercader. Para Arendt, Aristóteles comete el error de pensar que aquéllos no poseían la libertad de ejercer el control de sus movimientos o actividades. Vale decir, Aristóteles no entendió jamás el trabajo, la producción, como algo suficientemente digno de ser considerado. Sobre las tres formas de vida que Aristóteles distingue, de los placeres, política y contemplativa, piensa la autora que

[...] tienen en común su interés por lo «bello», es decir, por las cosas no necesarias ni meramente útiles: la vida del disfrute de los placeres corporales en la que se consume lo hermoso; la vida dedicada a los asuntos de la polis, en la que la excelencia produce bellas hazañas y, por último, la vida del filósofo dedicada a inquirir y contemplar las cosas eternas, cuya eterna belleza no puede realizarse mediante la interferencia productora del hombre, ni cambiarse por el consumo de ellas³⁵⁷.

En inescrupulosa teoría de la servidumbre natural de Aristóteles la última idea de la cita queda explícita, pues el privilegio de pensar exige contar con el servicio de otros: que estos realicen labores domésticas, produzcan, planten trigo, abastezcan y cimienten la base económica del Estado. Dado ello, sostiene Aristóteles, el pensador tendría el tiempo de ocio necesario para apreciar lo bello (*skholé*), actividad que se compone de ideas eternas posibles de contemplar (*theoria*). El poder ser total de Aristóteles alcanza su ápice en la ‘quietud’ de la contemplación, en virtud de la cual el ser conquista una vida lograda (*eupraxia*) y plenamente feliz (*eudaimonia*). Aun así, con relación a la vida activa, piensa Arendt:

La principal diferencia entre el empleo de la expresión en Aristóteles y en el medioevo radica en que el *bios politikos* denotaba de manera explícita sólo el reino de los asuntos humanos, acentuando la acción, praxis, necesaria para establecerlo y mantenerlo. Ni la labor ni el trabajo se consideraba que poseyera suficiente dignidad para constituir un *fetos*, una autónoma y auténticamente humana forma de vida; puesto que servían y producían lo necesario y útil, no podían ser libres, independientes de

³⁵⁶ HA, p. 89.

³⁵⁷ CH, p. 26

las necesidades y exigencias humanas. La forma de vida política escapaba a este veredicto debido al modo de entender los griegos la vida de la polis, que para ellos indicaba una forma muy especial y libremente elegida de organización política, y en modo alguno sólo una manera de acción necesaria para mantener unidos a los hombres dentro de un orden³⁵⁸.

Observamos que para Arendt no se trata de que los griegos o el mismo Aristóteles no supieran que la vida humana exige una organización política, ni tampoco “que gobernar constituyera una distinta manera de vida, sino que la forma de vida del déspota, puesto que era «meramente» una necesidad, no podía considerarse libre y carecía de relación con el *bios politikos*”³⁵⁹. Su propósito es señalar que cuando la ciudad-estado se esfuma de la historia, la *vita activa* pierde su sentido político y pasa a englobar toda actividad comprometida con las cosas del mundo (*mundanidad* de la acción). Esta interpretación del problema se concentra en la *Condición Humana*, publicada en 1958, pero, como vimos, Arendt ya la había anunciado a partir de una carta dirigida a Heidegger, en 1954. Con la misiva anticipamos el influjo de Heidegger en esta empresa, que la propia Arendt reconoce cuatro años antes:

Partiendo quizás Marx, de un lado, y de Hobbes, de otro, un análisis de actividades fundamentalmente diferentes que, vistas desde la vida contemplativa, se suelen meter todas en el mismo saco de la vida activa: o sea, trabajar – producir– actuar, donde trabajar-actuar se entienden basándose en el modelo del producir: el trabajo se hizo «productivo» y el actuar se interpretó dentro de la relación medio-fin. (No podría hacer esto, si puedo, sin aquello que aprendí contigo en mi juventud).

Si se coloca en el mismo costal toda actividad que no envuelva el acto de contemplar, la acción se mezcla en medio de los tantos movimientos que suelen atender las necesidades terrenales del ser. En esta línea, el *bios theoretikos* se impone como la única actividad libre. No obstante, apunta Arendt, este problema no es totalmente de Aristóteles, ni nace con el cristianismo, ni encuentra su fundamento en los medievales, sino que viene de Platón con su utopía degenerativa de lo político: gobiernan los que piensan; los que no, protegen la polis, sirven o producen. El problema está, de todos modos, en que la libertad

³⁵⁸ CH, p. 26

³⁵⁹ *Idem*, p. 27

considerada como la única vía posible se daba a partir de la contemplación de las ideas eternas. Lo que constituye, en estricto rigor, la inclinación a vivir en estado de reposo, i. e., de una quietud que carece de acción. Sostiene Arendt:

La misma articulación aristotélica de las diferentes formas de vida, en cuyo orden la vida del placer desempeña un papel menor, se guía claramente por el ideal de contemplación (*theoria*). A la antigua libertad con respecto a las necesidades de la vida y a la coacción de los demás, los filósofos añadieron el cese de la actividad política (*skholé*); por lo tanto, la posterior actitud cristiana de liberarse de la complicación de los asuntos mundanos, de todos los negocios de este mundo, se originó en la filosofía política de la antigüedad. Lo que fue exigido sólo por unos pocos se consideró en la era cristiana como derecho de todos. La expresión *vita activa*, comprensiva de todas las actividades humanas y definida desde el punto de vista de la absoluta quietud contemplativa, se halla más próxima a la *askholia* («inquietud») griega, con la que Aristóteles designaba a toda actividad, que al *bios politikos* griego. Ya en Aristóteles la distinción entre quietud e inquietud, entre una casi jadeante abstención del movimiento físico externo y la actividad de cualquier clase es más decisiva que la diferencia entre la forma de vida política y la teórica, porque finalmente puede encontrarse dentro de cada una de las tres formas de vida. Es como la distinción entre guerra y paz: de la misma manera que la guerra se libra por amor a la paz, así toda clase de actividad, incluso los procesos de simple pensamiento, deben culminar en la absoluta quietud de la contemplación. Cualquier movimiento del cuerpo y del alma, así como del discurso y del razonamiento, han de cesar ante la verdad. Ésta, trátase de la antigua verdad del Ser o de la cristiana del Dios vivo, únicamente puede revelarse en completa quietud humana³⁶⁰.

Pues, así como Hegel, Arendt no acepta la quietud humana como modelo de interpretación del ser, sobre todo en el campo de la política³⁶¹. Incluso el

³⁶⁰ CH, pp. 27-28

³⁶¹ Para Heráclito el sujeto sabio es un sujeto activo, de la acción. La acción del sujeto no se da en solitario, sino entre las cosas, ideas y sujetos. El pensamiento, por lo tanto, consiste en “escuchar” la “armonía” que componen las cosas haciéndolas todas UNA, y nuestra alma con ellas. Esta unidad se constituye de “oposiciones”, es decir, la discordia es un eje central de la “armonía” (el bien y el mal son uno). El *arjé* (principio) de toda armonía es *kínesis* (movimiento), el cambio: “es imposible sumergirse en el mismo río dos veces”, i. e., no existe el “reposo”, pues lo que éramos ya no somos, lo que es presente será pasado, lo que pensábamos antes será cambiado (GIANINNI, 2007, Cap. Heráclito). Y Heráclito influyó en Hegel. Para Hegel la “inquietud” sobre la realidad es fundamental en el desarrollo de la historia, de la filosofía, de la vida, etc. Toda la realidad es “inquieta”, o sea, no es estática. A esa inquietud Hegel llama “dialéctica”. La dialéctica es el movimiento, el proceso del todo”, entre “contrarios”. Pero también es un método: tesis (primer momento) – antítesis (segundo momento) – síntesis (reconcilia la tesis con la antítesis) y todo vuelve a comenzar. Hegel influye en Marx, parcialmente. Karl Marx

pensamiento y la comprensión para Arendt son actividades, además de indisociables, de movimiento infinito. Y la acción entre seres humanos, como mayor razón, también debería serlo. Fueron la quietud política del *animal laborans* y el esfuerzo apolítico por la producción como modo de solventar la vida humana, características del ser moderno, lo que asfaltó el camino de la tragedia: el totalitarismo. Sin embargo, paradójicamente, por más que los nazis hayan acabado con una posible acción del pueblo (lo haya amoldado como masa superflua), el führer jamás se mantuvo ‘quieto’. La acción siempre se pervierte en manos de unos pocos o de una sola persona; pero en tal caso ya no es acción, sino fuerza. A juicio de nuestra autora, hasta el comienzo de la Modernidad la *vita activa* mantuvo una especie de connotación negativa, como inquietud, a partir de la cual el ser no puede completar su especie de misión casi divina: contemplar lo eterno. Eternidad que “sólo se revela a los ojos humanos cuando todos los movimientos y actividades del hombre se hallan en perfecto descanso. Comparada con esta actitud de reposo, todas las distinciones y articulaciones de la *vita activa* desaparecen.”³⁶²

Con todo, el problema de Arendt no está en los términos *vita-activa* y *vita-contemplativa*, sino en que estos sean entendidos, por un lado como contradicción; por otro, en términos de jerarquía. Finalmente, arguye:

Mi argumento es sencillamente que el enorme peso de la contemplación en la jerarquía tradicional ha borrado las distinciones y articulaciones dentro de la *vita activa* y que, a pesar de las apariencias, esta condición no "ha sufrido cambio esencial por la moderna ruptura con la tradición y la inversión final de su orden jerárquico en Marx y Nietzsche. En la misma naturaleza de la famosa «apuesta al revés» de los sistemas filosóficos o de los actualmente

rechaza el idealismo de Hegel pero acepta su método dialéctico de comprensión de la realidad, aunque con transformaciones. La dialéctica sobre el “ideal” no explica por sí mismo la historia de la humanidad, pues termina “descansando” sobre esta (la contempla), la dialéctica sobre la materia sí (materialismo dialéctico), porque parte de las diferencias entre clases sociales. Este es el principio básico del comunismo y del socialismo. Las condiciones materiales determinan la existencia del ser: burgueses (monopolio de la materia básica y de los medios de producción) y el proletariado (vende su fuerza de trabajo y producen la materia de consumo y el lucro que mantiene a la burguesía). La dialéctica en Marx es la contradicción/conflicto entre los dueños de los medios de producción y los explotados que venden su fuerza laboral. Contradicción dominante-dominados. Para romper esta contradicción, será necesario que la clase proletaria, primeramente, tenga consciencia de clase (desalienación de su dominación). Luego, la lucha de clases (fuerzas opuestas en lucha, materialismo dialéctico). La inquietud de Marx está marcada por la praxis como lucha de clases y transformación del orden social capitalista.

³⁶² CH, p. 28.

aceptados, esto es, en la naturaleza de la propia operación, radica que el marco conceptual se deje más o menos intacto. La moderna inversión comparte con la jerarquía tradicional el supuesto de que la misma preocupación fundamental humana ha de prevalecer en todas las actividades de los hombres, ya que sin un principio comprensivo no podría establecerse orden alguno. Dicho supuesto no es algo evidente, y mi empleo de la expresión *vita activa* presupone que el interés que sostiene todas estas actividades no es el mismo y que no es superior ni inferior al interés fundamental de la *vita contemplativa*³⁶³.

En síntesis, la principal crítica arendtiana de la tradición es que la *vita activa* perdió su sentido político y se asoció a todo tipo de actividades mundanas, en especial aquellas que atienden necesidades meramente vitales, como la producción de bienes de consumo (labor) o aquellos que prestan un servicio útil (trabajo).

Hemos terminado de exhibir las influencias de modo y de actitud de Heidegger en Arendt, que corresponden a la recepción de la fenomenología y la crítica de la tradición. Lo que puede parecer una aporía, o algo que está faltando, se observará en las influencias que trataremos a continuación, como las ideas o conceptos compartidos entre ambos autores, un mayor análisis del ser moderno, la recepción y crítica arendtiana del *Dasein* y de sus existenciaris, entre otros.

El siguiente cuadro tiene como objetivo ofrecer una síntesis de las influencias abordadas en este apartado, a modo de facilitar las simetrías y distinciones entre Heidegger y Arendt.

³⁶³ CH, pp. 29-30

Influencia	Heidegger	Arendt
Fenomenología	Posibilita acceder al fenómeno según tal y cual es. No es un accesorio, es una orientación para descubrir lo encubierto. Permite acceder a la comprensión de nosotros mismos, de la forma más clara; esto es, en la facticidad, que es la estructura constitutiva del ser que siempre somos. La estructura ontológica del ser se da en el marco del cuidado.	Posibilita acceder al fenómeno según tal y cual es. No es un accesorio, es una orientación para descubrir lo encubierto. Permite acceder a la comprensión de los eventos sociohistóricos surgidos del <i>entre</i>; esto es, de la acción. La estructura activa del ser se da en el marco de la natalidad, iniciar lo nuevo.
Sobre la tradición (crítica de)	Ha encubierto el sentido del ser. No supo identificar ni comprender de forma adecuada la diferencia ontológica entre ser y ente, considerando el fenómeno de la existencia. En su interpretación del sentido del ser ignoró que éste se revela a partir de sus existenciaríos.	Ha encubierto el sentido de la política. No supo identificar y comprender de forma adecuada los problemas histórico-políticos de la modernidad, en especial el surgimiento del totalitarismo En su interpretación del sentido la actividad humana ignoró que este se revela a partir de la acción.

Cuadro 3: Fenomenología y crítica de la tradición | Elaboración propia

2.4. Del cuidado del ser al cuidado del mundo.

Hemos venido justificando las influencias permanentes de Heidegger en Arendt, es decir, aquellas que acompañan a la pensadora en sus lecturas e interpretaciones de los eventos sociohistóricos fundamentados en ideas políticas. Hicimos hincapié en mostrar que la crítica de la tradición y la fenomenología permitieron que observase con ojos distintos la historia de la acción. Aunque con esto no deseamos significar que Arendt no haya sido capaz de construir sus propios esquemas de pensamiento, pues lo hizo y de forma bastante autónoma.

En este apartado veremos aquellos influjos que es más conveniente llamarlos de recepciones, porque agregan serias actitudes de apropiación, distancia y crítica. En concreto, corresponden a conceptos de la obra de Heidegger que Arendt acogió y sometió a un proceso de recepción transformativa, i. e., les dio un sentido distinto o los desplazó, con algunas adaptaciones, a un lugar diferente³⁶⁴. Por ejemplo, tanto Heidegger como Arendt se fijan en Aristóteles para encontrar en su filosofía algunos axiomas o modelos de análisis de la *realidad* en su concepción más concreta, lo que ambos entienden como *mundo* (nuestro obrar, hacer, pensar, actuar). En efecto, Aristóteles, como ya vimos en un apartado especial, coloca sus esfuerzos en analizar al ser a partir de sus experiencias, considerando especialmente sus actividades ético-políticas (*praxis*), pero estos entendimientos no están aislados de sus estudios sobre física. *Enérgeia*, o simplemente *acto*, es un movimiento en vigencia que Aristóteles examina en relación al tiempo y a las actividades y cambios del ser y de las cosas. Tomando una relativa distancia respecto del heleno, tanto Heidegger como Arendt encuentran en la figura de este vocablo el carácter incesante de la vida humana en cuanto *praxis*, y, de este, el obrar como un cuidado en permanente construcción, esto es, como una acción constantemente realizada (del ser, Heidegger; del mundo, Arendt). Así siendo, ambos participan de la revitalización de la filosofía de Aristóteles, asunto que veremos en los próximos subapartados y del cual se desprende, en gran medida, la recepción arendtiana más específica del programa ontológico de Heidegger.

Como Heidegger y Arendt mantuvieron un fuerte lazo, ella lo siguió muy de cerca, y no en pocas oportunidades, aunque haya sido para criticarlo, algunos términos propios del filósofo le fueron muy útiles para su teoría de la acción. Por ello, en definitiva, aun cuando la recepción arendtiana de Heidegger contenga desplazamientos y distancias, él fue una constante pedagógica de la cual ella nunca pudo desprenderse. Y, siendo más francos, tenemos la intuición de que a pesar de las críticas y agregados Arendt no hizo tajantes intentos de librarse de la forma de filosofar de su exmaestro, pues una parte del marco conceptual de

³⁶⁴ Como fue anunciado en la *Introducción* de este trabajo, el concepto de *recepción* corresponde al proceso de interpretación, asimilación y transformación; vale decir, es un término que envuelve la apropiación crítica que Arendt hace de una parte del acervo conceptual de Heidegger.

Heidegger siempre le fue muy útil: lo asimiló y transformó, y así pudo enriquecer sus propias ideas de ser y de mundo.

2.4.1. Heidegger, Arendt y la *enérgeia* aristotélica.

Si bien Aristóteles nunca dejó de estar presente en la Historia de la Filosofía, con el arribo del cristianismo su pensamiento quedó, en varias etapas del Medioevo cristiano, a la sombra de Platón. No obstante, en la Escolástica, en el siglo XIII, en especial gracias a Tomás de Aquino, Aristóteles vuelve a gozar de un amplio reconocimiento y se torna prácticamente una referencia obligada en el campo ontológico. Unos siglos más adelante, con el arribo de la Modernidad, el racionalismo cartesiano adquiere un lugar destacado y Aristóteles nuevamente queda en un segundo plano. Seguidamente, las críticas de Kant pusieron en tela de juicio tanto la ética teleológica del Estagirita como el *cogito* de Descartes. Solo entre la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del XX, con pensadores de distintas escuelas y lugares, surgen constantes intentos de rehabilitación del pensador griego. En Alemania, por ejemplo, además de Heidegger, dos de sus más famosos exalumnos están en esta línea, Arendt y Gadamer. Si bien no comulgan del todo con Aristóteles, obras como *La condición humana* y *Verdad y Método* dan cuenta de ello. La primera, entre varias decisiones, hace un examen de la doctrina aristotélica de la praxis para, con adecuaciones, determinarla como uno de los pilares de la comprensión de lo político; la segunda, pretende actualizar la ética de Aristóteles, en especial la idea de *φρόνησις* como principio que orienta el obrar del ser. Vale decir, al igual que Heidegger, Arendt y Gadamer pusieron atención al examen aristotélico de la actividad entre humanos.

En fin, ya sabemos a estas alturas que según Heidegger y Arendt la tradición medieval fue limitante en las comprensiones de Aristóteles. Ambos piensan que el obrar no fue considerado de forma correcta en los análisis de lo que podría resultar la esencia del ser, como pieza elemental de su obrar-práctico. La diferencia es que Heidegger alienta al estudio del concepto praxis como un modelo para comprender la experiencia del vivir mismo, el *Dasein* y su facticidad; Arendt, por su parte, resalta a Aristóteles como un punto importante de comprensión del hacer político, esto es, el lugar del ser en el espacio público.

Pero, no satisfecha con aquello, decide agregar a sus fundamentos de la acción a no pocos latinos, entre algunos: con mucha constancia a San Agustín y el concepto ontológico de la natalidad, y con menos constancia a Cicerón y su ideales de memoria humanista histórica: «*cómo cuidar, conservar y admirar las cosas del mundo*»³⁶⁵.

En relación con lo anterior, otra alerta que debemos considerar nos la da Franco Volpi. De acuerdo con el filósofo italiano, en los primordios de la Modernidad pensadores como Spinoza y Hobbes no prestaron suficiente atención al vínculo entre obrar y saber, cuestiones clave en Aristóteles, sino que lo entendieron en un sentido limitado a lo gnoseológico, «*como el campo de un posible ejercicio del conocimiento*» en el que, al igual a como ocurre en la naturaleza, “el obrar humano puede ser captado y descripto rigurosamente en sus mecanismos y funcionamiento.”³⁶⁶ Es Kant quien corrige esta tendencia al fundamentar que el ser no está en el mismo orden de la naturaleza. Como es sabido, aun manteniendo ciertas bases del racionalismo que le antecede, Kant distingue entre el uso teórico y práctico de la razón. Con ello, para Volpi,

[...] a través de su consideración práctico-moral del obrar, Kant pretende restituir a este saber un carácter de orientación, de suerte que introduce así un cambio notable respecto de la tendencia predominante en la época moderna, según la cual se considera el obrar humano como objeto posible de un saber científico riguroso, el cual es únicamente constatativo y descriptivo³⁶⁷.

Ya hemos mostrado que Heidegger en este punto concuerda con Kant, pues se opone al análisis del ser a partir de estimaciones provenientes de las ciencias naturales, y sabemos que Arendt abraza esta idea; v. gr., no habla de naturaleza humana y sí de condición humana, evita hablar de animal político y opta por la construcción y mantenimiento de la pluralidad. Asimismo, no es casualidad que Heidegger y Arendt hayan prestado algo de atención a la lectura tomista de Aristóteles; empero, cuando lo hacen, es bajo la mirada de una cierta sospecha. Concluyen que el filósofo medieval acierta en volver a al pensador heleno para analizar y clasificar los modelos de vida del hombre, pero terminó

³⁶⁵ PF, p. 308.

³⁶⁶ VOLPI, 1999, p. 325

³⁶⁷ Ídem, p. 326

colaborando en menoscabando el componente práctico del ser para reforzar la actividad contemplativa como el nivel más elevado de vida. Heidegger se opone al nivel teórico como modo de Análisis del *Dasein* y Arendt no acepta la *vita contemplativa* como fin estructural básico de la vida humana.

En definitiva, en virtud de lo introducido, vamos a abordar dos preguntas muy atadas. En general:

- a) ¿Qué tiene de especial el filósofo griego que tanto Heidegger y Arendt se fijan en él para la elaboración de sus proyectos filosóficos? Y en lo específico:
- b) Teniendo en cuenta que Heidegger justifica que en la praxis de Aristóteles hay conceptos como *enérgeia*, *kínesis* y *phronesis* que expresan un modelo para el desvelamiento y justificación del sentido de ser, nos preguntamos: ¿cómo Arendt observa esta jugada y de qué manera la hace propia?

En el desarrollo de las respuestas se podrá observar con más consistencia por qué en este trabajo optamos por colocar al medio, entre estos dos pensadores, a Aristóteles. El pensador griego es un elemento importante (claramente no el único) en la disputa que Arendt mantiene con Heidegger respecto de una vida que se basa en el obrar, en lo que hacemos y cómo lo hacemos. Veremos esto en dos asuntos: a) *Enérgeia*, *kínesis* y tiempo; b) Unidad entre acto y movimiento; c) *Enérgeia* y tiempo.

a) *Enérgeia*, *kínesis* y tiempo. A veces el principio del cambio de Heráclito no es atendido del todo, pues el análisis se separa de otros pensadores de un objeto similar, como Parménides. Sabemos que en Heráclito el ser no es sino en el cambio, cuestión que se sintetiza en el concepto *devenir*. Nunca algo es el mismo fenómeno, todo fluye, incluso “«*el Sol es cada día nuevo*» y «*aun los que se bañan en los mismos ríos se bañan en diversas aguas*»”³⁶⁸. Yendo más lejos, Heráclito postula a cómo las estimaciones mudan dependiendo del ser y que, debido a ello, dan espacio para los *opuestos*: “el agua del mar es lo más puro y lo más asqueroso; potable y salúfera para los peces, impotable y

³⁶⁸ HERÁCLITO, 2007, *fragmentos* 6;12.

mortífera para los hombres”³⁶⁹. Parménides, como fue dicho en el primer capítulo de este trabajo, entiende que el ser es siempre siendo, uno e inmutable³⁷⁰. Y aquí podríamos preguntarnos: ¿cómo algo puede ser siendo y ser además cambiante; como la oposición de la materia puede determinar las afecciones entre los elementos de la naturaleza? Por ejemplo, es fácil confundirnos con ideas como ‘cambiando se es’, que nos remite al marco de la fluidez y de la transformación, o ‘siendo se es’, que remite a una constancia de ser. Aquello porque a simple vista hay cosas que parecen inmóviles ya que sus cambios son imperceptibles, como una piedra en nuestro jardín, junto a otras cuyo *movimiento* y *cambio* es visible, como una planta que crece al lado de la misma piedra. Si yo vi a Antonio ayer, y lo estoy viendo hoy, y creo que lo veré mañana, hablo de la misma persona y su posible cambio es imperceptible, a pesar de que esté un día más viejo y aunque entre ayer y hoy haya mudado alguna forma, aunque pueda ser mínima, de pensar. Existen, por ello, las estabilidades, como la de una montaña que aparenta ser siempre la misma. Pero si quemamos un trozo de madera, la forma de la madera ya no existirá más porque debido a la combustión habrá alteraciones en sus elementos y veremos otra *forma* y *materia*, como carbón y ceniza. Pues fue Aristóteles el primero que intentó dar una solución al problema entre Heráclito y Parménides, y para eso organizó el principio de posibilidad, de movimiento y de cambio en las cosas y seres, diferenciando entre *acto / potencia* y entre *materia / forma*. Por añadidura, sentó algunas bases del concepto tiempo y que aún mantienen una calurosa discusión entre físicos y filósofos.

Enérgeia (ἐνέργεια) es un concepto fundamental en Aristóteles; de hecho, se considera uno de los términos más importantes en la historia de la filosofía puesto que ha producido mares de tinta desde la Antigüedad a los tiempos actuales³⁷¹. Lo más habitual es que se traduzca como *acto*, aunque también se utiliza el término *actualización*, incluso, aunque es poco habitual, *actuación*. Aquí seguiremos la tradición y utilizaremos *acto*. Sin embargo, adelantamos que en el campo ético-moral, es decir, político, *acto* muchas veces adquiere el significado de *acción*. Ello debido a que Aristóteles trae el vocablo a la mesa no sólo en su

³⁶⁹ Idem, *fragmento 61*.

³⁷⁰ Cf. OLMEDO, 1993, pp. 10-11

³⁷¹ Cf. STORK, 1989, *passim*.

Física y *Metafísica* para establecer la relación entre movimiento, cambio y tiempo, también en sus éticas para justificar y diferenciar los tipos de acciones alma, como el pensamiento y las actitudes, en contraste con la *poiesis*. «*La palabra acto se dice según la obra*», advierte Aristóteles. Pero, al parecer, existe un aspecto en común entre las obras donde el concepto es utilizado, y es que el Estagirita lo usa para referirse a algo que está actuando, que está en obra, que está activo, que está trabajando³⁷². El *estar* indica siempre al objeto o sujeto que realiza el *acto* y esto, como luego se verá, es de suyo relevante en Heidegger y en Arendt. Ese *estar* no es una mera presencia: es *estar* haciendo algo *ahí*; por lo tanto, expresa la relación entre el *estar* y *hacer*, que es la invariable dinámica de nuestra existencia.

En Aristóteles *ἐνέργεια* está dentro de un sistema, porque no está aislado de otros conceptos, como la idea de *potencia*, que se puede abreviar como algo, en relación con su conjunto de características constitutivas, que puede llegar a ser otra cosa o tener otra forma, o bien, someter algo distinto al *cambio*. En otras palabras, *potencia* se trata de algo que gracias al movimiento puede volverse otro tipo de *presencia* o hacer que otra cosa se modifique. Cuando esto sucede, Aristóteles se refiere a aquel fenómeno como *cambio* (gr. *μεταβολή* | *metabolé*), y, si hay movimiento y cambio, es porque existe la *potencia* o *poder* de que algo haga algo (*δύναμις* | *dynamis*)³⁷³. Trátase de un principio metafísico de carácter relacional que alude al *ser* y *poder* de toda entidad. Una cosa o ser tiene la potencia de producir un cambio desde sí misma y/o hacia sí misma (potencia como posibilidad), o de ejercer un cambio en otra (potencia cinética). De ahí que cuando algo no puede realizar su *poder*, Aristóteles le llame de *impotente*.

Ahora bien, lo anterior no es tan simple porque como *ἐνέργεια* es un indicador que expresa que algo está actuando, tiene un estrechísimo vínculo con el concepto *kínesis*. Por cierto, en su discurso más famoso sobre el acto Aristóteles termina señalando: «*parece que el acto es, fundamentalmente, el movimiento*»³⁷⁴. Si nos vamos a los suelos de la ética, la eudaimonia, o vida

³⁷² *Met.* VIII, 1050a; Cf. STORK, 1989, p. 96

³⁷³ En *Física*, V, Aristóteles exhibe varias posibilidades de potencia, la activa, la pasiva y, en un orden algo distinto, la resistencia. La activa corresponde a la capacidad de *ejercer* un cambio sobre sí mismo u otro objeto; la segunda, la capacidad de *sufrir* un cambio por efecto de otro (o por sí mismo); la última, la capacidad de *resistir* a un cambio o mutación.

³⁷⁴ *Met.* IX, 1047a.

plena, conforme la virtud guía de la acción, *phronesis*, solo puede conquistarse como fin constante en la propia praxis y a lo largo de la vida (*eupraxia*). Incluso en estado contemplativo el sujeto tiene el *poder* de colocar en acción su alma, v. gr., pensar es un movimiento constante, es decir, una *enérgeia*. Y si la eudaimonia es un fin y una potencia del ser, piensa Aristóteles, «*el acto es anterior a la potencia*». Esto vale para todos los fenómenos donde hay movimiento o cambio, aunque el sentido sea distinto según el accidente o propósito. El *acto*, así entendido, podría llegar a comprenderse como un aspecto estructural del existir mismo del ser (así lo concibe, aunque bajo sus propios términos, Heidegger y Arendt), pero es también con respecto a la *potencia*, y, de la potencia, al *cambio*. A juicio de Aristóteles, esto es así por varios motivos y en estricta correspondencia al movimiento y al acto, pues, considerando que la potencia o poder es la posibilidad de un cambio cualquiera, la *actualización* puede ser un movimiento o una acción en dos acepciones: a) con un fin en sí mismo, como razonar, pensar, entender; b) con un fin fuera de sí, como construir una casa. En tanto la casa esté siendo construida, será *acto*; finalizada, no. Por esta razón es que la actividad que puede entenderse como perfecta, en el estricto sentido de completa, es denominada por Aristóteles como *entelequia*, con la cual culmina el movimiento. El acto, de modo distinto, indica que algo se está haciendo, por ello Aristóteles en la mayoría de las ocasiones utiliza la palabra *acto* en el primer sentido, a); y para la acción o movimiento acabado el segundo sentido, b)³⁷⁵. El hecho de que Aristóteles no siempre haya utilizado los términos de forma distinta generó amplios y arduos debates sobre lo que es movimiento constante y movimiento concluido. La cuestión es que, a pesar de aquello, todo lo anterior es apropiado en términos ontológicos por Heidegger, y, por influencia de él, aunque con sentidos distintos, se observará en Arendt.

b) Unidad entre acto y movimiento. Si el movimiento es entendido como “la actualidad de lo potencial en cuanto a tal”³⁷⁶, éste saca a la luz el concepto tiempo, puesto que, de acuerdo con Aristóteles, es en el cambio donde el movimiento se suele expresar y es en el movimiento y cambio donde el tiempo se ‘percibe’. Así siendo, el tiempo no es movimiento, pero no existe sin éste;

³⁷⁵ Ver la discusión del Cap. 1, “Horizonte, fines y realización del ser”, de este trabajo.

³⁷⁶ *Fis.*, III, 201a

ergo, es o debe ser algo propio del movimiento. En efecto, lo confirma Vigo, para el filósofo griego el tiempo “no sería más que una determinación métrica del movimiento, es decir, su número o medida”³⁷⁷. Esto, desde luego, debido a la famosa frase de Aristóteles sobre el tiempo, donde lo define como el «*número del movimiento según el antes y después*», es decir, el tiempo vendría a ser una medición según lo anterior y lo posterior del movimiento y cambio (pasado y futuro). De esta forma, es válida la conclusión de que el tiempo no es independiente del movimiento, pues, a juicio del heleno, “no hay tiempo sin movimiento ni cambio. Luego, es evidente que el tiempo no es un movimiento, pero no hay tiempo sin movimiento.”³⁷⁸

Algo muy importante que emana de todo este circuito es que existen indicadores que permiten pensar que Aristóteles hace sobresalir el movimiento y cambio antes que el tiempo; por lo tanto, el tiempo no es un algo autónomo y esto hace ver que para el filósofo *kínesis* es una estructura básica del ser y de la cosa. Sin movimiento no hay acto, ni potencia, ni tiempo. Pero el tiempo tampoco es un accesorio del acto. La cuestión es que delante de este embrollo no se resuelve de hecho el problema del tiempo. Así lo alertan varios conspicuos helenistas, entre estos Berti, quien apunta que Aristóteles agrega una observación sobre el vínculo entre movimiento y tiempo que expresa una nueva característica fundamental, imposible de soslayar, la continuidad:

[...] ya que el movimiento se despliega siempre a partir de algo hacia algo otro, esto es, a lo largo de una extensión que es una magnitud, y las magnitudes son siempre continuas, también el movimiento es continuo y, por consiguiente, es continuo también el tiempo³⁷⁹.

Si el movimiento y cambio en Aristóteles se enlaza con el espacio y el tiempo; luego, movimiento, espacio y tiempo están vinculados por el fenómeno de la continuidad³⁸⁰. Lo continuo, aquí, es lo más interesante de todo, porque a partir de esta idea Aristóteles da entender que en realidad el presente no existe como tal, solo lo anterior y posterior; donde el tiempo es una medición en el ámbito de lo continuo. Empero, para no perdernos, en breve atenderemos este

³⁷⁷ VIGO, 2007, p. 88.

³⁷⁸ *Fis.* IV, 220b

³⁷⁹ BERTI, 2014, p. 20.

³⁸⁰ *Idem*, p 86.

otro problema. Debemos, antes, clarificar algunas ideas que nos permitirán ver con más claridad la posible solución lógica aristotélica sobre movimiento, acto, cambio y tiempo que tanto llamó la atención de Heidegger y, por añadidura, de Arendt. En cuanto a la *Física*, los cambios en Aristóteles pueden ser de tres tipos: a) sustancial, como una semilla que se vuelve planta; b) cualitativo y contrario, como lo acerbo que pasa a dulce; c) cuantitativos y locales, como un recién nacido que luego crece, o como un desplazamiento espacial (de un lugar a otro)³⁸¹. Y, en lo que respecta a la ética, Aristóteles, como ya lo vimos, apuesta a que la experiencia práctica, guiada por la estrella de la sabiduría, favorece el *poder* de hacernos distinguir o pasar del vicio a la virtud, v. gr., de ignorantes a conocedores, de injustos a justos, de cobardes a valientes. En aquello, la continuidad también es un aspecto importantísimo, pero aquí se refiere a lo anterior y a lo posterior con relación a los cambios de tipo procesual en el ámbito de la virtud (sean éticas o dianoéticas).

Con todo, podemos llegar a una primera conclusión provisoria: sin que importe si se trata del tiempo en *Física* o en *Nicomáco*, metafóricamente hablando en Aristóteles este fenómeno podría interpretarse como el *espacio* donde acontecen los eventos que pueden ser medidos numéricamente. Así, el tiempo es la unidad con la cual podemos comprender y medir los cambios en la naturaleza y en el ser humano en su relación experiencial con el mundo. En esto fija los ojos de Heidegger, porque le permitió observar la relación entre acto y tiempo (el obrar del *Dasein* en el horizonte del tiempo), catalogándola como la primera concepción vulgar del tiempo, en virtud de lo cual, con fuertes adecuaciones, pudo distinguir y justificar las dos modalidades ya explicadas en el “Capítulo 1” de este trabajo, tiempo objetivo y originario, así como su unidad estructural respecto del *Dasein*: su temporalidad; concepto que, al fin y al cabo, es la característica básica del ser del *Dasein*³⁸².

³⁸¹ *Fis.*, III, 201a.

³⁸² Cf. *SyT*, § 81; HEIDEGGER, 2000a. Ob.: Heidegger utiliza el término *vulgar* en el estricto sentido de comúnmente utilizado. Y se nos hace importante mencionar que Heidegger consideró solo la *Física* de Aristóteles para hacerse una idea de lo que el Estagirita pensaba sobre el tiempo. Pero la verdad que en otras obras, como *Metafísica* y *Retórica* (incluso en menor grado *Nicomáco*), Aristóteles habla del tiempo humano, vivido y experimentado por el sujeto; habla de la memoria, de conocer el presente, de anticiparse, etc. (BERTI, 2010).

c) Enérgeia y tiempo. Pues ahora estamos en mejores condiciones de exhibir el problema entre *enérgeia* y tiempo, a pesar de las ambigüedades o aporías el *Libro IV* de la *Física*. En éste, Aristóteles no duda de lo anterior y de lo posterior, sino que establece que el presente, en realidad, *no es*:

[...] aunque el tiempo es divisible, algunas de sus partes ya han sido, otras están por venir, y ninguna «es». El ahora no es una parte, pues una parte es la medida del todo, y el todo tiene que estar compuesto de partes, pero no parece que el tiempo esté compuesto de horas.³⁸³

Con aquéllo Aristóteles implícitamente está diciendo que el tiempo está formado por partes, cuales únicamente *son* relativas al pasado y al futuro. El presente, que *no es*, Aristóteles lo indica con la expresión *tò vŭv* (ahora mismo)³⁸⁴. Y el ‘ahora mismo’, como lo apunta Berti,

[...] no es una parte del tiempo, sino que [...] es solo un “límite” (πέρας), y en todo caso parece que éste se vuelve siempre algo diverso, por lo cual nunca puede existir simultáneamente con los otros “ahora mismos”, y por ende tampoco puede constituir junto con ellos el tiempo.³⁸⁵

Sobre el ser humano, sea un acto productivo o un movimiento del alma – e incluso sobre la cosa–, sea una acción culminada, el tiempo en Aristóteles expresa una experiencia vivida por el simple hecho de que es indicativo del momento, i. e., los ‘ahoras’ (que pasaron o que serán) del instante en que se ha realizado, se está realizando o se realizará la acción en el marco de lo continuo. Incluso, insiste el filósofo, muchas veces ni siquiera somos capaces de identificar nuestros propios cambios, y con ello, nos ‘olvidamos’ del tiempo. Así, el tiempo, empero, de acuerdo con el filósofo griego, transcurre inclusive sin que nos demos cuenta, como es el caso de los hombres que se durmieron junto a los héroes en Cerdeña y que despertaron varios días después y no fueron capaces de percibir el tiempo que había pasado³⁸⁶. No acertaron en el aspecto de la continuidad. Estas ideas muestran que Aristóteles no encierra el tiempo en fenómenos físicos, también envuelve los estados de la consciencia, y, por ende, los cambios de tipo racionales, morales, políticos que experimentamos en el espacio del tiempo y

³⁸³ *Fis.*, IV, 218a.

³⁸⁴ También se utiliza la traducción *instante*, o *instante preciso*.

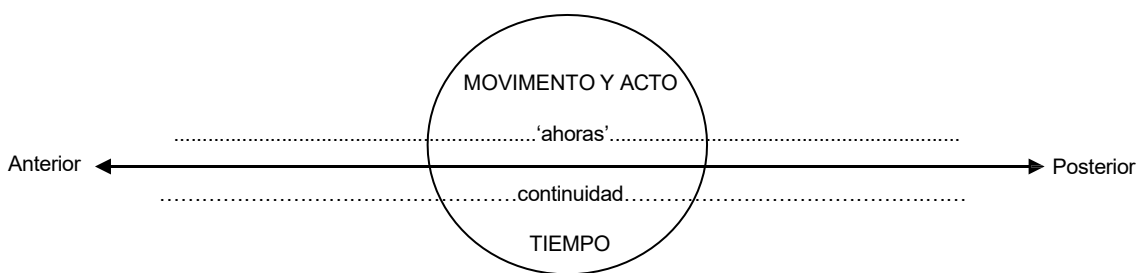
³⁸⁵ BERTI, 2014, p. 19.

³⁸⁶ *Fis.*, IV, 2019a.

que bastante determinan nuestros *modos de ser*. En fin, la siguiente cita resume gran parte de lo que hemos venido planteando:

[...] conocemos también el tiempo cuando, al determinar el antes y después, determinamos el movimiento; y, cuando tenemos la percepción del antes y después en el movimiento, decimos entonces que el tiempo ha transcurrido. Y lo distinguimos al captar que son diferentes entre sí y que hay algo intermedio diferente de ellos. Porque cuando inteligimos los extremos como diferentes del medio, y el alma dice que los ahora son dos, uno antes y otro después, es entonces cuando decimos que hay tiempo, ya que se piensa que el tiempo es lo determinado por el ahora; y aceptamos esto. Así pues, cuando percibimos el ahora como una unidad, y no como anterior y posterior en el movimiento, o como el mismo con respecto a lo anterior y lo posterior, entonces no parece que haya transcurrido algún tiempo, ya que no ha habido ningún movimiento. Pero cuando percibimos un antes y un después, entonces hablamos de tiempo. Porque el tiempo es justamente esto: número del movimiento según el antes y después³⁸⁷.

El siguiente esquema ilustra el movimiento, el tiempo y la figura unitaria de la continuidad según lo anterior y lo posterior, sea para comprender el concepto de tiempo en *Física* o en *Nicomáco*.



Esquema 1: Movimiento/acto y tiempo en Aristóteles | **Fuente:** elaboración propia

Al dividir el tiempo como número o medida del movimiento, éste se presenta como una circularidad, precisamente, del antes y del después³⁸⁸. Por esta razón, huelga decir, para Aristóteles conocemos el tiempo cuando determinamos el movimiento de acuerdo con lo anterior y posterior. Por ello

³⁸⁷ *Fis.*, IV, 2019a–2019b

³⁸⁸ BERTI, 2014, p. 25

llamamos de presente a lo que en realidad no son sino los *ahoras* que fueron o serán; ergo, el presente *no es*, pues medimos el tiempo, su transcurrir, en magnitudes que expresan un espacio en cuanto pasado y futuro. El tiempo, así, además de ser una medida, es un término relacional porque establece un vínculo entre tiempos relativos a un movimiento/cambio. Estos movimientos/cambios pueden ser físicos o de la consciencia, en el sentido de qué inteligimos y cómo pensamos y conocemos, lo que de alguna forma afecta los modos de ser, esto es, el carácter. Aunque cabe destacar que el movimiento y el cambio, fenómenos que posibilitan percibir el tiempo, son, al fin y al cabo, el existir mismo de la cosa o del ser. Sobre lo último, la construcción siempre experiencial de la virtud, es decir, de la vida misma en cuanto praxis, estar haciendo algo, actuando, obrando, trabajando e, incluso, pensando, como algo permanente aunque pueda ya haber sido conquistado como una actividad propia del alma (*eupraxia*).

Considerando que examinamos la relación entre *enérgeia*, movimiento y tiempo en Aristóteles, podemos entrar en Heidegger. Partiremos por lo más general, cómo el pensador griego es estimado por Heidegger:

Aristóteles constituye la cumbre científica de la filosofía antigua; no resolvió todos los problemas, pero llevó hasta el límite el planteo inicial de la filosofía griega en general y unificó positivamente los motivos fundamentales de la filosofía precedente. Después de él, la decadencia.³⁸⁹

Vamos a ver, entonces, algunos detalles del porqué Heidegger llega a tal valoración. En primer término, es justo reconocer que Aristóteles no elabora un sistema del tiempo de la misma forma que elaboró una doctrina de la praxis. Sin embargo, Heidegger prestó atención a dos obras donde estos conceptos, sea de forma explícita o implícita, sea de manera efímera o asidua, Aristóteles los busca definir en el sentido de delimitarlos y utilizarlos como *categorías* importantes para la comprensión de la cosa y del ser. Tales son las que hemos sacado a colación, *Física*, especialmente el *Libro IV*, y *Nicomáco*, especialmente el *Libro VI*³⁹⁰. Estudiaremos las ideas que Heidegger toma de estas obras para luego observar con más claridad como las apropia para conducirlas a un sentido unificador, que

³⁸⁹ HEIDEGGER, 2014, pp. 38-39.

³⁹⁰ Es algo intrigante que Heidegger haya dejado entre paréntesis *Metafísica*, considerando su crítica de esta área de la Filosofía. Quizás se deba a que en *Física* encontró la idea de movimiento y tiempo y en *Nicomáco* la del ser que se constituye en el obrar.

es, nada más ni nada menos, nuestro existir, el cuidado y la abertura al mundo. Heidegger sigue a Aristóteles como modelo, pero establece una separación crítica al considerar que el Estagirita extremó ontológicamente el concepto *kínesis* y, por extensión, estableció categorías que influyeron en el grueso histórico de la filosofía de Occidente. Al radicalizar el movimiento, como eje estructural de la comprensión física, metafísica y ético-política del ser, según Heidegger, forjó el problema de establecer supremacías, v. gr., la teoría y contemplación por sobre la práctica, el acto antes que la potencia, además de la poca prestancia que el heleno dedicó a la actividad productiva del ser.

A juicio de Heidegger, Aristóteles constituye un parteaguas en la historia de la física y de la metafísica, porque establece una filosofía que, a partir de *categorías*, coloca en alto la figura inminente de la presencia, donde el tiempo es sólo un objeto de medición³⁹¹. Heidegger no acepta aquéllo y lo llama de concepción vulgar del tiempo, en el estricto rigor de lo común, es decir, muy utilizado en el campo filosófico. Pero, paralelamente, Heidegger toma la figura de circularidad del tiempo de Aristóteles para interpretarla como temporalidad, como algo que se ‘mueve’ constantemente junto al ser. El *ahora* de Heidegger es el *Dasein sido* (pasado – «haber sido»), el ‘punto’ (presente – ‘ocuparse de’, ‘obrar con’) desde el cual se proyecta y anticipa en el reino de lo posible (futuro – «llegar a ser»). En efecto, *Dasein* es la idea de un ser que jamás se aísla del tiempo, entendido como su temporalidad, que al fin y al cabo es su existencia. Por tales motivos, *estar-en-el-mundo* es una estructura de movimiento existencial. Asimismo, Heidegger entiende que las *categorías* equivalen a conceptos en virtud de los cuales es posible comprender los fenómenos naturales y que la tradición utilizó erradamente para la comprensión del ser. Incluso, en algunos escritos subraya que tampoco el ser puede analizarse desde el concepto ‘género’, como género humano y otras indicaciones, como animal racional³⁹². Piensa que Aristóteles también colaboró en ello. *Dasein*, como ya fue mencionado, para Heidegger ha de ser interpretado a partir de indicadores formales o existenciales, donde el tiempo no es una simple medición, sino el horizonte de comprensión de la existencia misma. Veamos:

³⁹¹ VOLPI, 2012, pp. 197-199

³⁹² Cf. HEIDEGGER, 2014, §54.

Es interesante que Heidegger, según las etapas de su vida, entiende el movimiento desde distintas perspectivas. Partiremos de adelante para atrás, porque lo que está adelante es una consumación de lo que viene antes (y sin que el “giro” sea decisivo). En un discurso de 1946 intitulado *¿Y para qué poetas?*, que posee un trato extendido sobre R. M. Rilke, Heidegger diserta sobre algunos poemas del escritor checo, concentrándose en uno donde encuentra pasajes de lo que es naturaleza y la propiedad con la cual el ser se mueve en el riesgo que emana de ésta; distingue, también, lo *Dasein* y las entidades que no son *Dasein*, pero que comparten el hecho de estar en ‘riesgo’ porque todos son naturaleza³⁹³. Naturaleza; ser; riesgo; desprotección que nos alerta a protegernos; afirmar ese evento; el resguardo; la amenaza; la ingravidez del ser en la gravedad de las fuerzas de lo ente, son algunos de las imágenes que, a juicio de Heidegger, expresa el hablante lírico en los versos, y que, como hermeneuta de la facticidad que es, intenta direccionarlos hacia el lugar que le es propio filosóficamente, la existencia. Para no extendernos demasiado con los hallazgos de Heidegger en el poema, nos quedaremos sólo con la palabra ‘riesgo’, que el filósofo somete a una hermenéutica fenomenológica. Todo lo natural está en riego, así el ser también se abre al riesgo, y allí se encuentra su propio ser. El ser ha sido arrojado al riesgo, y se ve desprotegido, pero en esta desprotección encuentra su protección (su cura), aún bajo la amenaza constante del estar desprotegido. El ser se arriesga ante la amenaza, pero «*arriesgar es poner en juego algo*», dice Heidegger. Es dar *movimiento* a una *situación de interpretación* del mundo, donde el ser pone en la balanza el contexto y tiene la posibilidad de escoger. Esto es clave en el análisis del concepto, porque el filósofo lo interpreta con razones etimológicas que nos permiten observar cómo, a pesar del discurso y del objeto sobre el cual diserta, jamás deja de lado el cuidado como un movimiento existencial del ser. Arriesgar está dentro de una

³⁹³ Cf. HEIDEGGER, 2010, *Cap. ¿Y para qué poetas?*. El autor analiza un poema improvisado por Rilke en el año 1924: “Como la naturaleza abandona a los seres / al riesgo de su oscuro deseo / sin proteger a ninguno en particular en el surco y el ramaje, / así, en lo más profundo de nuestro ser, tampoco nosotros / somos más queridos; nos arriesga. Sólo que nosotros, / más aún que la planta o su animal, / marchamos con ese riesgo, lo queremos, a veces / (y no por interés) hasta nos arriesgamos / más que la propia vida, al menos un soplo más... / Eso nos crea, fuera de toda protección, / una seguridad, allí, donde actúa la gravedad de las / fuerzas puras; lo que finalmente nos resguarda / es nuestra desprotección y el que así la volviéramos / hacia lo abierto cuando la vimos amenazar, / para, en algún lugar del más amplio círculo, / allá donde nos toca la ley, afirmarla” (HEIDEGGER, 2010, p. 2005).

balanza, y como la balanza «es la situación en la que las cosas pueden suceder de una o de otra manera» tiene como elemento el ser en su riesgo; en efecto, concluye Heidegger: «El elemento de la balanza es el riesgo, el ser de lo ente».³⁹⁴ Dice:

La palabra balanza en el sentido de peligro y como nombre del instrumento procede de 'wägen', 'wegen', hacer un 'Weg' o camino, esto es, marchar, estar en movimiento. 'Be-wägen' significa poner en camino y por lo tanto en movimiento: 'wiegen', pesar. Lo que pesa ['wiegt'] se llama así porque es capaz de hacer entrar en el juego del movimiento a la balanza de esta o de la otra manera. Lo que pesa ['wiegt'] tiene peso ['Gewicht']. 'Wagen', arriesgar, significa poner en el movimiento del juego, poner sobre la 'Wage', balanza, soltar al peligro. Lo arriesgado de este modo, permanece ciertamente desprotegido, pero porque está sobre la balanza, porque permanece inscrito dentro del riesgo. Es llevado por el riesgo. Permanece, a partir de su fundamento, oculto dentro del riesgo. Lo arriesgado es, en cuanto ente, algo querido; él mismo permanece, inscrito dentro de la voluntad, al modo de la voluntad y se arriesga. Así pues, lo arriesgado está des-preocupado, sine cura, securum, esto es, seguro. Sólo en la medida en que lo arriesgado reposa seguro en el riesgo, puede seguir al riesgo, concretamente en la desprotección de lo arriesgado. La desprotección de lo arriesgado no sólo no excluye el estar seguro en el fundamento, sino que lo incluye necesariamente. Lo arriesgado marcha junto al riesgo³⁹⁵.

En lo ordinario, *Bewegen* en alemán significa mover o desplazar, aunque también conmover o preocupar. Heidegger atiende la raíz del concepto, que es *Weg* y que significa 'camino'; así, interpreta la idea como *be-wegen*, o sea, el acto/movimiento de 'poner algo en camino', de 'echar a andar algo', pero también de 'proveer algo con caminos'. En tal estadio, la balanza es la figura en virtud de la cual el ser, en su condición de arrojado al riesgo, puede observar cómo las cosas/situaciones/eventos pueden ser de una u otra forma, o sea, las comprende como posibilidades. Esto lo distancia de los demás entes, porque no tienen esa opción.

Dentro de sus primeros años como filósofo, entre 1919 y 1921, Heidegger abraza el término *Bewegtheit*, que significa algo así como 'lo provisto de

³⁹⁴ HEIDEGGER, 2010, p. 234

³⁹⁵ Idem, p. 209

movilidad', y lo utiliza para expresar la dinamicidad de la vida, que es *actividad* o capacidad de movilidad, de *poner algo en el camino* y que, más tarde, tras el *giro*, al analizar a Rilke, lo interpreta como *poner algo en juego* (1946). Esto será concebido, como ya lo vimos en otros apartados, como obrar en cuanto cuidado (*Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles, Informe Natorp*; con adaptaciones, *Ser y Tiempo*). Poner algo en el camino es un riesgo del *Dasein* en su condición de arrojado al riesgo, pero en este juego, que es inevitable, la desprotección lo alerta o lo 'mueve' a buscar un camino donde encuentre, en su propia movilidad, seguridad. Este obrar en tanto que abrir camino es una característica incesante del *Dasein*, que lo acompaña hasta la muerte como algo siempre en marcha, es decir, nunca concluido (*kínesis* como *enérgeia*). En esta línea se observa una gran distancia respecto de Aristóteles. En efecto, según Escudero, *Bewegtheit* es un sustantivo abstracto construido por Heidegger

[...] a partir del verbo *bewegen* (moverse, desplazarse) con la intención, por una parte, de resaltar el aspecto móvil y temporal de la vida humana y, por otra, de diferenciar este tipo de movilidad ontológicamente constitutiva del *Dasein* del movimiento propio de los entes naturales (*Bewegung* o *Beweglichkeit*) que corresponde a la *kínesis* que Aristóteles analiza en el *Libro IV* de la *Física*³⁹⁶.

Heidegger se apropia de Aristóteles pero, como ya lo anticipamos, en un sentido relativamente contrario: nada en los ríos de pensador griego pero avanza braceando contra la corriente. En sus primeras lecturas apropiativas del heleno, el término *Bewegtheit* (movimiento o actividad) encaja muy bien con la dinámica de la vida fáctica, aunque siempre bajo el alero del sustantivo *Sorge* que, verbalizado, es *sorgen*, o sea, 'cuidar de', 'ir al trato con', 'habérselas con'³⁹⁷. *Poner algo en camino* es, nada más ni nada menos, moverse o desplazarse en el sentido de ir al encuentro con el mundo, con los entes que comparecen y con las demás personas que salen a este encuentro³⁹⁸. Allí *Dasein* otorga significados (que es también una actividad propia del ser) que le permiten una comprensión abierta del mundo: «*el mundo sale al encuentro con el carácter de la significatividad*».³⁹⁹ En todo ello está la impronta del cuidado. Veamos:

³⁹⁶ ESCUDERO, 2009, p. 59.

³⁹⁷ Ver *Cap. 1* de este trabajo, concepto *Sorge*.

³⁹⁸ Cf. *IN*

³⁹⁹ *IN*, p. 36.

Entre los años de 1919 y 1926 Heidegger realizó progresivamente sus lecturas más fecundas de Aristóteles⁴⁰⁰. En su confrontación con el pensador griego reconoce que en él se encuentran las determinaciones ontológicas del ser, sin la mano de las modernas filosofías del sujeto y de la oposición sujeto-objeto; sin embargo, entiende que el problema de Aristóteles fue haber sido voluble con su propia filosofía, pues, ‘abandonando’ su estampa de filósofo de la praxis, terminó apuntando la actividad teórica como la forma más elevada de vida, en la cual, justamente, el ser pasa de la acción al supuesto reposo contemplador del mundo (aun cuando pensar sea una *enérgeia*). Esto Heidegger nunca lo aceptó, y lo expresó en sus discursos sobre Aristóteles tanto en Friburgo como Marburgo (donde una de sus estudiantes fue Arendt). Pero se muestra de acuerdo, aunque no sin sospechas, que Aristóteles fue el primero en establecer una filosofía que revela cómo el ser se determina a si mismo a partir de la acción, sea en el ejercicio de las virtudes éticas, como la sabiduría práctica, o en las actividades de tipo productivas, como las artísticas. Franco Volpi, quien instaaura un análisis riguroso de cada etapa en que Heidegger lee a Aristóteles, muestra que en *Ser y Tiempo*, aunque sea de forma poco directa en relación al Estagirita, Heidegger entiende la actividad teórica como el modo de ser de la presencia; la productiva como el conjunto de entes que comparecen y que nos favorecen obrar u ocuparnos; y la práctico-moral como el ser que en cada caso somos, en cuanto modos de ser, esto es, el *Dasein*⁴⁰¹. Y todo aquello, como le hemos dicho, se funde al cuidado. Esto, desde luego, porque el propio Heidegger entiende que “teoría y praxis son posibilidades de ser de un ente cuyo ser debe ser definido como cuidado”⁴⁰².

Ahora bien, entre las obras *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* y *Ser y Tiempo* existe un discurso que Heidegger dictó cuando Arendt era su alumna en Marburgo, *Platón – El sofista* (curso de 1924-1925). El título del texto confunde, porque también contiene un análisis riguroso del *Libro VI* de *Nicomaco* y que Arendt ciertamente conoció en primera fila. En el texto

⁴⁰⁰ Recordando que la obra *Ser y Tiempo* fue entregada en 1926 a la editora, y se publicó al siguiente año.

⁴⁰¹ Cf. VOLPI, 2012, *Cap. III-IV*

⁴⁰² *SyT*, p. 194

Heidegger afirma que para adentrarse en la lectura de Platón ha de hacerse bajo las llaves de Aristóteles. Señala:

Hasta el momento es habitual interpretar la filosofía platónica, de forma que se progresa desde Sócrates y los presocráticos hasta Platón. Nosotros queremos introducir un camino inverso, para volver desde Aristóteles a Platón [...] Si queremos adentrarnos en la filosofía platónica, entonces tendremos que hacerlo con el hilo conductor de la filosofía aristotélica.⁴⁰³

De hecho, *Platón – El sofista* comienza por Aristóteles para sentar las bases de la interpretación aristotélica de Platón. La obra tiene como mínimo dos funciones: refuerza, amplía y radicaliza las interpretaciones de Heidegger sobre el *Libro VI* de *Nicomaco* y, tras ello y luego de un análisis crítico de Platón, afirma algunos fundamentos con los cuales el ser ha de ser interpretado, esto es, sus estructuras ontológicas examinadas desde la dinamicidad de la vida fáctica⁴⁰⁴. Esto más tarde es clave en *Ser y Tiempo*. De hecho, en las *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles* el saber práctico transita fuertemente en el trato que tenemos con las entidades que no son *Dasein*, trátase, por decirlo de una forma más familiar, del cuidado o trato prudente con las cosas que nos ocupamos; empero, en *Ser y Tiempo*, que tiene como antecedente más próximo *Platón – El sofista*, existe un desplazamiento de este saber práctico, o *phronesis*, al cuidado de nuestro ser. Así lo entiende Kahlmeyer-Mertens:

Anos depois, em *Ser e tempo* (1927), a *phrónesis* aristotélica ganha estatuto ainda mais originário no pensamento de Heidegger. Muito além do que apenas a proficiência que acompanha e orienta as ocupações cotidianas com os utensílios, o filósofo entenderá o conceito como uma lida com os entes que definem o cuidado que somos. Novamente, mais do que sabedoria prática, temos a *phrónesis* como o cuidado por ser quem se é, na medida em que se exerce um ofício no mundo [...] Com Heidegger, a *phrónesis* aristotélica se ontologiza, isto porque o cuidado indica a ação que determina o ser do ser-aí na medida em que ele se assume em modos de ser, ou, como diz o próprio Heidegger: “o cuidado é a essência do ser-aí”⁴⁰⁵

⁴⁰³ HEIDEGGER, *apud* DI PEGO, 2019, p. 192.

⁴⁰⁴ Cf. KAHLMEYER-MERTENS, 2013

⁴⁰⁵ Ídem, p. 70.

En suma, entre los años 1919 y 1926 Heidegger construyó, en especial gracias a sus lecturas apropiadoras de Aristóteles, la estructura del cuidado en un triple sentido y que viene a consolidarse en *Ser y Tiempo*: la ocupación prudente con los utensilios a partir de los cuales producimos, es decir, hacemos oficio, obramos, en el mundo (la *poiesis* que Heidegger trata como *téchne*); el cuidado de nuestro propio ser y la preocupación para con los demás (*praxis* y *phronesis*). Así siendo, el cuidado, lo más esencial del *Dasein*, es la fuente que alimenta nuestra abertura al mundo. Y si hacemos uniones de sentido, *Bewegtheit* podría interpretarse como actividad y simplemente movilidad. Las actividades del *Dasein* en sus dos formas básicas pueden ser de modo propio o impropio, y, si *Dasein* es en el *acto*, en lo que hace, cómo lo hace, y cómo comprende su ser en lo que hace (autointerpretación) pues, ontológicamente, su movimiento puede ser también desde sí (el ser es «en cada caso mío» - propio/auténtico) o determinado por causas externas (de los demás, de la publicidad, de lo «uno»). Observemos cómo Arendt se alimenta de estos hallazgos:

Ya vimos en el apartado anterior que Arendt le escribe a Heidegger una carta donde le confiesa que sin él no hubiese podido examinar adecuadamente los elementos de *The Human Condition*. Ahora podemos apreciar que más tarde, en una misiva fechada el día 28 de octubre de 1960, justo antes de la edición alemana de tal obra, intitulada simplemente como *Vita activa*, Arendt le manifiesta a Heidegger:

He dado instrucciones a la editorial para que te envíe un libro mío. Quiero decirte unas palabras sobre esto. Verás que el libro no lleva dedicatoria. Si alguna vez las cosas hubieran funcionado correctamente entre nosotros – quiero decir entre, no me refiero ni a mí ni a ti–, te habría preguntado si podía dedicártelo; surgió de forma directa de los primeros días en Marburgo y *te debe casi todo en todos los sentidos*. Tal como están las cosas, me pareció imposible; pero de alguna manera he querido comunicarte al menos el simple hecho. ¡Con mis mejores deseos!⁴⁰⁶

En esta carta, por un lado, Arendt hace ver la influencia singular de Heidegger en la obra, pero se ve impedida de dedicársela. Es más, Heidegger no aparece citado en ninguna ocasión en el libro. Por otro lado, sin embargo, en

⁴⁰⁶ ARENDT; HEIDEGGER, 2000, p. 140. [cursiva nuestra]

privado reconoce a quien le dio lecciones sumamente influyentes sobre cómo interpretar la acción u obrar humano, aunque no lo reconoce públicamente por ese *entre* que la autora destaca. Trátase de las circunstancias histórico-políticas, cuestión que Heidegger no atendió en sus escritos y que, es más, cuando lo quiso hacer quedó aislado en la verada enfrente a la de Arendt (lo que la lastimó muchísimo). Por tales motivos, la dedicatoria fue imposible, pero al menos Arendt le hizo una confesión amorosa a su amigo: le dijo, a su manera, este libro te lo debo. Pero aquí hay que tener cuidado, Arendt no es tributaria de Heidegger en relación al contenido, sino a las herramientas que Heidegger le proporcionó para construir la obra, así como algunos conceptos importantes que ella sometió a un proceso de recepción crítica. Esto se verá en el próximo subtítulo.

2.4.2. *Enérgeia*, de Heidegger a Hannah Arendt.

Si existe algo compartido entre Heidegger y Arendt es la rehabilitación de la filosofía práctica de Aristóteles. Heidegger lo inicia y Arendt lo sigue en tal empresa. Creemos que a estas alturas hemos conseguido justificar esto de manera parcial, y ahora es tiempo de que comencemos a completarlo atendiendo las especificidades del asunto. La praxis se compone de kinesis, y éste, como lo acabamos de ver, Aristóteles concluye asimilándolo al acto: «*el acto es, fundamentalmente, el movimiento*»⁴⁰⁷, pero trátase de la manifestación de algo que está activo. Por ello Arendt interpreta la *enérgeia* como acción constante. La diferencia reside en que ella exige la libertad de movimiento como evento creador, y esto es nada menos que la natalidad, de la cual brota, precisamente, la acción (que vendría a ser la *enérgeia* práctico-política, i. e., la praxis, de la pensadora).

En una jugada muy audaz, Arendt apoya el acto de Aristóteles con el concepto de *initium* de San Agustín. El resultado de este complemento es la base de toda su filosofía: la acción política capaz de generar constantemente lo nuevo, i. e., traer al mundo la novedad. Y también es probable que de esto algo le deba a los cursos de Heidegger sobre el filósofo romano. Por cierto, la última carta que trajimos a colación no se refiere, como se podría pensar, solo a la orientación

⁴⁰⁷ *Met.*, IX, 1047a

fenomenológica –que tanto apoyo le brindó a Arendt– y a los cursos sobre Aristóteles que Heidegger disertó y que Arendt presenció, también, y creemos que no poco, a los seminarios del joven Heidegger sobre San Agustín: la Condición humana *«te debe casi todo en todos los sentidos»*, confiesa Arendt. Por ello, huelga decir que además de una confesión emotiva, la carta refleja el testamento de una persona que reconoce a un importante mentor. Sin embargo, para no mezclar las cosas, la posible influencia en torno de Agustín será tratada en un próximo apartado. Evidenciar lo relativo a Aristóteles es la meta de este segundo apartado, trátase del diálogo crítico que Arendt mantiene con Heidegger en relación a la lectura que él hace del heleno. Pero, además del diálogo emancipador respecto de su exmaestro, hay algo en el medio y que es innegable: que Heidegger situó a Arendt en la forma de cómo se debe leer a Aristóteles, allí ella encuentra la talla de la acción y la reciente misiva que hemos citado lo afirma. Así como Heidegger, Arendt lee a Platón desde adelante para atrás, es decir, desde Aristóteles y su ciencia política. Las influencias claras son esas: la doctrina de las ideas de Platón se comprende mejor, en sus problemas, a partir de la doctrina de la actividad práctica de Aristóteles. Lo que no hemos despejado aún es la recepción, es decir, el enfrentamiento que Arendt tiene tanto con la lectura de Heidegger sobre Aristóteles, como con Heidegger y Aristóteles mismos. Con aquello avanzamos en la disputa apropiativa del pensador griego. Comenzamos este retador ejercicio:

Cuando leemos a Aristóteles podemos apreciar que frecuentemente trae la realidad práctica a la teoría, más que inversamente. De hecho, el Estagirita utiliza muchísimos ejemplos prácticos para solventar sus hipótesis, los que, en efecto, no son fábulas con ideas que flotan de la imaginación, puesto que suelen ser tan reales que basta nuestro sentido común para comprenderlos; o bien, traen a la reflexión algo de lo cual ya hemos tenido una mínima experiencia, sea propia o por la narrativa de terceros. Incluso, y en esto es probable que todo lector de Aristóteles concuerde, con sus ejemplos podemos fácilmente crear otros y, de este modo, explicar sus ideas con nuestras propias experiencias. En fin, queremos significar que Aristóteles parte de la praxis en su carácter más práctico y por ello Heidegger lo considera su «modelo»; sin embargo, finaliza en la actividad contempladora del mundo y Heidegger, como ha quedado claro, se

opone al modelo contemplativo-teórico como la llave que favorece comprender al *-Sein* desde su *-Da*.

Considerando lo anterior, Arendt aprende de Heidegger que Aristóteles debe ser considerado el primer filósofo que tiene como objeto de estudio las actividades de la existencia humana desde una perspectiva más realista que idealista. También toma muy en cuenta la crítica de Heidegger de que la actividad teórica contempladora instala la acción práctica como una mera relación con los entes; vale decir, objetualiza nuestra relación con lo que está a la mano, donde el ente sería una mera *presencia* ante el sujeto. En vez de eso, Heidegger propone comprender el comportamiento como lo más elemental de las estructuras humanas, pues, como está soldada al cuidado, expresa una facticidad activa en virtud de la cual *Dasein* da sentido a sus acciones, en un contexto de carácter situacional (sea con los entes intramundanos o con sus congéneres). Esto es en parte aceptado por Arendt, aunque como está muy soterrado en *La condición humana* deberemos traerlo a la superficie con muchísimas precauciones.

En primero término, recordemos que Arendt acepta la crítica de Heidegger de que Aristóteles asienta la teoría como la forma más elevada de vivir, y que producto de eso menoscaba la dignidad de la técnica y del trabajo, de ocuparse en lo cotidiano como indicador comprensivo, cuidadoso, del mundo. Empero –y aquí está el problema en virtud del cual Heidegger queda tan oculto en *La condición humana*– Arendt desconfía del resultado final de estas dos comprensiones, que es la llamada ontologización de la doctrina aristotélica de la praxis, pues la observa como un proceso de despolitización del concepto. Y el fin práctico de Aristóteles se determina en lo político y eso lo torna fundamental en su obra. Como lo apunta Di Pego, ontologización no haría justicia a lo que Arendt piensa que Heidegger hizo con Aristóteles; sería más adecuado utilizar el término despolitización⁴⁰⁸. A pesar de que nuestra tendencia es concordar con Di Pego, intentando comprender la decisión de Heidegger, como ya lo adelantamos, es posible asegurar que en *Nicomaco* existen muchísimos ejemplos prácticos con los que Aristóteles consolida sus ideas, y, de tales, una no menor cantidad son un espejo de nuestra cotidianidad y reflejan nuestro

⁴⁰⁸ Cf. DI PEGO, 2011, pp. 196-197.

estado de familiaridad con el mundo⁴⁰⁹. Y, por otra parte, el *Libro VI* acentúa la atención en las virtudes dianoéticas, a saber, el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto. Si hay algo en común entre estas excelencias es que Aristóteles también destaca su carácter individual, es decir, que a pesar de que sean virtudes necesarias para la ciencia política, finalmente son propias del individuo: de su disposición particular a la recta razón, que es un carácter propio del hombre prudente y sabio. V. gr., la ciencia, de acuerdo con Aristóteles, es demostrativa, sin embargo, es incompleta sin la sabiduría: “de suerte que es evidente que la sabiduría es la más exacta de las ciencias. Así pues, el sabio no sólo debe conocer lo que sigue de los principios, sino también poseer la verdad sobre los principios”⁴¹⁰. Por ello, no es casualidad que de acuerdo con Aristóteles es Pericles quien encarna el modelo de hombre prudente, sabio, científico, pues posee todas las virtudes en dos acepciones: consigo mismo y con la polis. Heidegger, al parecer, se ocupa de las disposiciones de la acción del hombre prudente fijando mayormente su mirada en la primera acepción.

En este análisis del *Libro VI*, que versa sobre cómo el ser se mueve en el mundo, como una cuestión consigo mismo y con los demás, Heidegger encuentra la expresión dinámica, esencial, de la vida. Así siendo, localiza en Aristóteles el movimiento humano como actividad, y el acto como la práctica constante del *Dasein* en cuanto lo que puede ‘llegar a ser’ en su encuentro con lo posible, que vendría a ser la construcción más expresiva de su libertad e historia. Pues Arendt recupera esta intuición pero la aleja de una concepción centralista del ser, para llevarla al plano político de la acción; vale decir, atiende la segunda acepción de Aristóteles conforme la virtud, esto es, la necesaria para la polis. Nos parece que esta es la principal razón por la cual no se hace notoria la presencia de Heidegger en *La condición humana*. Y Arendt lo sabía muy bien: aun cuando la virtud política sea la más necesaria, depende, invariablemente, del individuo. De hecho, en la articulación entre historia, nacimiento, memoria y política, si bien Arendt se fija en figuras como Sócrates y Jesús, también trae a

⁴⁰⁹ Desde el *Libro I* hasta el final uno encuentra ejemplos que parecen ser familiares, o que al menos están muy al alcance de nuestra comprensión. Es probable, no tenemos ninguna certeza, de que incluso *Nicómaco* haya aportado a Heidegger las condiciones para elaborar las dos posibilidades de ser, “propia o auténtica” (libertad en Aristóteles) e “impropia e inauténtica” (sucumbir ante las pasiones o dejarse guiar por lo injustificable en Aristóteles).

⁴¹⁰ *EN*, VI, 1141a, 20.

colación el fenómeno del ‘nacido’ para lo ‘nuevo’, del ‘héroe’ que es agente de su propia acción y de su discurso y que, con ello, porta en su praxis la libertad de instalar en el mundo nuevos sentidos para la protección de lo que es común. Con ello se torna un sujeto de historia, es decir, alguien cuyas acciones se pueden narrar hasta el fin de los tiempos⁴¹¹. Piensa Arendt que sólo así, en la acción, los hombres demuestran una cualidad de origen divino, puesto que derrotan el destino de lo material (que perece) y se tornan inmortales: aún podemos hablar de los héroes de Troya, en plural (los griegos) y en particular (como Aquiles y Odiseo), aún podemos hablar de la gallardía de los héroes indígenas de la Guerra de Arauco, en plural (los miles de mapuches que derrotaron al invasor español) y en particular (como Lautaro y Galvarino).

Entonces, en consideración de lo que hemos venido planteando, recién podemos hacer el interrogante clave: ¿cómo la figura del *Dasein*, marcado por una indeterminación ontológica originaria y, por lo tanto, supuestamente desprovisto de política, puede colaborar en que alguien elabore una teoría política? Si consideramos la lógica de la expresión *ex nihilo nihil fit*, pues algo debe haber visto Arendt en la fundamentación del *Dasein* y es eso lo que intentaremos mostrar desde ahora.

En primer término, es un acierto parcial señalar tanto que Heidegger despolitiza enteramente *Nicómaco* como decir que Heidegger se centra radicalmente en el *Libro VI*. Heidegger tal vez comprende, a nuestro juicio, que el sexto apartado del libro es el marco sintético de la obra, es decir, el clímax (aunque esté situado al medio). Empero, por otra parte, sigue siendo correcto que el fin grueso de *Nicómaco* es esencialmente político. Esa es su finalidad y Heidegger parece ignorarla, para, desde el modo fenomenológico, concentrarse en los conceptos que indican formalmente la abertura del *Dasein* hacia la estructura fáctica del mundo. Y es en este punto donde el asunto se torna muy interesante y sobre lo cual, dejando de merodear el problema, pasamos a ser más directos: Aristóteles, así como establece una relación indisoluble entre *kínēsis* y *enérgeia*, establece una relación más que íntima, interdependiente si se le puede llamar, entre praxis y deliberación (*βούλησις* – *boulesis*). De hecho, la praxis, que está siempre determinada por el uso de la razón, tiene una

⁴¹¹ CH, 210-213, passim.

extensión inminentemente ético-desiderativa. En razón de ello se puede pensar que el resultado de la lectura heideggeriana de Aristóteles es casi un palimpsesto, pues desconoce el *Zôon politikon* que pone en evidencia la relación política entre estos términos. Si uno se fija en *Nicomaco* como un todo, Heidegger lee a su modo la *boulesis*, y con rigor ignora el sentido ético-político de la decisión guiada por patrones racionales (*προαίρεσις* – *prohairesis*).⁴¹² Creemos que solo así, pensando en la facticidad de la vida, le fue posible añadir a su proyecto ontológico los elementos clave que permiten desocultar los modos (fácticos) de ser del *Dasein*; vale decir, la forma en que revela sus existenciales y, según como los asuma, la posibilidad de constituirse con propiedad o de caer en lo *uno*.

Desde otro ángulo, Heidegger interpreta en los fundamentos aristotélicos del “deseo”, la “voluntad”, la “deliberación”, la “decisión” y el “acto” expresiones de la vida en todo su esplendor, puesto que favorecen elegir entre posibilidades y proyectarse, que para él son algunas de las cualidades más fácticas del existir de *Dasein*: en aquellos constantes eventos ‘le va su ser’⁴¹³. Pero en Heidegger no se trata de actitudes necesariamente éticas y/o políticas, como ocurre con un destacado acento en Aristóteles. Tenemos dudas, por este motivo, si ubica lo ético-político de forma omnicomprensiva, como Franco Volpi lo sugiere⁴¹⁴. Nuestra lectura de *Ser y Tiempo* nos lleva a pensar que Heidegger dejó lo político dentro de una nube, donde quien la que quiere que la agarre. Y si alguien desea capturarla, encontrará muy poco. Pero de lo poco Arendt llegó a crear mucho, y ahí está la influencia decisiva: que ese supuesto ‘poco’ aparece en «casi todo en todos los sentidos» de *La condición humana*.

En segundo lugar, a pesar de lo anterior, si es que existen razones para señalar que Heidegger no anula del todo el factor ético-moral de *Nicomaco*, tan sólo lo sería si uno establece un paralelismo entre el *animal político* y el *Mitsein*. Pero aquéllo es tan forzado que resultaría bastante ocioso intentar justificarlo; entonces, confiamos que alcanza la simple pregunta: ¿por qué Heidegger no presta atención a relación praxis, deliberación y decisión como fenómeno que

⁴¹² En Aristóteles *prohairesis* es la decisión resultante de una deliberación; por lo tanto, como está fundamentada en la razón o intelecto (práctico), tiene una dimensión desiderativa.

⁴¹³ Cf. ESCUDERO, 2000, pp. 97-99.

⁴¹⁴ Cf. VOLPI, 2012, p. 102.

articula la praxis política del ser? Muy simple: porque no era de su interés examinar la facticidad de la vida desde una perspectiva ética inminente. Por ética inminente estamos hablando del sentido clásico, es decir, como un conjunto de reflexiones que tienen como objeto la moralidad humana. Al concentrarse en el ser desde su centro interno, Heidegger desconoce la dirección hacia la cual se dirigen los conceptos aristotélicos: la felicidad –que va madurando en la tríada sucesiva *Protréptico*, *Eudemo* y *Nicomáco*– donde tiene un lugar excelso la felicidad colectiva, es decir, política de la acción. En *Política* esta idea está más que clara⁴¹⁵. En *Nicomáco*, desde el *Libro I* al *IX*, Aristóteles habla de la felicidad como la virtud esencial de la vida. En la medida que avanza la obra, le va agregando diversas características: que es una actividad del alma, que posee una elevada excelencia respecto de otras virtudes, que es continua respecto del fin, etc. Esto trae a la luz que Heidegger sí leyó *Nicomáco* como un todo, y no sólo se fijó el sexto apartado, puesto que es en el *Libro X* donde Aristóteles agrega a la felicidad su característica más importante: que se funda en el *ocio*, y que para realizarla de manera plena la única vía es la contemplación⁴¹⁶. Heidegger no consiente tal estimativa.

La idea de felicidad, más específicamente la colectiva, no aparece en *Ser y Tiempo*, pero sí aparece la expresión *ocio*, aunque no fuertemente desarrollada. Heidegger sitúa el ocio para medir la *curiosidad* (*Neugier*) y establecer diferencias entre las fijaciones oportunas y las distracciones efímeras del ser respecto del mundo. Junto a la *habladuría* y la *ambigüedad*, la curiosidad, debido a su fluidez, esto es, su ‘impermanencia’, e ir de un lugar a otro repentinamente, arrastra nuestra existencia directamente a la caída. Por lo tanto, es incapaz de conducir al *Dasein* a *quedarse* en las cosas y, por ello, «busca la constante posibilidad de la *distracción*». Por ello, la curiosidad es carente de morada: “se halla en todas partes y en ninguna. Esta modalidad del estar-en-el-mundo revela un nuevo modo de ser del *Dasein* cotidiano, en el que éste se desarraiga constantemente”⁴¹⁷. Allí el ocio, más bien el ocio contemplativo, le permite a Heidegger hacer la distinción: la curiosidad no busca llegar a la verdad, sea en el «ocio del detenerse contemplativo» o en «la capacidad de admiración

⁴¹⁵ Cf. *Pol.*, VI - VII

⁴¹⁶ *EN*, X, 7.

⁴¹⁷ *SyT*, § 36

contemplativa», sino más bien en la «inquietud y excitación de lo siempre nuevo y los cambios de lo que comparece»⁴¹⁸. La cuestión es que uno aquí puede apreciar dos cosas: que Heidegger no anula del todo la contemplación, ni la deja de observar en el marco del ocio aristotélico. Pero cuando lleva la idea de felicidad de Aristóteles a *Ser y Tiempo* la apropia de manera tal que la substituye por el sentido de *propiedad* con el cual el ser desarrolla auténticamente su existencia. Por el mismo motivo, Heidegger encuentra en la praxis, en la deliberación y en la decisión el punto máximo a partir del cual el *Dasein* articula y expresa su libertad, la sabiduría práctica en cuanto cuidado. Así siendo, Heidegger evita hablar de felicidad y opta por fundamentar el *poder-ser* en su forma más propia, esto es, auténticamente libertad. Por ello, cualquiera que pretenda encontrar en Heidegger una ética al estilo clásico (enfocada en valores, costumbres, reglas, imperativos), hallará casi nada, pero si lee *Ser y Tiempo* como el esfuerzo por problematizar la ‘cuestión del ser’, y los resultados que el atendimiento de este problema trajo, encontrará, claramente, una ética distinta: el análisis del ser capaz de interpretar el sentido de sí mismo y de su vida en relación con los demás. Esta ética es producto de una interpretación fenomenológica de la doctrina de la praxis de Aristóteles.

No hay duda de que Heidegger tejió un admirable manto de sentidos en su análisis del *Dasein*, como tampoco hay duda de atiende muy poco, casi nada, la esfera política del existir. Habría que preguntarse, entonces, qué respondería Heidegger sobre esta situación que le ha traído muchas críticas desde distintos sectores del conocimiento. Como la respuesta ya está explícita e implícita en otros apartados de este trabajo, tan solo recordaremos lo siguiente: los conceptos que los estoicos incorporaron de Aristóteles, que los creyeron una representación de la vida política ateniense, los condujeron a transponer el concepto *paideia* (formación del hombre griego) por *humanitas*, y que Heidegger, como vimos en su discusión con Sartre, lo considera un error que distancia a la filosofía del camino que conduce a desocultar la esencia del ser. Heidegger se resistió a llevar a cabo una lectura humanística de la obra de Aristóteles porque considera que implica un inevitable tropiezo con la metafísica. Sin embargo, es justo señalar que existen en *Ser y Tiempo* algunas ideas que rozan tibiamente lo

⁴¹⁸ Ídem, p. 174

político. Otro ejemplo que puede mostrar aquello es el concepto “culpa” (*Schuld*) en el contexto de la consciencia moral del *Dasein*. El *ser-culpable* (*Schuldigsein*) es una constancia de ser, muy difícil de desmarcarla de la “angustia”: *deber-se* a uno mismo, en el sentido de tener una deuda/culpa con el mundo, en especial el que es compartido (*Mitwelt*). Del mismo modo que observa la curiosidad, Heidegger analiza la culpa intentando justificar la ‘propiedad’ e ‘impropiedad’ con la cual el *Dasein* desarrolla su existencia junto a los demás (*Mitsein*)⁴¹⁹. *Dasein* siempre *delibera* y *decide* frente a lo posible, y esto envuelve el trato con los otros. A pesar de esto, desde ninguna perspectiva aquéllo se asemeja al peso político, humanístico si se le desea llamar, de los discursos éticos de Aristóteles. Sin exagerar, tan solo sería una muy leve aproximación.

Con todo, para poder avanzar de forma más precisa, debemos retomar el diálogo que Heidegger establece con *Nicómaco* a partir de algunos conceptos específicos, como el deseo, la voluntad, la deliberación y la decisión. En tal sentido, no podemos perder de vista que *βούλευσις* es el proceso racional virtuoso a partir del cual se concreta la *προαίρεσις*. Para el Estagirita la deliberación no es sobre el fin, en especial el fin máximo de los actos, que es la felicidad, pues *προαίρεσις* elige sobre todo los medios. El fin es objeto de *orexis* y de la voluntad. Como lo destaca Berti, en Aristóteles:

El deseo tiende a la felicidad, la elección –*προαίρεσις*– no tiende a la felicidad, nosotros no elegimos la felicidad, nosotros deseamos la felicidad. No tiene sentido decir que elegimos la felicidad, porque podemos elegir sólo las cosas que dependen de nosotros, mientras que la felicidad no siempre depende de nosotros⁴²⁰.

Cuando nos detuvimos ampliamente en el análisis heideggeriano de la doctrina de la praxis de Aristóteles, despejamos el hecho que tanto Aristóteles como Heidegger consideran la posibilidad como una ‘solicitud’ que apela a elegir. Y elegimos entre fenómenos que podrían ser de una u otra manera, así como deliberamos y elegimos sobre lo real, i. e., no sobre lo que está lejos de ser una posibilidad concreta (si hoy es lunes no podemos deliberar ni elegir que mañana sea viernes, sólo podríamos desearlo en nuestra consciencia). Según

⁴¹⁹ Cf. *SyT*, § 58.

⁴²⁰ BERTI, 2010, p. 78

Aristóteles, debemos desear con sabiduría, y en este plano deseamos la felicidad como un modo de ser respecto de la virtud; según Heidegger, *orexis* expresa el deseo de cuidarnos como un modo de ser frente al mundo; en ambos casos, sea la felicidad o el cuidado, estas se fundan en la praxis o en el obrar. Pues esto es lo Arendt acepta parcialmente de Aristóteles y de Heidegger, y, puesto que lee todo en clave política, establece críticas a veces conciliadoras y en no pocas ocasiones bastante mordaces. Suelen ser las críticas mordaces las que impiden a no pocos observar la influencia conceptual de él en ella. Veamos:

Como lo notamos en algunos apartados de este trabajo, entre estos *Vita activa y tradición*, Arendt encuentra en la experiencia política ateniense, y en parte en la teoría política aristotélica, los factores que sustentan el espacio público como lugar donde el ser aparece en el mundo, junto a los dos elementos que favorecen tal aparición, *lexis* y *praxis*. De acuerdo con la pensadora, en Atenas

[...] la esfera política surge de actuar juntos, de «compartir palabras y actos». Así, la acción no sólo tiene la más íntima relación con la parte pública del mundo común a todos nosotros, sino que es la única actividad que la constituye⁴²¹.

El espacio público se constituye de la palabra y del acto, cuyo mantenimiento en el tiempo solo es posible si se torna un movimiento colectivo constante (una *enérgeia*). Ello sostiene la teoría arendtiana de la libertad, esto es, de la pluralidad. Todos estos términos están vinculados a la natalidad, pues la posibilidad de instalar nuevos inicios se da, única y exclusivamente, a partir del acto y del discurso. Aquello indica que tanto la *lexis* como la *praxis* no son actividades de connotación individualista (para ello Arendt utiliza el término ‘pensamiento’ o ‘aislamiento’), sino colectiva: el ser aparece cuando dispone sus acciones en el espacio en el único ‘mundo’ que entiende como algo puramente compartido, la polis. En este punto Arendt se separa de Heidegger y de Aristóteles. Del segundo entiende que si bien la sabiduría práctica pudo ser la rosa de los vientos del caballero ateniense –en el sentido que le indicaba, entre varias direcciones, la que conduce su deliberación y decisión, o sea, su *praxis*, hacia la ‘buena vida’– esta virtud se queda demasiado corta para la comprensión

⁴²¹ CH, p. 221

de los problemas políticos que establecen una conexión entre el pasado y el futuro⁴²²; y, para que no sea corta y sí extensa, Arendt le agrega el concepto *initium* de San Agustín, el hecho de la constante renovación de los seres humanos en un espacio llamado polis. Así siendo, según Arendt, la polis no era Atenas, sino los atenienses en su estado de libertad. Vale decir, aquella antigua ciudad-estado, sus muros y edificaciones, no constituyen una polis, pues retratan solo un resultado material del *hacer* humano; la polis corresponde invariablemente al espacio donde los seres muestran su valor en el mundo mediante la acción⁴²³. En otras palabras, una polis se compone de personas libres –de la acción de poner en el camino la novedad– y no del resultado de la *labor* o del *trabajo*.

Con todo, Arendt comparte con Heidegger dos apropiaciones de Aristóteles: a) que sólo a partir de la praxis el ser es capaz de crear, producir, resolver situaciones (deliberar como proyección) y elegir; b) que en el trabajo y en la producción sí puede haber dignidad y que son expresiones existenciales propias del ser humano. Vale decir, Arendt admite la idea de Heidegger de que ocupándose del mundo el ser aparece, precisamente, en el mundo: habita y construye en el único lugar que le ha sido dado, la Tierra. El mundo es actividad, puesto que no se realiza en la supuesta quietud del contemplar (aunque, al igual que Heidegger, no la desmerece). Y si articulamos los puntos a) y b) llegamos a la médula del asunto y que, a nuestro juicio, es más que sorprendente: Heidegger observa que Aristóteles apunta a un ideal de *lo que somos* como seres humanos, a una forma de concebir el ser desde una perspectiva casi naturalista: el ser es un animal político, y este es el modelo de bien. Aquello, además de generar jerarquías y oposiciones (como teoría praxis y poiesis) no deja espacio para la diversidad (Heidegger no contrapone ni jerarquiza el modo propio e impropio de vivir). En este sentido, para Heidegger el *Zoon Politikon* plantea una concepción esencialista que substancializa e idealiza el ser. Pues Arendt reconoce firmemente esta intuición, por lo que es muy probable que estos sean algunos de los tantos motivos por los que deseaba dedicarle la edición alemana de *La*

⁴²² En breve analizaremos la idea de tiempo en Arendt, distinguiéndola de la de Aristóteles y exhibiendo el proceso de apropiación respecto del concepto de temporalidad de Heidegger.

⁴²³ CH, pp. 217-218.

condición humana. Heidegger le abrió los ojos en la relectura de la praxis. Arendt se apropia de esta idea y la conduce a conclusiones como esta:

Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse⁴²⁴.

En efecto, Arendt acepta de Aristóteles que el ser humano puede y debe asumir su *bios politikos* como la única forma de distinguir nuestra condición de sujetos del *entre*, en contraposición a la vida privada o familiar⁴²⁵, pues piensa que el “parentesco, suprime, o más bien pierde, la cualidad fundamental de la pluralidad”⁴²⁶. Pero es muy probable que haya adquirido de Heidegger la noción de que el animal político es una ilusión genérica:

Zoon politikon: como si hubiera en el hombre algo político que perteneciera a su esencia. Pero esto no es así; el hombre es a-político. La política nace en el *Entre-los-hombres*, por lo tanto completamente *fuera del hombre*. De ahí que no haya ninguna substancia propiamente política. La política surge en el *entre* y se establece como relación⁴²⁷.

Sin embargo, la paradoja es que paralelo a lo anterior viene la crítica más mordaz: Arendt piensa que la lectura apropiativa de Heidegger en relación con Aristóteles termina anulando el *entre*, lo que hay *fuera del hombre*, y con ello no se podría decir que Heidegger rehabilita a Aristóteles, sino que como tantos otros pensadores de la Edad Media (que el mismo Heidegger criticó) acaba pasando por alto la tradición política que viene desde los hombres libres de la democracia griega ateniense. Dicho de otro modo, a juicio de la pensadora, Heidegger lee a Aristóteles sin considerar que el Estagirita ofrece un panorama sobre el examen del hombre político. Por ello, para Arendt, en vez de desocultar la esencia del ser, teniendo como modelo a Aristóteles, Heidegger colaboró en ocultar su condición de sujeto de la polis, es decir, que aparece libremente en el mundo a partir de la pluralidad. Sin más, para Arendt, *Dasein* es la figura de un ser

⁴²⁴ CH, p. 200

⁴²⁵ Cf. CH, Cap. La esfera pública y privada.

⁴²⁶ Pol., 46

⁴²⁷ Pol., 46

despolitizado. Heidegger, según la autora, hizo el papel del filósofo de profesión: se dedicó sólo a pensar, aislándose de la historia del mundo común⁴²⁸.

Arendt observa en *La condición humana* que, infelizmente, con la instauración del filósofo profesional, sea de la Academia o del Liceo, el filósofo se comienza a distanciar de la polis o del lugar en que Sócrates aparece a partir de su acción y su discurso –el *ágora*– para crear instituciones especializadas de la palabra. Así siendo, el espacio público pierde significado y es visto como un lugar de la mera *δόξα* y de la *ποίησις*, restándole tan solo a la casa de los filósofos la *ἐπιστήμη* y el *λόγος* conducente a las verdades eternas. Con ello, lo político, es decir, el acto y la palabra, quedó distanciado del filósofo, que se ocupa de pensar y de poseer, para ello, el ocio suficiente para contemplar las verdades del mundo y, desde allí, considerar que tiene la capacidad necesaria para gobernarlo. Lo peor de todo, es que con ello se pervierte la esencia de la política: la pluralidad en un sistema de igualdad de aparición en la polis. Para Arendt es un desesperador desastre considerar que la verdad del mundo aparece en la contemplación y no en el “entre tú y yo”, igualados y diferenciados por la palabra y la acción⁴²⁹. Platón, de acuerdo con Arendt, es un fiel representante de este problema: sus gestos de filósofo de profesión lo llevaron a sospechar del resultado de la acción entre los hombres de Atenas, proponiendo, para ello, que la acción sea substituida por el hacer, el producir y así mantener la polis. La administración sabia de estos haceres quedaría a manos del filósofo, entre ellos el más sabio de todos, el filósofo-rey⁴³⁰. Y en la obra de Aristóteles, *Política*, es posible observar que aun cuando el Estagirita piense distinto a Platón, no se escapó de tentarse a pensar que para el florecimiento de la polis los hombres deben ser gobernados por un cuerpo reducido de administradores y políticos profesionales (los magistrados), aunque no elimina la categoría de que cualquier ciudadano podría llegar a gobernar. Para ello, en el octavo libro propone un riguroso sistema de educación del ciudadano. Vale decir, Aristóteles defendía la polis, y tendía a señalar que entre todas las posibilidades de gobierno la democracia es la mejor. Aunque consideró que para

⁴²⁸ ARENDT, 2008.

⁴²⁹ CH, passim. Incluso Arendt llega a señalar que la historia prepolítica de Grecia, Aquiles –así como otros muchos héroes– se hizo distinguir por sus actos y su discurso.

⁴³⁰ CH, 2009, p. 242.

que la polis sea bien gobernada no debería ser administrada, por ejemplo, por aquellos de mal carácter que tienden al dominio o por aquellos que trabajan en oficios productivos, como un panadero o un campesino, porque viven su vida desde el trabajo (y a juicio del heleno a muchos no les importa la forma de gobierno o quien gobierne, mientras les dejen trabajar y vivan sin necesidades). Para Aristóteles, como el ciudadano tiene por oficio completo la polis, otros deben trabajar y producir para que él pueda desarrollar adecuadamente su función política⁴³¹. Asimismo, sin considerar a los extranjeros, mujeres y esclavos, establece que es necesario que la polis practique, conforme el bien colectivo, la virtud de saber mandar y ser mandado, pues «*la virtud del hombre bueno es virtud de mando*» y la virtud del ciudadano tiene dos sentidos: de mando (sobre quienes debe mandar) y de obediencia conforme las leyes que determinan la justicia y la libertad⁴³². Ante la idea que el saber mandar es la virtud del hombre bueno, Arendt –que no rechaza totalmente que lo ideal sería que gobiernen hombres buenos– propone y justifica que la virtud del hombre de la polis es aceptar la pluralidad de la acción.

En fin, de acuerdo con Arendt, cuando Heidegger quiso participar en la política, al igual que el caso de Platón en Siracusa, terminó cayendo en su propia trampa; y luego, al darse cuenta de su error, que era una trampa solo para él, decidió embellecerla para que todos pudiesen entrar ingravidos y quedar asombrados. En efecto, yendo más lejos en su crítica, al parecer Arendt piensa que el resultado de la lectura heideggeriana de Aristóteles, que para muchos se consume en *Ser y Tiempo*⁴³³, fue el más agraciado artilugio que «el zorro Heidegger» construyó para que todos puedan quedar obnubilados con su perfección, pero sin enterarse que al final de cuentas era una trampa. Y agrega Arendt:

Mas el zorro que habitaba la trampa decía con orgullo: «Son tantos los que me visitan en mi trampa que me he convertido en el mejor de todos los zorros». Y también en esto había algo de verdad, pues nadie conoce la trampería mejor que quien se pasa toda la vida sentado en una trampa.⁴³⁴

⁴³¹ *Pol.*, Libros I - IV, passim

⁴³² *Pol.* III, 1277a, 28

⁴³³ VOLPI, 2012 y 2016; ESCUDERO, 2000 y 2011.

⁴³⁴ ARENDT, 2005, p. 436. Ob.: La fábula está escrita en parte imitando el modo de Kafka, autor que Arendt admiraba plenamente.

La cita está en las líneas finales del breve texto “Heidegger el zorro”, que Arendt escribió en 1953; o sea, alrededor de dos años de haber retomado la correspondencia con Heidegger y a dos años de la primera edición de *La condición humana*. En tal momento Arendt aún no lo perdonaba del todo, pues al mismo tiempo que retomaba la relación se enteraba, por medio del contacto con Jaspers y otras amistades, de algunas decisiones dolorosas que Heidegger tomó durante el Régimen nazi⁴³⁵. Es decir, la fábula del zorro fue bastante visceral, aunque no deja de expresar un sentimiento muy vivo. Estado emocional que fue cambiando con el paso de los años, puesto que termina recuperando el lazo que formó con Heidegger, i. e., aquella tierna y a la vez difícil amistad.

En fin, Arendt observa que Heidegger examina a Aristóteles sin considerar el objeto del pensador griego: la polis. Aunque «*el ser se diga de muchas maneras*», en el heleno el ser fue siempre ser de la polis, independiente de la forma en que pueda ser enunciado. A juicio de Arendt, aquí está el gran traspie de Heidegger: hacer una fenomenología de un ser separado de la Historia (política), y cuando lo quiso hacer, la consideró como un fenómeno del *Dasein* consigo mismo. Y la polis, como lo observa Castoriadis, es el resultado de una larga historia que va desde los tiempos homéricos hasta el periodo clásico de Grecia. Y no es el resultado de un solo hombre, ni de las edificaciones resultantes del hacer técnico humano, sino de un conjunto de circunstancias y decisiones históricas tomadas desde el hacer político que favorecieron la instauración de un modelo, aunque sea imperfecto, de democracia, y que con

⁴³⁵ ETTINGER, 1996, *passim*. En la obra de Ettinger se puede observar que Arendt confirmó algo que hasta entonces le eran sospechas, por ejemplo, el mal trato de Heidegger con Husserl, con Jaspers y su esposa, así como uno que otro acto bastante inapropiado durante el Régimen nazi. Sin embargo, como lo conoció muy de cerca –fue su alumna y amante en el periodo más decisivo de la obra del filósofo, y esto es no menor considerando la tesis de Spinoza de que somos seres emotivos y pensantes–, dudaba que aquello se debiese a un acto pleno de Heidegger, puesto que entendía que sus acciones eran bastante guiadas por el conservadurismo excesivo de su esposa, Elfride. Incluso lo vio como un hombre desamparado tras el desastre del totalitarismo, cuyo único soporte era su mujer, y en cierta medida como un gran pensador cuyo ‘pecado’ fue no haber atendido el fenómeno político, ineludible, del ser, pero cuya filosofía, sin duda, cambió la forma de reflexionar sobre las actividades que como seres humanos hacemos en el mundo. Ella misma se reconoce como portadora de esta influencia. De hecho, un año antes de la publicación de “Heidegger el zorro”, Arendt reconocía que el discurso *¿Qué significa pensar?*, de Heidegger, es probablemente el interrogante más apropiado para comprender el significado de la existencia humana. En efecto, muchos años más tarde, cuando Arendt analiza la ausencia de pensamiento autónomo de Eichmann, lucen evidentemente Kant y Jaspers, pero Heidegger también está ahí, muy soterrado, pero está. No obstante, como fue anunciado en la *Introducción*, este trabajo tiene como límite las influencias de Heidegger hasta antes del “giro”.

alteraciones –también imperfectas– se mantiene vigente como proyecto de pluralidad⁴³⁶. Tal y cual Arendt, Castoriadis entiende la praxis como acción humana colectiva.

Ahora bien, como Heidegger no aparece citado en *La condición humana*, y en muchos otros textos de Arendt, no es fácil identificar dónde se localiza el objeto de la fuerte crítica y, por añadidura, comprender hasta qué punto tal crítica no es más que una rabieta, aunque justificable debido al comportamiento político de Heidegger. Pues creemos que se encuentra en el quinto capítulo de *Ser y Tiempo*, donde se desarrollan las ideas de temporalidad e historicidad. Antes de tal capítulo, Heidegger ya había consumado el hecho de que la temporalidad (*Zeitlichkeit*) es la estructuración ontológica del *Dasein*, como el sentido de ser de su constitución esencial, el cuidado. En relación a la idea de historia, desde sus primeros escritos Heidegger encuentra en el concepto ‘historicidad’ (*Geschichtlichkeit*) –no en el concepto ‘historiografía’ (*Historie*), ni en ‘historia’ (*Geschichte*)– un nuevo punto de comprensión de la estructura horízontica del tiempo en relación al ser, esto es, como temporalidad⁴³⁷. Más tarde, en *Ser y Tiempo*, Heidegger piensa que “la ambigüedad del término “historia” que primero se nos hace presente, frecuentemente advertida, pero de ningún modo “casual”, se revela en el hecho de que ese término se refiere tanto a la “realidad histórica” como a la posible ciencia acerca de ella”⁴³⁸. Por ello, para Heidegger el análisis de la historicidad a partir de la temporalidad ofrece una alternativa a la comprensión lineal de la historia de los hechos humanos (la historiografía a partir del historiador). Para sustentar aquello, lo primero que hace es distinguir las distintas acepciones del concepto historia: a) como lo de un pasado que aún tenemos, *ahora* aquí, «*por ejemplo, los restos de un templo griego*»⁴³⁹; b) como

⁴³⁶ CASTORIADIS, 1989. Ob.: Castoriadis piensa al ser humano como sujeto histórico, que siempre se está haciendo. Como ser en su conjunto, la sociedad experimenta el mismo proceso histórico, al hacerse o constituirse cambia y vive transformaciones. Castoriadis confía en que dicho proceso histórico de cambios se debe a dos capacidades del hombre: palabra y acción. Es a través de la palabra que el hombre crea significados, y es a través de la acción que les brinda su sentido. Entiende, además, la democracia como un proyecto histórico imperfecto y aún no consumado debido a la burocratización de la política y a la relación entre quien gobierna y quien es gobernado. En tal sentido, en este punto es cercano a Hannah Arendt.

⁴³⁷ *CdT*, p. 17 *et. seq.* Ob.: El término *historicidad* le permite separarse de la concepción vulgar de la “historia” (*Geschichte*) o de la idea de que se trata de un campo teórico-científico del acontecer de la humanidad. Este campo, de acuerdo con Heidegger, le pertenece al historiador; no al filósofo.

⁴³⁸ *SyT*, p. 365

⁴³⁹ Ídem

lo que tiene su origen en el pasado y que, debido a cualesquiera circunstancias, se encuentra obsoleto, en decadencia o vigente de significados. Por ello, la historia puede expresar un conjunto de hechos del pasado, que están en el presente y que pueden permitir la proyección de un futuro deseado; c) en relación a la cultura, como “la totalidad del ente que cambia ‘en el tiempo’, entendiendo por tal, a diferencia de la naturaleza, que también se mueve ‘en el tiempo’, las transformaciones y vicisitudes de las agrupaciones humanas y de la ‘cultura’”⁴⁴⁰; d) como aquello que se transmite generacionalmente, es decir, como “lo transmitido en cuanto tal, sea ello reconocido en un saber histórico, sea tan solo recibido como cosa obvia oculta en su procedencia”⁴⁴¹. En razón de estos significados, la historia se asocia a lo que acontece en el tiempo: “se considera como historia en sentido eminente el acontecer ‘ya pasado’ y a la vez ‘transmitido’ y siempre actuante en el convivir”⁴⁴²; por lo tanto, el término historia no manifiesta necesariamente la temporalidad del *Dasein*. La historia, de ese modo, no es un fenómeno abierto, es la *presencia* de lo que aconteció y acontece.

En su esfuerzo por mostrar los caracteres constitutivos del ser, Heidegger encuentra en el concepto historicidad la expresión que indica la historia existencial del *Dasein*, es decir, su vida desde el nacimiento a la muerte. La apuesta es la siguiente: a diferencia de la naturaleza, la historia y la historicidad se componen de kinesis, pero en contraste entre ambas, la segunda indica la posibilidad que el *Dasein* tiene de constituirse de forma propia (como movimiento y determinación auténtica de su ser) o impropia (como movimiento inauténtico condicionado por factores externos a su ser). Heidegger piensa que el *acontecer* del *Dasein* está en el ámbito de su ‘extensión’, ‘movilidad’ y ‘persistencia’ en el tiempo, en la ‘trama’ de una vida que puede ser narrada, en su capacidad de comprenderse y, desde esos puntos, abrirse al mundo y proyectarse:

Al acontecer del *Dasein* le pertenece por esencia la aperturidad y la interpretación. En este modo de ser del ente que existe históricamente se origina la posibilidad

⁴⁴⁰ Ídem, 366.

⁴⁴¹ Ídem

⁴⁴² Ídem

existencial de una apertura y comprensión explícita de la historia.⁴⁴³

De tal modo que el *Dasein* se constituye en el *éxtasis*, i. e., en su haber-sido, su siendo y su capacidad comprenderse a modo de proyección. Esto revela su historicidad a partir de su temporalidad. Todo ello, como se puede anticipar, se ancla al cuidado:

El *Dasein* siempre tiene fácticamente su “historia”, y puede tenerla porque el ser de este ente se halla constituido por la historicidad. Esta tesis deberá ser justificada con vistas a la exposición del problema ontológico de la historia, en cuanto problema existencial. El ser del *Dasein* ha sido definido como cuidado. El cuidado se funda en la [temporalidad]⁴⁴⁴.

En relación a la cita, puesto que ya hemos visto la apropiación de Heidegger respecto de la praxis y la phronesis, tan solo concluiremos que en su interpretación de Aristóteles, Heidegger encuentra una concepción vulgar del tiempo muy similar a la historiografía y a la historia, es decir, cronológica (entre lo anterior y lo posterior) de lo que fue en una determinada fecha y de lo que es *ahora*, el presente. De acuerdo con Berti, el concepto vulgar de tiempo

Es la concepción del tiempo interpretada en relación al presente. El término que Heidegger usa para indicar el presente es “ahora”. El hombre interpreta el tiempo en relación al presente. Esta interpretación comporta una nivelación, un abajamiento de lo que es el tiempo originario, esto es, la dimensión de la temporalidad como ser del *Dasein*⁴⁴⁵.

Y, por lo tanto, como lo apunta Escudero, para Heidegger “la ontología aristotélica presupone una comprensión del ser como presencia”; sin embargo, se le hace justo señalar que “Heidegger destaca el esfuerzo de Aristóteles por conectar el tiempo con el alma humana. Una intuición que más tarde Heidegger magnificará ontológicamente con la equiparación de ser-ahí y temporalidad”⁴⁴⁶. Escudero tiene razón, puesto que extático y éxtasis son conceptos que

⁴⁴³ SyT, p. 363

⁴⁴⁴ Ídem, p. 369 [intervención nuestra, puesto que Rivera utiliza el término ‘temporeidad’, traducción que, como manifestamos en la *Introducción* de este trabajo, nos parece inadecuada; preferimos la opción de Gaos, ‘temporalidad’ por su familiaridad con la lengua castellana]

⁴⁴⁵ BERTI, 2000, p. 23

⁴⁴⁶ ESCUDERO, 2000, p. 104 [ambas citas entre comillas del párrafo]

Heidegger arrima de Aristóteles, de la *Física*, y que utiliza en su interpretación de la filosofía práctica del Estagirita. Dice Aristóteles:

[...] «ser en el tiempo» es ser afectado por el tiempo, y así se suele decir que el tiempo deteriora las cosas, que todo envejece por el tiempo, que el tiempo hace olvidar, pero no se dice que se aprende por el tiempo, ni que por el tiempo se llega a ser joven y bello; porque el tiempo es, por sí mismo, más bien causa de destrucción, ya que es el número del movimiento, y el movimiento hace *salir de sí* a lo que existe⁴⁴⁷.

Todo lo que tiene vida (*ζωή*), para Aristóteles se somete al decaimiento como efecto del tiempo. En otras palabras, la afección del ser por el tiempo es su invariable rendición al transcurso destructor de los *ahoras* que componen la medida entre lo anterior y lo posterior. Tratase de la dimensión extática del tiempo. Según Berti, esto es clave, porque muestra la apropiación de Heidegger del concepto *έκστατικόν*:

Salir de sí en griego es *έξίστησι τὸ ὑπάρχον*. *Έξίστησι* significa poner fuera, todo lo que existe por acción del tiempo de algún modo sale de sí mismo y por esto se destruye y deteriora. Esto Aristóteles lo conoce claramente; además, de *έξίστημι* viene *έκστασις* y después el sustantivo *έκστατικόν*, que es usado luego por Heidegger para decir que la temporalidad es la dimensión extática. Por tanto, Heidegger lo toma de Aristóteles, pero atribuyéndolo a su propio concepto de tiempo contrapuesto al concepto vulgar de Aristóteles⁴⁴⁸.

Finalmente, ya que hemos expuesto los caminos de Heidegger, que Arendt conoció de primera mano, cabe ahora preguntarnos: ¿por qué tras la sátira de «Heidegger el zorro», siete años más tarde, cuando la relación entre ambos estaba mucho mejor, Arendt cambia su estimación diciéndole que *La condición humana* «te debe *casi todo* en *todos* los sentidos»? Porque como lo hemos intentado poner en evidencia, Heidegger le mostró el camino para volver a la praxis como una estructura que fundamenta nuestro existir, y que jerárquicamente no es menos que la contemplación, en virtud de lo cual la praxis también adquiere significado en la poiesis, como actividad que puede revelar una condición existencial inseparable del ser: el cuidado. Asimismo, la hermosa

⁴⁴⁷ *Fis.*, IV, 221b [cursiva nuestra]

⁴⁴⁸ BERTI, 2000, pp. 32-33.

trampa que supuestamente el zorro construyó, bajo su actitud apropiativa de Aristóteles, favoreció que Arendt, bajo el timón de la fenomenología, interpretase el movimiento del ser en el tiempo y que descifra existencialmente como acción (en concreto la temporalidad de la *enérgeia* como acto histórico-político). En efecto, como lo apunta Villa:

La teoría de la acción de Arendt se basa en extraer la praxis, en forma «cristalizada», de su contexto filosófico y reinstalarla en uno existencial. Es por ello que adopta la forma aparentemente extravagante que presenta. Al teorizar la acción, Arendt nos ofrece nada menos que una fenomenología del significado mismo: sus fuentes, condiciones, modos de presencia y posibilidades de permanencia⁴⁴⁹.

De hecho, resulta un poco curioso que la teoría arendtiana de la acción haya tomado fuerza en las disputas políticas entre republicanos defensores de la democracia directa y liberales que instrumentalizan, en la democracia representativa, sus principios democráticos. Su teoría de la acción no apunta al término ‘democracia’, sino a la polis: lugar de la pluralidad en donde cada sujeto es capaz de aparecer en el mundo ejerciendo su libertad de acto y de palabra. Por ello, seríamos bastante miopes si afirmamos que Arendt es una demócrata o republicana, y bastante torpes si la consideramos una Aristotélica de tomo y lomo. No, Arendt no encaja en una escuela, pues similar a Heidegger y su postura crítica frente al tradicionalismo, en no pocas ocasiones, según el asunto y problema, es muy crítica de la tradición aristotélica y de las democracias modernas (como ya lo vimos, en especial porque administran burocráticamente, y a veces de forma déspota, la relación gobernante y gobernado). Lo que hace Arendt, así como Heidegger lo hizo al replantear la pregunta por el ser, es replantear ‘lo Político’ considerando los horrores del siglo XX, que para ella, a pesar de que se veían venir, no tenían precedentes que favoreciesen comprenderlos. Esta es una de las tantas razones por las cuales rechazó la filosofía como profesión. Lo que la historia poseía eran experiencias de libertad en el pasado, y que Arendt entendía que si son replanteadas –jamás imitadas tal y cual– podremos responder al ‘nunca más un Auschwitz’. Su replanteamiento, por lo tanto, viene de buscar en la historia experiencias del pasado que

⁴⁴⁹ VILLA, 1996, p. 11 *TN*.

favorezcan la comprensión del presente y, como efecto de ello, la protección futura de una experiencia de libertad real: la natalidad en la plenitud del concepto.

Para consumir lo anterior, Arendt pone en evidencia los prejuicios filosóficos del Estagirita, que van desde su teoría de la servidumbre natural, pasan por sus prejuicios respecto de la poiesis y culminan en el contemplador caballero ateniense, dueño de lo que es o no es praxis. Pero, paradójicamente, el conjunto de la crítica le permitió reconceptualizar la riqueza de la praxis aristotélica⁴⁵⁰. Por ello, al igual como ocurre con Heidegger, Aristóteles está presente en la obra de Arendt: una recepción que envuelve influencia, asimilación, crítica y transformación. Esto lo logra gracias a los seminarios de Heidegger, y lo reconoce en la carta; en tal, el “te debe *casí* todo” es porque la recepción de Arendt de la praxis y de la temporalidad de Heidegger incluye lo político (que al parecer sería lo que está fuera de la supuesta trampa del zorro, pero que jamás distinguiría adecuadamente sin haber entrado en su bella madriguera). Esto será fundamentado en el próximo y último apartado de este capítulo.

2.4.3. De la temporalidad de Heidegger al tiempo histórico en Arendt.

Según el tipo de movimiento, los griegos nombraban el tiempo a partir de tres términos: el que pasó, pasa y pasará y es ‘común a todo’ (*chrónos*), el que se refiere a la ‘eternidad’ (*aión*) y el que expresa una ‘oportunidad’ (*kairós*). De manera distinta a *chrónos* y *aión*, que se utilizaban para indicar dos modalidades susceptibles a numeración, *kairós*, en tanto que oportunidad, tiene como un agente determinante el ser humano y por ello, en el campo literario y filosófico, se solía asociar a la vida práctica y productiva. Luego, si *kairós* adquiere significado en el intelecto práctico entonces se vincula estrechamente a la praxis, y de ésta, lógicamente, al saber práctico moral (*phronesis*). En efecto, como lo indica Sanguinetti

[...] será principalmente en el contexto moral donde *Kairós* tendrá un lugar de privilegio: es en la *praxis*, en el momento de la deliberación y la elección, donde resulta determinante no solo lo que en general se prefiere, sino también el

⁴⁵⁰ VILLA, 1996, *passim*.

tiempo justo y oportuno para hacerlo. En el dominio de lo contingente y lo que “puede ser de otro modo” –y no en el reino de lo universal y necesario–, el tiempo oportuno resulta determinante. Estos rasgos *kairológicos* de la acción moral resultan evidentes en Aristóteles. Si Aristóteles había dedicado el Libro IV de la Física a *chrónos*, en el Libro I de la Ética Nicomáquea llegará a definir la ética como una “ciencia de la oportunidad”⁴⁵¹.

Estamos de acuerdo con Sanguinetti, aunque en algo nos parece que no acierta del todo. Puesto que Aristóteles no elabora una teoría del *kairós* (*καιρός*), no llega a definir estrictamente la ética como una ciencia de la *oportunidad*, sino que entiende este término como una posible expresión de la ciencia política o del saber práctico conforme el *Bien*, esto es, la *Ética*. En estricto rigor, lo que dice Aristóteles, tanto en *Nicomáco* como en *Eudemo*, es que la ética se fija en lo que es un bien para el hombre, y dentro de los múltiples significados del concepto bien la oportunidad ‘aparece en el tiempo’ bajo la opción de una determinada técnica o ciencia. Así, «*la ciencia de la oportunidad, en la guerra es la estrategia, y en la enfermedad, la medicina*» y agrega que «*la de la justa medida, en el alimento es la medicina, y en los ejercicios físicos la gimnasia*»⁴⁵². Vale decir, en determinados casos y sentidos del *Bien*, la oportunidad es clave para la deliberación y elección, aspectos centrales de la *Ética*. La oportunidad en Aristóteles es un evento que se presenta como posible, ante el cual el ser debe deliberar y decidir conforme el arte de la *phronesis* y según el caso en el tiempo *kairológico oportuno*, siempre conforme la recta razón. Pues Heidegger, en “Problemas fundamentales de la fenomenología” (1920-1921) comienza a entender esta noción del tiempo como ‘instante’ y asociado a la temporalidad del tiempo originario. Señala que:

El instante (*Augenblick*), es un fenómeno originario (*Urphänomen*) de la temporalidad originaria, mientras que el ‘ahora’ (*jetzt*) solo es un fenómeno del tiempo derivado. Ya Aristóteles vio el fenómeno del instante, el *Kairós* y lo definió en el libro VI de su Ética a Nicómaco, aunque no logró poner en conexión el carácter específico del tiempo

⁴⁵¹ SANGUINETTI, 2023, p. 38. Ob.: No es casual, entonces, que los latinos hayan traducido el concepto *kairós* como *opportunitas*.

⁴⁵² EN, I, 1096a, 35. Ob.: la oportunidad está dentro de los múltiples sentidos del concepto *Bien*, y por lo tanto la ética no es definida como una ciencia de la oportunidad; si lo llegase a ser, dependería del sentido que se le aplique al término *Bien*, donde la oportunidad es una instancia que depende del fin práctico conforme una técnica, como la estrategia, o una ciencia, como la medicina. Además, el término oportunidad aparece escasamente en Nicómaco.

del kairós con lo que él entiende, por otra parte, como tiempo (*nýn*)⁴⁵³.

Como ya lo sabemos, en *Ser y Tiempo* Heidegger decide completar esta laguna al indicar que en la temporalidad del ser, siempre en virtud del cuidado, al *Dasein* 'le va su ser', o sea, su posibilidad de construir libremente su historia. Pero llegar a esta conclusión fue todo un proceso. Entre 1919-1922 el joven Heidegger comienza a diferenciar el tiempo cronológico del tiempo vivido y asumido por el *Dasein* desde «el fondo de su ser», el *kairológico*. En *Ser y Tiempo* esta noción está presente con fuerza pero de forma simbólica, pues queda oculta cuando Heidegger interpreta el componente extático de la temporalidad. Puesto que la obra es parte de un proyecto ontológico, como tal tiene una línea sucesiva de interpretaciones que se van consumando cada vez de forma más precisa. Veamos:

En la segunda parte de "Introducción a la fenomenología de la religión" (período de 1920-1921), Heidegger se detiene en la experiencia paulina y en la relación del apóstol Pablo con los recién convertidos y con las comunidades protocristianas⁴⁵⁴. La lectura de la obra, no aislada de los seminarios que paralelamente dictaba sobre Aristóteles, permite entrever que acepta la existencia de un tiempo cronológico y otro kairológico. El primero lo terminará asemejando a la comprensión vulgar de Aristóteles y al tiempo de la ciencia y del reloj, es decir, a la medida de los *ahoras*⁴⁵⁵ y al tiempo numerable a partir del movimiento de los astros⁴⁵⁶. El segundo, por otra parte, lo comprende como un tiempo determinante de la vida fáctica que refleja un cierto estado de *alerta* (no en un sentido psicológico, sino como disposición) frente a las posibilidades que irrumpen en la cotidianidad, esto es, el *instante* que marca un antes y un después

⁴⁵³ HEIDEGGER, 2000b, p. 345.

⁴⁵⁴ HEIDEGGER, 2006. En la primera parte de la obra se encuentra un amplio discurso que asocia la vida fáctica y la historia e historicidad, asociación que más tarde adquiere el carácter de la historicidad y temporalidad ya descrita recientemente en este trabajo. En la segunda parte, Heidegger presta atención a *Gálatas*, y observa tanto la conversión de Saulo en Pablo, como su experiencia de tiempo kairológico (marcado por la conversión) como su constante 'llegar a ser' en la propia conversión. Sin embargo, la interpretación más interesante del asunto se encuentra, a nuestro juicio, en *Tesalonicenses*. Aquí trataremos las *Epístolas a los tesalonicenses*, especialmente.

⁴⁵⁵ SyT [1927], passim; CdT [1924], passim.

en la comprensión del mundo y en el modo de asumir esta irrupción. Sin embargo, en la medida que avanza en sus estudios, Heidegger va incrementando sus comprensiones. Por ejemplo, en el *Informe Natorp* (1921-1922) substituye *Kairós* por el termino *Augenblick* (literalmente ‘pestañeo’ o ‘un abrir y cerrar de ojos’, es decir, un ‘instante’). *Augenblick* adquiere el sentido del ‘instante justo’ en donde debemos elegir la forma de enfrentar una posibilidad surgida en la vida fáctica. En otras palabras, para Heidegger *Augenblick* es el instante de una oportunidad como posibilidad relevante para el *Dasein*. Por ello, en el *kairós* de San Pablo y de las comunidades protocristianas nuestro autor encuentra una auténtica forma de existencia fáctica; no obstante, donde quiera que el término *Kairós* aparezca como fuente de conocimiento práctico en Heidegger, no tiene una connotación religiosa, aunque el filósofo se remita a fuentes cristianas.

En virtud de lo dicho, *καίρός* es un elemento constitutivo tanto del ‘llegar a ser’ de Saulo de Tarso en su conversión a San Pablo como en su ser San Pablo, esto es, su praxis como apóstol. Queremos significar que su ‘llegar a ser’ viene marcado por un doble significado: lo es en cuanto adopta y ejerce el *Ministerio* y lo es en cuanto su prédica convierte a los gentiles y, ante Dios, él es uno más entre ellos: debe estar en *alerta* y preparado ante la eventual segunda venida de Jesús (*παρουσία*). En *Epístolas a los Tesalonicenses* esto se deja ver claramente: tanto la conversión como el llegar a ser cristiano de la comunidad tesalónica es, asimismo, una expresión de *Kairós*. El hecho es que cuando esta comunidad asume la vida cristiana acepta un fin indeterminado pero determinante llamado *parusía* (*παρουσία*). Este concepto significa tanto ‘vuelta’ como ‘presencia’, lo que lo torna muy interesante: el relato neotestamentario nos dice que Jesús, tras su calvario y muerte, resucitó al tercer día y se presentó ante María Magdalena y algunos apóstoles. En la última reunión con sus discípulos, antes de ascender al Reino de los Cielos, señaló que volverá y que su regreso pondrá fin a la historia. Si Jesús es la segunda persona de la Trinidad, no tiene muerte, es siempre ‘presencia’ y su ‘vuelta’ constituye algo así como el presentarse de lo que ya es una presencia eterna. Heidegger lo interpreta de esta forma: “para los cristianos *παρουσία* significa «la reaparición del ya

aparecido Mesías»⁴⁵⁷. Ante esta posibilidad, el fiel cristiano ha de mantenerse en alerta y preparado, pues la parusía no tiene fecha, y llegará cual ladrón de noche, es decir, sin previo aviso: «*porque vós sabeis, perfeitamente, que o Dia do Senhor virá como ladrão noturno*» (*Tessalonicenses 5:2*). Parusía tiene una dimensión kairológica. Fenomenológicamente, según Heidegger esto significa que el *kairós* de San Pablo y de los tesalonicenses es un tiempo sin final establecido y que se vive fáctica y constantemente (al menos así lo haría el fiel cristiano) considerando que Jesús puede ‘volver’ a ‘presentarse’ en cualquier momento y poner fin a la historia. O sea, la vida del auténtico cristiano consiste en una situación de carácter ‘preocupante’ y salvífico: vivir cada día en virtud de la *Palabra*, para conseguir la salvación. Y si es que en su *kairós* Jesús retorna que no lo encuentre en el pecado⁴⁵⁸. Por ello, la frase popular “que Dios nos pille confesados” ilustra muy bien el problema: se refiere al hecho de que cuando alguien llegue o algo importante suceda, las ‘manos estén limpias’, i. e., retrata una situación de estar preparados en el *instante oportuno* (*kairós*).

Retirando la cuestión religiosa, Heidegger comprende que la existencia es vivir fáctica y constantemente el *kairós*, como algo constitutivo del ‘llegar a ser’, ¿cómo?, pues siéndolo. En el fondo, encuentra en la forma de vida de San Pablo y en el cristianismo primitivo una interpretación de la vida misma, o sea, descubre un modo de vida originario que orienta al *Dasein* en un tiempo relevante y significativo denominado *kairós*. Si el ser tiene la posibilidad de asumirse dentro de un tiempo kairológico, significa que *Dasein* se hace al interior de éste, es decir, se realiza junto a la existencia y no fuera de ella (a diferencia del tiempo físico llamado *chrónos*, que no remite a nuestro modo de existir).

En *Ser y Tiempo* estas comprensiones no son abandonadas, pero están ocultas y se pueden observar cuando Heidegger entiende el tiempo desde una perspectiva horízontica; o bien, como el fenómeno a partir del cual el ser tiene la posibilidad de abrirse a la comprensión de sí, situación que sugiere la posibilidad de abertura del ser al cuidado como una constancia propia de su ser. Aquello, como lo acabamos de ver, no coincide con la idea de tiempo de Aristóteles ni de

⁴⁵⁷ HEIDEGGER, 2006, p. 126.

⁴⁵⁸ BIBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2017. *Novo Testamento: ver Parábola das Dez Virgens*; ver *Atos dos apóstolos*, en especial las *Epístolas de São Paulo, Tessalonicenses*; ver HEIDEGGER, 2006 (segunda parte) y 2002, *passim*.

la ciencia. El tiempo en Heidegger es un elemento propio del ser y en cada caso suyo, i. e., su poder-ser: *Dasein* es su ser y su temporalidad, en su interpretativa disposición al mundo en el sentido último de proyección. Dado esto, *Dasein* puede temporalizar (*zeitigen*) la temporalidad del cuidado, que es originariamente desde el futuro.⁴⁵⁹ *Zeitigen* es un verbo transitivo que suele significar ‘originar’, ‘producir’ o ‘madurar’; Heidegger lo entiende como ‘producir en el tiempo’; pero a la estructura transitiva del verbo le agrega el sentido copulativo, junto a la imagen de ‘madurar’, lo que termina conduciendo la idea de ‘producir en el tiempo’ al fenómeno *extático* de la ‘maduración’ (*Zeitigung*). La maduración tiene un fondo *extático* porque en Heidegger no es un evento cualquiera, ya que se refiere al proceso que posibilita al *Dasein* temporalizar la temporalidad, esto es, madurar originalmente la relación ‘haber-sido’, ‘ser-siendo’ y ‘llegar a ser’. Tratase, finalmente, de la temporalización del *tiempo originario* del *Dasein*: su finitud puesta en la posibilidad de maduración.

Hemos descrito en otros apartados que la temporalidad puede darse de forma propia o impropia. Pues, en su exposición y apertura al mundo, el *Dasein* tiene dos posibilidades de ser: propio (auténtico) o impropio (inauténtico), aunque no en un sentido contrapuesto ni jerarquizado. Considerando aquello, la temporalización del tiempo originario puede ser impropia o propia. En la primera modalidad, *Dasein* ‘olvida’ su pasado, vive del ‘presente’ que se le ‘presenta’, y el ‘futuro’ es asumido como un estar a la ‘espera’ (retenido en el ahora). Y a esto se le suman los determinantes habladuría, publicidad, ambigüedad y curiosidad, que conducen a la *caída*. En la segunda, el pasado es asumido como una *repetición* (como acción de haber-sido y de un pensar auténtico), el presente como un *instante* (el ahora siendo) y el futuro como *anticipación* y *proyección*⁴⁶⁰. En otras palabras, *Zeitigen* y *Zeitigung*, en el ámbito de la temporalidad, son conceptos que expresan la movilidad del ser en el tiempo: en cada caso suyo, sea propio o impropio, según como asuma su praxis en cuanto cuidado. Si lo impropio conduce a la caída, lo propio posibilita que *Dasein* construya, al temporalizar auténticamente la temporalidad, su origen de ser en el mundo, es

⁴⁵⁹ Cf. SyT, pp. 319-321.

⁴⁶⁰ Señala Heidegger: “En el adelantarse el *Dasein* se re-toma [wiederholt] [e.d., se re-pite] a sí mismo, adelantándose hasta su más propio poder-ser. A este modo propio del haber-sido lo llamamos repetición [*Wiederholung*].” SyT, p. 328. Ob.: el ‘instante’ aquí se entiende en su sentido kairológico, no cronológico, como luego se podrá observar con más detención.

decir, libremente su propia historia. Y no se trata tanto de saber actuar como modo de ser en el mundo, sino de saber conscientemente en un sentido más amplio: “*Dasein*, en el fondo de su ser, es y puede ser histórico, y por qué puede, *en cuanto histórico*, desarrollar un saber histórico⁴⁶¹”, porque situado en la historicidad de su ser puede abrirse al pasado (no *olvida* su haber-sido), comprenderse en el presente (no vive de lo que se le *presenta* ni *curiosear* de un lugar a otro) y proyectarse (no *espera*, se *anticipa*). Por ello, al fin y al cabo, se trata de un modo autónomo que el *Dasein* tienen asumirse y que pone en movimiento su *memoria* –quizás consciencia– histórica hacia lo que *está por venir*⁴⁶². Heidegger lo plantea de esta forma:

Sólo en la medida en que el *Dasein* es, en general, un “yo he sido”, puede venir futurientemente hacia sí mismo, volviendo hacia *atrás*. Siendo venidero en forma propia, el *Dasein* es propiamente *sido*. El adelantarse hasta la posibilidad más propia y extrema es el retornar comprensor hacia el más propio haber-sido. El *Dasein* sólo puede *haber* sido en forma propia en la medida en que es venidero. El haber-sido [*Gewesenheit*] emerge en cierta manera del futuro⁴⁶³.

Si bien la cita indica la forma en que Heidegger prioriza el futuro, éste nada sería sin una memoria existencial: el pasado aparece como un “yo he sido”, como “mi haber-sido”, sin el cual la cualidad más propia del poder-ser no es posible. *Gewesenheit* es un pasado que guarda –quizás hasta cuida– la temporalidad del ser, en el cual el *Dasein* no olvida su *sido* y, gracias a ello, conjuga su tiempo, i. e., comprende su presente y se proyecta al “venir”. Dicho de modo distinto, el pasado aparece como una *enérgeia*, esto es, un movimiento en constante actualización y que surge considerando ‘lo que viene’, o, como dice Heidegger, en cierta manera lo que está por venir (futuro). Tratase de la expresión máxima de la temporalidad o, también puede decirse, del tiempo kairológico vivido en modo *propio*.

⁴⁶¹ SyT, p. 232 *et. seq.*

⁴⁶² Cf. MODREGO, 2021, *passim*. Ob.: Esto da a entender que *Dasein* no es sólo en lo que obra, con lo ente que comparece y con los demás *Dasein* que vienen al encuentro, también en lo que piensa y enuncia de aquéllos.

⁴⁶³ SyT, p. 316

Tiempo histórico en Arendt. Nuestra autora se ve influenciada por la temporalidad de Heidegger, pero en actitud apropiativa la desplaza al *entre*, esto es, al significado colectivo de nuestra vida. Para ella el tiempo es el lugar donde transitan los hechos históricos que apelan a la comprensión del conjunto humano, en el ámbito político, no social, de la existencia. Así siendo, la recepción de Arendt es que mientras Heidegger habla de ser y tiempo, ella habla de mundo y tiempo. Vale decir, invierte la dirección: en ella no se trata del ser que se abre comprensivamente al mundo (donde el tiempo se comprende desde el interior de la existencia), sino del mundo que comprueba el sentido plural del ser (donde el tiempo se entiende desde el exterior compartido, el *entre*, al interior del existir del individuo). Considerando que hay una influencia y un desplazamiento, surge la necesidad de poner en la balanza si la teoría arendtiana de la acción, en el campo de la temporalidad, puede o no ser llamada de versión no-centralista del *Dasein*. A juicio de Franco Volpi, teniendo en cuenta a Aristóteles,

Heidegger había redescubierto la praxis pero la había encerrado en el horizonte de un rígido solipsismo de la decisión. Arendt retoma esta intuición pero la invierte en una exaltación del carácter intersubjetivo, plural, es decir, político del actuar.⁴⁶⁴

En la cita hay dos síntesis clave y que hacen justicia al problema de la rehabilitación de la praxis aristotélica compartida por Heidegger y Arendt: «rígido solipsismo de la *decisión*» y «*carácter (...) político del actuar*». En cuando a la primera síntesis del enunciado, Volpi, un eximio lector de Heidegger, podría haber utilizado el concepto 'acción', 'apertura al mundo' o 'modo de ser' y luego haber justificado esta elección, pero en vez de estas posibles alternativas escoge de forma muy consciente el término *decisión (Entscheidung)*⁴⁶⁵. Y en verdad que es lo únicamente adecuado al caso. ¿Por qué? Porque si el *Dasein* se abre al mundo de lo posible, lo que puede ser de más de una forma exige decidir; luego, es en la decisión que el *Dasein* se define y opta por lo *propio* o *impropio*. En muchos pasajes de la obra de Heidegger esto puede ser notado, que la *decisión* no es algo casual. Si pensamos en la memoria, un ejemplo muy simple podría

⁴⁶⁴ VOLPI, 2008, p. 18.

⁴⁶⁵ El concepto *solipsismo* nos parece un poco polémico, quizás exagerado, de parte de Volpi, considerando que una de las modalidades del cuidado es el encuentro con los demás. Si bien de acuerdo a Heidegger el ser en su *propiedad* puede decidir desde sí, también actúa conforme la modalidad de la preocupación con las otras personas.

ser este: alguien no recuerda si el 20 de enero del 2000, cuando tomó el desayuno rutinario con su madre, eligió comer tostadas con miel en vez de con mantequilla, pero muy probablemente sí recuerda que ese mismo año se convirtió al budismo, o se cambió de ciudad, estado o país para tener mejores condiciones de vida. Trátase de un *instante decisivo* en su vida. *Entscheidung*, por lo tanto, no es una mera elección del día a día, implica una definición de la existencia que se asume de forma auténtica y, al parecer, bajo el alero de la responsabilidad⁴⁶⁶.

La decisión es el llamado que el *Dasein* puede escuchar para ser *sí mismo*, en virtud de lo cual puede anular los vicios de la habladería, de la publicidad, de la ambigüedad y de la curiosidad que lo empujan a lo *uno*. Y considerando la finitud de la vida, incluso envuelve tomar consciencia auténtica de la propia muerte. Para este comportamiento auténtico Heidegger nominaliza el verbo resolver y utiliza su sustantivo “resolución” (*Entschlossenheit*). En el portugués brasileño resolver-se puede ser utilizado en situaciones muy cotidianas frente a la indecisión (que implica el qué dirán, el qué haré, el ir de un lugar a otro, etc.). V. gr., en el caso de alguien en problemas existenciales, “*resolve a tua vida*”; en una relación amorosa, donde un lado de la pareja frecuentemente vacila, el otro fácilmente podría decir “*se resolva para que possamos continuar bem*”. Resolverse es una *resolución* de sí, es definir la existencia. Esto Heidegger lo toma de la *prohairesis* de Aristóteles y lo completa con su interpretación del *kairós* de San Pablo. No obstante, como Heidegger sabe perfectamente que la decisión práctica en Aristóteles no es un hecho aislado, sino un hábito racional constante, como lo apunta Escudero, *resolver-se* en cuanto resolución “no se limita a un único acto, sino que forma parte de un hábito que tiene que realizarse en cada caso concreto en función de las circunstancias particulares del momento (*kairós*)”⁴⁶⁷.

Todo lo que hemos venido planteando es expresado por Heidegger de esta manera:

⁴⁶⁶ GRASSET, Jean-Paul, 2008, *passim*. Ob.: En esta obra Grasset pretende mostrar que en *Ser y Tiempo* la decisión está vinculada a la responsabilidad, aunque desde un estricto sentido ontológico, jamás moral, ético, metafísico o antropológico.

⁴⁶⁷ ESCUDERO, 2009, p. 76.

[...] la resolución precursora es un *estar vuelto hacia* el más propio y eminente poder-ser. Esto último sólo es posible en tanto que el *Dasein puede, en general, venir* hacia sí mismo en su posibilidad más propia y en tanto que en este *dejar-se-venir-hacia-sí-mismo* soporta esa posibilidad en cuanto posibilidad, es decir, existe. El dejar-se-venir hacia sí mismo soportando la posibilidad eminente, es el fenómeno originario del *porvenir [Zukunft]*. El hecho de que al ser del *Dasein* le pertenezca el *estar vuelto hacia la muerte* en forma propia o impropia, sólo es posible en cuanto ese ser es *venidero*, en el sentido recién indicado y todavía por precisar con más exactitud. “Futuro” no quiere decir aquí un ahora que *todavía no* se ha hecho “efectivo”, “actual”, y que recién más tarde *llegará a ser*, sino que mienta la venida en la que el *Dasein* viene hacia sí mismo en su más propio poder-ser. El adelantarse hace al *Dasein* venidero en *forma propia*, de tal suerte que el adelantarse mismo sólo es posible en la medida en que el *Dasein, en cuanto ente*, ya viene siempre hacia sí, es decir, es venidero en su ser mismo⁴⁶⁸.

La cuestión es que así como el ser decide en el *instante* (su movilidad es al *kairós*) y en cada caso concreto, y como el tiempo es analizado desde el interior de la existencia, el éxtasis de la temporalidad también es una *decisión*, i. e., volcarse al pasado para, en el presente, *decidir* y *resolver-se* teniendo en la mira el futuro, pues «el adelantarse hace al *Dasein* venidero en forma *propia*». Esto incluye la forma de asumir la única posibilidad delante la cual tenemos el poder certero, morir. Como Heidegger analiza el tiempo desde el interior de la existencia, tiempo es lo que poseemos para movernos desde el nacimiento hasta la muerte, en virtud de lo cual el *Dasein* tiene la posibilidad de apropiarse de su finitud.

Ahora atenderemos el segundo acierto de Volpi, que la acción en Arendt exalta «el carácter (...) político del actuar». Desde luego que esta idea suelta no justifica directamente la influencia y la apropiación, pero al menos indica un camino para resolver la relación tiempo y mundo en Arendt y cómo en tal está oculta una reconducción del tiempo extático, originario, de Heidegger. Puesto que el concepto de acción ya ha sido explicado, no se justifica volver a hacerlo, tan solo lo iremos mencionando en su asociación al espacio público, a la pluralidad, al acto, la palabra y, ciertamente, a su *origen*, que es la natalidad. Lo que intentaremos hacer es desocultar el problema del tiempo en Arendt, sus

⁴⁶⁸ SyT, p. 316

posible tributos y distanciamientos respecto de Heidegger, comenzando con algo que nos parecer bastante revelador: a partir de algunas cartas, Arendt le comenta a Heidegger su preocupación por el concepto tiempo y que en Kafka encontró una idea muy iluminadora⁴⁶⁹. Por cierto, el fuerte peso del escritor checo pasa a veces desapercibido ante los ojos de algunos comentadores de Arendt o lo observan como alguien de paso, y la verdad es que está en el centro de la reflexión arendtiana. En sus más grandes obras Kafka aparece, aunque a veces aparenta ser una simple referencia; pero no, no lo es, porque en discursos donde todo aparentaba que Arendt no estaba encontrando una salida, ahí estuvo Kafka como soporte. En efecto, a juicio de Arendt, y en esto concordamos plenamente, Kafka –junto a Benjamin– es uno de los pocos pensadores que lanzándose al pasado y analizando las experiencias de la cultura moderna pudo observar proféticamente el desastre político de la Modernidad, considerando a las opresoras burocracias que afectan al sujeto como individuo y a las estructuras de poder que atormentan a la colectividad como un todo⁴⁷⁰. No es un accidente que Arendt piense que, en su expresión literaria, Kafka haya podido «completar lo que la realidad había en cierto modo olvidado llevar a la luz del día». ⁴⁷¹ Por ello, además de su particular estilo para escribir, la obra de Kafka no encaja con ninguna tradición porque retrata una «absoluta *originalidad* que no puede hallarse en ningún predecesor y no tiene seguidor»⁴⁷². *Originalidad* para Arendt sugiere dos ideas: que Kafka es el pensador del *origen* como tiempo y es *original* porque colocó algo nuevo en el mundo, lo que lo hace irrepetible. Una de las llaves para comprender esta posición de Arendt está en el análisis del texto “Él”, escrito al más puro estilo kafkiano:

Tiene dos rivales. Uno lo acosa desde atrás, desde el origen. El otro le barra el paso hacia adelante. Lucha contra ambos. De hecho, el primero lo apoya en su lucha contra el segundo, porque quiere impulsarlo hacia adelante y de igual modo lo apoya el segundo en su lucha contra el primero: porque lo empuja hacia atrás. Esto, sin embargo, es sólo teoría. Porque no solamente están ahí los dos rivales, sino también él mismo, y ¿Quién conoce, a decir verdad, sus intenciones? Sea como fuere, su sueño

⁴⁶⁹ ARENDT; HEIDEGGER, 2000, passim. Ob.: Kafka aparece en todas las grandes obras de Hannah Arendt.

⁴⁷⁰ ARENDT, 1994.

⁴⁷¹ OT, p. 209

⁴⁷² ARENDT, 1990, p. 141 .

es que un día, en un momento de distracción –de lo cual forma parte, no obstante, una noche tan oscura como no ha habido nunca– él se sale de un salto de la línea de combate y, por su experiencia en combates, es elevado al rango de juez que decide sobre los dos rivales enfrentados.

Kafka, «Él». Apuntes del año 1920, vol. V, 287⁴⁷³.

El análisis hermenéutico-fenomenológico que Arendt aplica al texto le permite distinguir que “Él” indica la posibilidad de que cada sujeto y cada historia humana esté situada entre dos fuerzas continuas e infinitas. El enemigo de atrás es el pasado; el de adelante, el futuro. De hecho, una de las dos obras donde Arendt más diserta sobre esta narrativa alegórica se titula “Entre el pasado y el futuro” (1954) pues traza a partir de “Él” el intenso prefacio del libro⁴⁷⁴ (escoge como título del libro el decir de Kafka). En el pasaje “él se sale de un salto de la línea de combate”, Arendt observa la cualidad que “Él” tiene para salir de la acción de la batalla, que es la zona lineal del tiempo, a arbitrar el resultado de esta lucha, es decir, a pensarla (claro que esto Kafka lo presenta como un sueño/deseo). Kafka, para Arendt, entre todas sus virtudes también es un pensador del tiempo que fue capaz de mostrar que mantenernos en la linealidad histórica es un absurdo, pues nos impide ‘salir’ (éxtasis) de la presión permanente del tiempo lineal que nos mantiene fijos en los *ahoras* del presente (esto Heidegger lo entiende como la *caída* en lo *uno*). La lucha que Arendt observa es esta: el futuro necesita a *quien* empujar hacia atrás, y ese *quien* está situado en el presente; asimismo, el pasado también necesita a *quien* empujar hacia adelante. La *brecha* entre ambos es el lugar de “Él”, el *quien* del tiempo, que cuando comprende su sitio entre estas fuerzas, así como *salir* de ahí, encuentra su lugar *entre* el pasado y el futuro⁴⁷⁵ (esto Heidegger lo entiende como *maduración*, como *temporalizar* la temporalidad). *Brecha* y *entre* corresponden al mismo *lugar* de “Él”, desde ahí se levanta y comprende su

⁴⁷³ ARENDT; HEIDEGGER, 2000, p. 151. [KAFKA *apud* ARENDT]

⁴⁷⁴ Cabe recordar que esta obra es distinta a “Los orígenes del totalitarismo” y a “La condición humana”, puesto que los ensayos que contiene giran en torno de la idea de *pensamiento*, del cual deriva toda posibilidad de comprender la acción ejercida en el tiempo (en la brecha entre el pasado y el futuro). A pesar de ello, ofrece una noción importantísima, clave, sobre la idea de tiempo en Arendt.

⁴⁷⁵ Cf. *PF*, prólogo. El *quien* lo hemos dejado en cursiva con la intención de recordar que Heidegger no se pregunta *qué* es el hombre, sino *quién* es en relación al tiempo. Asimismo, Arendt entiende que el *qué* del hombre nos lleva a una concepción esencialista, naturalista, de este, y el *quién* nos lleva a comprender su *condición* política en el tiempo y en el mundo.

existencia en el intervalo entre lo que ha-sido y lo que está por venir. Con ello, al modo heideggeriano, Arendt acepta provisoriamente que la existencia se comprende en el horizonte del tiempo como algo que se vivencia desde el sí mismo («él»; «su»). Lo plantea de esta forma:

Observado desde el punto de vista del hombre, que siempre vive en el intervalo entre pasado y futuro, el tiempo no es un continuo, un flujo de sucesión ininterrumpida, porque está partido por la mitad, en el punto donde «él» se yergue; y «su» punto de mira no es el presente, tal como habitualmente lo entendemos, sino más bien una brecha en el tiempo al que «su» lucha constante, «su» *definición* de una postura frente al pasado y al futuro otorga existencia.⁴⁷⁶

Arendt utiliza la palabra *definición* para expresar lo que Heidegger llama de *resolución*, aunque es muy difícil saber hasta qué punto de forma consciente. Sin embargo, esto establece tanto el primer acercamiento de Arendt al concepto de temporalidad de Heidegger como la relativa distancia respecto de su exmaestro. Se aproxima porque “Él” existe en el lapso *entre* lo sido y lo que viene, pero está *entre* estas dos fuerzas, una es el pasado que desde atrás lo empuja hacia adelante; la otra, el futuro que desde adelante lo empuja hacia atrás. Sin esta batalla, “Él” no tendría la oportunidad de conseguir su “sueño”, que es *salir* de su lugar en la lucha y arbitrar su *entre* ubicado en la rivalidad de ambos tiempos. Si el pasado no empujase al futuro, éste no surgiría; si el futuro no empujase al pasado, éste no emergería. Esta observación de Arendt se puede asemejar sin tanto esfuerzo a Heidegger, cuando él concluye que “el haber-sido [*Gewesenheit*] emerge en cierta manera del futuro”⁴⁷⁷. No habría un pasado sin un futuro que nos fuerce hacia el pasado, ni futuro sin que el pasado ejerza una fuerza contraria; luego, son las circunstancias particulares del *instante* (*kairós*) y en una situación concreta en que el ser tiene la posibilidad y decide, «desde el fondo de su ser», el comportamiento con el cual se *apropia* de su existencia. Salir del tiempo es enlazarlo como una unidad, el *kairós* de “Él”, su *instante*, es su *salir* del campo de batalla (éxtasis). Esto se justifica porque el éxtasis de Heidegger también indica el *instante* de la *resolución*: favorece “salir” de la linealidad del tiempo físico y entrar en modo propio en la temporalidad de la

⁴⁷⁶ PF, pp. 16-17 (*cursiva nuestra*)

⁴⁷⁷ SyT, p. 316

existencia. Aquello Arendt lo conocía de primera mano, o sea, más que bien. Sin embargo, es en este mismo escenario donde aparece la distancia respecto de Heidegger, que ella conduce su intuición a algo muy suyo: el texto “Él” le permitió establecer nuevas comprensiones, cuales son el sueño de salir de la fiera lucha del tiempo histórico lineal, que en otras obras lo entiende como el arquetipo de una tradición que fue incapaz de distinguir lo que Kafka pudo ver y a partir de eso adelantarse en el tiempo, v. gr., observarlo en su *origen* y pronosticar su futuro. Esto apunta al declive de la Modernidad y su creación de la maquinaria tecnológico-productiva que conduce al ser a vivir del *ahora* y del fracaso⁴⁷⁸.

De acuerdo con Arendt, el movimiento que podemos realizar en la brecha presionada por la lucha entre el pasado y el futuro es casi una liberación en *el lapso de tiempo* de nuestras vidas, donde, según Arendt, “lo que importa sólo es cómo moverse en esta brecha, la única región en la que, quizás, al fin aparezca la verdad”⁴⁷⁹. Así siendo, ella encuentra en Kafka –no solo en “Él”, también en *El castillo* y otras obras– la oscura situación existencial del sujeto moderno, el control burocrático de su existencia y la pérdida el mundo común⁴⁸⁰. La Modernidad, para ella, es el punto de mayor fragilidad en la historia, porque favorece esterilizar la esfera pública al mismo tiempo que potencializa la esfera privada, pero no sin también dominarla. Para ella, el momento neurálgico se da en las experiencias totalitarias europeas, puesto que no sólo anularon la acción, también influyeron de forma decisiva en cómo ha de pensar y vivir privadamente el *animal laborans*. Dice:

La burocracia totalitaria, con una más completa comprensión del significado del poder absoluto, penetró en el individuo particular y en su vida íntima con la misma brutalidad. El resultado de esta experiencia radical consistió en que la espontaneidad íntima del pueblo bajo su dominador quedó muerta junto con sus actividades sociales y políticas, de forma tal que la simple esterilidad

⁴⁷⁸ ARENDT, 1990 y 1994.

⁴⁷⁹ *PF*, p. 20. Ob.: en “La vida del espíritu” esto queda más claro: “Él” debe erguirse de la lucha para poder comprender lo que sucede. En esta obra Arendt se apoya en Kafka para tejer un amplio discurso sobre el término pensamiento (ARENDT, 2002b). En el Capítulo IV Arendt retoma y profundiza el prólogo que hizo de “Entre el pasado y el futuro” para determinar dónde está localizado el ‘yo del pensamiento’. Nuevamente cita el texto “Él” de Kafka, y sugiere que “esta parábola describe la sensación del tiempo propio del yo pensante” (p. 222). Pensar puede conducirnos a la verdad.

⁴⁸⁰ ARENDT, 1990, *passim*.

política bajo las antiguas burocracias fue reemplazada por la esterilidad total bajo la dominación totalitaria⁴⁸¹.

Al individualizar la actividad humana, esto es, situarla en el inhóspito espacio de lo privado, el sujeto que ha sido retirado del mundo público puede fácilmente actuar como soporte de la maquinaria bélica de las experiencias totalitarias. Tratase, desde otra perspectiva, del desarrollo de una banalidad del mal, que en síntesis es la incapacidad de responsabilizarse por el comportamiento: 'hago lo que me dicen que debo hacer'. Arendt sabía perfectamente que Eichmann no fue el único caso (pues Hitler obtuvo el poder con el apoyo de una relativa mayoría del «populacho»), sino que su persona destaca por haber sido un militar de alto rango. Al caso, Eichmann no sólo carga la culpa de sus crímenes, se le agrega que fue incapaz de salir de sus *ahoras*, su "Él" quedó completamente atrapado en el presente más inmediato, y por ello no pudo comprender ni pensar como árbitro de sus propias acciones ni de lo que está fuera de ellas⁴⁸². De acuerdo con Arendt, en esta tensión el "defecto más determinado, y también más decisivo, del carácter de Eichmann, era su incapacidad casi total para considerar cualquier cosa desde el punto de vista de su interlocutor"⁴⁸³. El sujeto que sucumbe en lo privado (*animal laborans*) o en su pequeño círculo de mundo (nazismo) no entiende la intersubjetividad, es decir, la pluralidad cuya estructura básica es pensar a partir del otro y actuar considerándolo. Trátase de lo que Arendt concibe como lo que existe «entre tú y yo», nosotros los iguales ante la acción y el discurso. Lo que hay *entre* tú y yo, al final de cuentas, para ella es la *libertad*.

En fin, la pensadora nos está diciendo que la fragilidad de los tiempos modernos se manifiesta en la pérdida del mundo común, lo que incrementa la dificultad para construir un espacio de apareamiento a partir de la acción, de la responsabilidad compartida que sólo se puede asumir en una 'comunidad política' (polis). La debilidad más inminente es que el sujeto no comprende las razones de sus actos y disipa su existencia en la linealidad de la historia —no hay pasado ni futuro por conocer, solo el *ahora* de las circunstancias—. Y es justo en esta línea donde aparece la paradoja, pues si bien Arendt pone en el tope de las

⁴⁸¹ OT, p. 208.

⁴⁸² ARENDT, 2000b, *passim*.

⁴⁸³ Ídem, p. 33

actividades humanas a la acción, entiende que ésta nada sería sin la comprensión que emerge del salir de la linealidad del tiempo. Al entender el pensamiento como otra actividad que se da en el tiempo, Arendt pretende significar que es necesario *salir* para comprender, pero jamás retirarnos totalmente de lo político al punto de encerrarnos en la vida privada y desde allí creer que podemos comprender los hechos sin la compañía de nuestros iguales. La salida, el aislamiento en la soledad, no es un escape. Señala:

El punto de vista exterior al campo político –fuera de la comunidad a la que pertenecemos y de la compañía de nuestros iguales– se caracteriza con toda claridad como uno de los diversos modos de estar solo. Entre los modos existenciales de la veracidad sobresalen la soledad del filósofo, el aislamiento del científico y del artista, la imparcialidad del historiador y del juez y la independencia del investigador de hechos, del testigo y del periodista. (Esta imparcialidad difiere de la de la opinión cualificada, representativa, antes aludida, porque no es adquirida dentro del campo político sino inherente a la posición del extraño que ejerce esas ocupaciones.) Estos modos de estar solo se diferencian en muchos aspectos, pero comparten la imposibilidad de un compromiso político, de la adhesión a una causa, mientras cualquiera de ellos se mantenga. Por supuesto que son comunes a todos los hombres; como tales, son modos de la existencia humana⁴⁸⁴.

En relación a la cita, haremos algo que quizás al lector le parezca extraño, considerando la envergadura del pensamiento de Arendt y de Heidegger. Traemos a la mesa la obra “El principito”, de Antoine de Saint-Exupéry. Habitualmente es catalogada como literatura infantil, pero está hecha para la reflexión vital y política de los adultos. Cuando decide conocer el Universo, uno de los planetas que el pequeño príncipe visita es el de un geógrafo muy orgulloso de su trabajo, pero que todo lo que hacía en su profesión procedía de referencias externas, o sea, no había conocido nada fuera de su planeta; impregnaba en su cartografía, y bajo un estricto temple selectivo, sólo lo que otros decían de lugares ajenos al suyo. El problema es que creía poseer la verdad sobre éstos y con ello defendía que su cartografía retrataba lo eterno e inmutable. Cuando el geógrafo le pide al principito que dé detalles de su planeta de origen, el niño le habla de sus volcanes y de su flor. Pero el geógrafo le explica que él no registra

⁴⁸⁴ PF, p. 273

flores, porque son efímeras, que apenas registra las montañas porque son consideradas eternas. Y frente al detalle que menciona el principito, que uno de sus volcanes no está en actividad, él geógrafo responde: «—Que los volcanes estén extinguidos o se hayan despertado es lo mismo para nosotros. Lo que cuenta para nosotros es la montaña. La montaña no cambia.» Y justo ahí, en la falla torpe del geógrafo, que pretende determinar qué es o no es válido y eterno, el principito reconoce la belleza y el valor de su flor, la conexión existencial que tiene con ella («Mi flor es efímera, se dijo el principito, ¡y sólo tiene cuatro espinas para defenderse contra el mundo! ¡Y la he dejado totalmente sola en mi casa!— Ése fue su primer impulso de nostalgia»⁴⁸⁵). Lo interesante es lo siguiente: el principito debió *salir* de su planeta, de su *ahora* cotidiano más inmediato, para llegar a considerar y entender que lo único efímero es lo que no comprendemos y no otorgamos significado desde nuestro sentir más profundo, y en un instante que puede ser relevante e ilimitado (*kairós*). El geógrafo se mostró incapaz de percibir este ánimo, porque estaba aislado de todo lo que pretendía decir qué es. No comprendió, en verdad no se interesó, por conocer el *entre* la flor y el pequeño príncipe.

Sucede que sólo al salir de su planeta, y tras conectarse con los demás por medio del acto y de la palabra, el principito comprende su ser y el lugar donde habita. Se trataba claramente de un niño, incapaz de cuestionar científicamente al geógrafo, pero sí que lo quiso instalar «en conflicto con las demandas» de lo que existe fuera de su pequeño mundo privado, esto es, acercarlo a la diferencia: que un volcán puede estar activo o inactivo, y que no es una simple montaña, que al lado de un volcán puede haber una flor que necesita cuidado y protección (al *instante*, *kairós*, el principito comprende desde su nostalgia el sentido de la responsabilidad). Queremos significar que no existe nada más peligroso que aislarse del espacio público para refugiarse totalmente en el privado, y pretender conocer y comprender el mundo desde allí, los eventos que suceden en éste. Aunque puede ser, dice Arendt, que cuando este modo de ser “se adopta como una forma de vida —e incluso entonces jamás se vive la vida en soledad,

⁴⁸⁵ Cf. SAINT-EXUPÉRY, Antoine. **El principito**. Cap. XV. Buenos Aires: Biblioteca del Congreso de la Nación, 2016.

independencia o aislamiento completos— es posible que entre en conflicto con las demandas de lo político.”⁴⁸⁶

El geógrafo, de todos modos, fue demandado por los interrogantes del principito, pero se negó a considerarlos. Esto quiere decir, aunque sea en metáfora, que no acepta la intersubjetividad y se mantiene en el mero *ahora* de su pequeño y privado planeta: no intenta comprender a partir del otro, i. e., se torna superfluo. Al contrario, y aquí está la brillantez del problema —aunque leída desde Heidegger y Arendt— y es que el principito, al ir de planeta en planeta, relaciona con un rey, con un geógrafo, con un zorro, etc. (*Mitsein*, Heidegger; espacio público, Arendt). Y con cada uno de ellos vive el *instante* (kairós) con el cual se abre comprensivamente al mundo, pues situado en su presente y considerando sus experiencias pasadas comienza a proyectarse desde su temporalidad. Fenomenológicamente hablando, la temporalidad es una de las claves para comprender el origen de la obra de Saint-Exupéry. Al final del texto, la mordedura de la serpiente no es la muerte del principito, es la oportunidad que tiene de volver a su morada tras una larga *salida* y abertura al mundo, y ciertamente dotado de nuevas experiencias y comprensiones. Se trata de un nuevo inicio desde el *origen* (que Arendt entiende como natalidad). No es casual, entonces, que Arendt presente a Kafka como el «pensador del *origen*»: del lugar y del evento en que el hombre comprende su sentido político, su mundo, i. e., su condición de existente en el tiempo.

La comprensión, piensa Arendt, es *conditio sine qua non* de la acción porque favorece nuestra capacidad de juzgar, de lo cual, precisamente, deriva el entendimiento responsable de nuestros actos y de lo que sucede en la región de lo común⁴⁸⁷. Sin aquéllo no existe una posibilidad concreta de poner lo nuevo en el camino. Y aquí es necesario recordar que la acción es la única actividad humana que requiere de los otros para que se efectúe. En rigor, Arendt nos está diciendo que no podemos actuar sin la capacidad de pensar y de juzgar, actividades que exigen la consideración del otro a la luz del espacio compartido⁴⁸⁸. El geógrafo carecía de esta posibilidad, pues su posible libertad

⁴⁸⁶ PF, p. 273

⁴⁸⁷ Esto lo fundamenta con el apoyo de Kant y de Jaspers.

⁴⁸⁸ CH, passim; 2000b y 2002b, passim.

de movimiento quedó estancada en una pequeña mesa, con utensilios profesionales para ejercer su profesión, donde se sentaba a dibujar el mundo. Sus mapas no eran más que dibujos, ciertamente no eternos (como él creía) sino efímeros de sentido: no consideran la existencia del ser que se dispone a las montañas, a las flores, y el sentido que les da. A decir de Saint-Exupéry, 'lo esencial es invisible' ante el geógrafo.

En síntesis, la tesis de Arendt es que el espacio público, único lugar de la acción y por ello esencial, es el más débil porque que está constantemente expuesto a la ruptura generada por los vicios de la Modernidad, v gr., desgaste de lo común y compartido en condiciones de igualdad, anulación de la pluralidad, constitución de individuos superfluos y alienados, control del poder, burocratización de las condiciones básicas para la vida; vale decir, la pérdida del hilo conductor de la tradición política heredada de la protección del espacio público que iniciaron los atenienses y del culto que le brindaron, a esta experiencia de lo político, los romanos. Como mujer y pensadora judía, Arendt consideraba que su pueblo habitaba el lugar y el tiempo donde la tradición se había perdido, donde el pasado y el futuro eran inciertos. En efecto, considerando "La condición humana", el hecho revela el triunfo del *animal laborans* –que vive de la necesidad del *ahora*–, donde quien pretende *resolverse* o *definirse* en la vida privada, intrínseca al mero *yo*, es pura ilusión. El *animal laborans* no solo se separa completamente de la brecha y lucha del tiempo, también del mundo como lugar de la acción. Y aquí se puede ver claramente que mientras que Heidegger justifica la unidad entre 'ser y tiempo', Arendt acaba exaltando la unidad 'tiempo y mundo', que es el lugar del acto y de la palabra. Esto porque la vida "en su sentido no biológico, el lapso de tiempo que le es concedido a cada hombre entre el nacimiento y la muerte se manifiesta en la acción y el discurso"⁴⁸⁹. Entonces, Volpi, a quien citamos al inicio de este subtítulo, tiene razón al señalar que la intuición de Heidegger respecto de la praxis del Aristóteles es acogida por Arendt «pero la invierte en una exaltación del carácter intersubjetivo, plural, es decir, político del actuar».

Lo que hasta ahora hemos dicho tuvo como objetivo preparar la idea de tiempo histórico en Arendt que, hasta aquí, se muestra simplemente como el

⁴⁸⁹ HA, p. 103.

lugar de la acción experimentado por el ser desde su temporalidad, el *origen*. Dado aquéllo, finalmente estamos en condiciones de saber hasta qué punto la unidad ‘tiempo y mundo’ de nuestra autora es o no es una versión no-centralista del *Dasein*; o sea, hasta qué punto Heidegger genera un influjo en Arendt en su concepción del ser que se abre al mundo. Acabamos de ver que la brecha entre el pasado y el futuro se refiere tanto a un lugar como a un estado de lucha en donde habita el ser y, por ello, como teórica política, Arendt entiende que más allá de esto se puede observar el tiempo como uno de los protagonistas de la historia (desde que el tiempo sea, como Heidegger lo creía, *temporalizado* – en esto él es influyente y es fácil percibirlo). La cuestión es que en este entramado es San Agustín, no Aristóteles, quien toma protagonismo en la discusión de los conceptos de tiempo, temporalidad e historia entre Heidegger y Arendt. Veamos:

Las *Confesiones* de San Agustín son relatos de su íntima lucha contra el pecado y que intenta resolver bajo la interpretación de los misterios bíblicos. En este escenario se lee a un hombre preocupado con afirmar la interioridad de su ser, que, en su condición de criatura débil, siempre está expuesto al peligro de lo exterior. Ya veremos que esta es una de las principales causas del interés compartido entre Arendt y Heidegger por el obispo de Hipona. En relación al tiempo, San Agustín piensa que cada uno de nosotros cree saber qué es, porque es un término utilizado cotidianamente e interpretado sin mayor esfuerzo, pues cuando lo usamos somos entendidos sin dificultades. Sin embargo, el Doctor de la Patrística coloca en la mesa sus ambigüedades para exhibir que en verdad sabemos muy poco sobre el tiempo; por ejemplo, si decimos “eso pasó hace tiempo”, podrían ser cinco, diez o cincuenta años; por lo mismo, si nos interrogan sobre el significado del concepto no sabemos explicarlo a ciencia cierta⁴⁹⁰. Así siendo, su primer avance en relación a descubrir la naturaleza del tiempo parte del hecho que ignoramos de qué se trata, a pesar de que lo vivenciamos fácticamente. Pues de eso mismo se agarra para comenzar a dar una respuesta, que el tiempo es algo que experimentamos, por lo que está a nuestro ser; empero, como fiel cristiano que es, lo conduce al alma humana, y lo eterno a Dios (que está fuera del tiempo). Vale decir, entiende el concepto desde un suelo teológico, reservando un lugar a Dios y otro a sus criaturas, entre ellas el hombre.

⁴⁹⁰ *Confesiones*, XI, 15, 18

En fin, la gran apuesta de San Agustín es que se puede conocer el tiempo desde la interioridad de la existencia; en verdad, piensa que todo lo que podemos llegar a conocer se hace desde el interior de nuestro ser, esto es, el alma. Pero aquéllo no es tan simple, puesto que considera que en nuestro ser habita un ‘maestro interior’, Dios, quien nos ilumina y nos habla en el camino que escogimos para llegar a la verdad (el libre arbitrio de Agustín). Dice: “si hay algo de verdadero, sólo lo puede enseñar Aquél que, cuando exteriormente hablaba, nos advirtió que Él habita dentro de nosotros.”⁴⁹¹ Si Dios está dentro del ser, entonces lo hace a partir de sus tres personas. Cada una de ellas San Agustín las interpreta de esta forma: el Padre es a la *memoria*, el Hijo a la *inteligencia* y el Espíritu Santo a la *voluntad*. Nuestra alma, entonces, posee la gracia de estas tres virtudes, que son una donación divina⁴⁹². Así como la *Trinidad* es una, estas tres facultades del alma son interdependientes y establecen relaciones causales en torno del conocimiento. Se pueden decir por separado, pero actúan enlazadas. La memoria guarda en el alma las imágenes de los sentidos, las palabras y todo evento del pasado; la inteligencia nos separa de los animales, pues, apoyándose de la memoria, favorece el entendimiento (que permite distinguir lo malo de lo bueno, lo injusto de lo injusto, lo falso de lo verdadero); la voluntad está en el ámbito de la libertad, de saber elegir utilizando la memoria y la inteligencia⁴⁹³.

En relación al tiempo, asunto que aquí nos ocupa, creyendo escuchar adecuadamente la voz del *Maestro* y guiándose de las tres virtudes del alma, San Agustín se arriesga a decir que tanto el pasado como el futuro no existen, que lo único que existe es el presente, que la memoria o el recuerdo traen el pasado al presente y en la anticipación el futuro es vivido desde el presente. Sobre el pasado, confiesa Agustín: “mientras el tiempo está transcurriendo, es posible percibirlo y medirlo; cuando ha pasado, en cambio, es imposible, porque no existe”⁴⁹⁴. De este modo, concluye: “mi niñez, que ya no existe, está en tiempo pasado porque ya no existe. Ahora bien, su imagen, cuando yo la revivo y la

⁴⁹¹ *El maestro*, XIV, 46

⁴⁹² Cf. *Confesiones*, II, 7, 15

⁴⁹³ PÉREZ, 2013, passim.

⁴⁹⁴ *Confesiones*, XI, 16, 21

narro, la observo en tiempo presente, porque todavía existe en mi memoria”⁴⁹⁵.

Y sobre el futuro, lo comprende de esta forma:

Lo que sí sé muy bien es que nosotros premeditamos la mayoría de las veces nuestras acciones futuras y que esa premeditación está en presente y, en cambio, la acción que premeditamos todavía no existe porque es futura. Cuando la hayamos emprendido y hayamos comenzado a realizar lo que premeditábamos, entonces existirá aquella acción, porque entonces no será futura, sino presente.⁴⁹⁶

En consideración, al parecer San Agustín comprende el tiempo como un presente triple (‘al parecer’ porque en breve veremos que Arendt acepta esta idea pero presenta la posibilidad de que el tiempo en San Agustín, que para ella es ante todo es un filósofo romano, haya sido influenciado por su pueblo, que siempre privilegió el futuro, considerando el presente y la memoria del pasado). El presente es lo único que existe, pues el pasado es el recuerdo o la memoria experimentada en tiempo *presente* y el futuro es una expectativa que, pensándola o anticipándola, se hace *presente*, y, cuando llega y si es que se cumple, se vuelve también un *presente*. De esta forma, para el filósofo no tiene sentido preguntarnos qué hubo antes de la Creación, porque Dios es antes del tiempo y de todo, pues siempre es y representa lo eterno. No tiene tiempo, pero su Creación es indicativo de que conocemos el tiempo a partir de ella. Esto es algo que Aristóteles no hubiese aceptado sin ponerlo en duda, pero que Platón sí lo aceptaría, por concebir las verdades como eternas y objetivas. Agustín, como es muy sabido, fue un ‘cristiano platónico’.

Pues hemos llegado al punto donde debemos necesariamente interrogarnos: ¿por qué Heidegger y Arendt, decididamente más cercanos a Aristóteles, prestan tanta atención a San Agustín?⁴⁹⁷ Muy simple: Heidegger porque observa que el padre doctor de la Patrística se basa en la experiencia como algo de la interioridad, desde la cual comprende el mundo de la vida terrenal como algo que ha sido creado junto al tiempo. Además, porque el pensador romano se esfuerza por encontrar la verdad de Dios, descifrar sus

⁴⁹⁵ *Confesiones*, XI, 18, 23

⁴⁹⁶ *Confesiones*, XI, 18, 24

⁴⁹⁷ Incluso, Heidegger llega a mencionar que “O *agostinismo* significa duas coisas: *filosoficamente*, é um platonismo de coloração cristã contra Aristóteles; *teologicamente*, é uma determinada concepção da doutrina do pecado e da graça (livre-arbítrio e predestinação)” (2014a, p. 143).

misterios, reconociéndose como un hombre 'preocupado' ante la incertidumbre de la Creación y endeble ante el pecado.

Heidegger resalta del *Libro X* de las *Confesiones* es que el filósofo romano siempre pretende ser consciente de sí mismo: «Assim, portanto, Agostinho propõe-se a dar conta de si mesmo. E somente confessará o que "sabe" de si mesmo. Agostinho reconhece que não sabe tudo sobre si mesmo. Também isso quer ele "confessar"»⁴⁹⁸. Yendo más lejos, Heidegger indica que en San Agustín tanto el cuerpo como el alma dan cuenta de sí: «E volta o olhar para si mesmo e pergunta que é o homem. Algo exterior e algo interior. *Corpus et anima in me mihi praesto sunt*»⁴⁹⁹ *lem mim*, corpo e alma estão dispostos para mim»⁴⁹⁹.

De lo anterior, Heidegger resalta que en todo ello San Agustín encuentra la *cura* o *curación* para su angustia ante el *Misterio* y la posibilidad del caída al pecado (recordemos que San Agustín fue un pagano convertido, a los 32 o 33 años, al cristianismo; de hecho, por su favor a la memoria el paganismo fue defendido como parte del camino histórico elegido por y para la Verdad). Esto es tremendamente axiomático en Heidegger, porque le permite ir construyendo la figura del *Dasein* junto a su existenciar fundamental, la *cura* del obispo de Hipona y que él termina interpretando como *Sorge*. La *cura* en San Agustín consiste, grosso modo, en encontrar la verdad al interior de uno mismo (algo parecido al carácter terapéutico de la mayéutica socrática, que conoce a partir de Platón). Para el filósofo romano, Jesús *curó* a los enfermos y *curó* a la humanidad de la ignorancia de Dios, y si este *Maestro* habita en nuestra alma, desde nuestra interioridad, lógicamente, podremos encontrar nuestra *cura*: conocer la Verdad⁵⁰⁰. En esta línea, son al menos dos los guías del existir que Heidegger toma del pensador de la Patrística: a) un análisis fenomenológico del sí mismo (yo) en el ámbito de la facticidad de la existencia; b) una lectura de los indicadores formales de nuestro existir en el horizonte del tiempo, que es interpretado por Heidegger como un abrirse al sentido del ser⁵⁰¹.

⁴⁹⁸ HEIDEGGER, 2014a, p. 160

⁴⁹⁹ HEIDEGGER, 2014a, p. 161

⁵⁰⁰ Cf. SAN AGUSTÍN, 1958 y 2010.

⁵⁰¹ En algunos momentos de la obra de Heidegger conceptos agustinianos como *curare*, *tentatio* y *molestia* generaron influencia en la creación del concepto de *Sorge*. Esto sugiere una influencia heideggeriana en la lectura que Arendt hace de Agustín.

Si nos fijamos en *Ser y Tiempo*, las guías 'a)' y 'b)' forman parte de la estructura ontológica del *Dasein*. Pero aquí debemos tener bastante cautela, porque a diferencia de San Agustín, en Heidegger no tiene que ver con encontrar nuestro punto de trascendencia en Dios, bajo un tipo de iluminación divina y como principio básico de nuestro ser, y sí de resaltar la experiencia existencial, fáctica, del *Dasein* y en el ámbito de su finitud. Asimismo, Heidegger critica que San Agustín expresa una comprensión vulgar del tiempo, al comprenderlo desde el presente y como presente (objetualiza el tiempo como presencia).

En síntesis, Heidegger asume una posición laica porque no utiliza a Dios como puente para desocultar la esencial del ser y, por otra parte, entiende que el obispo de Hipona no llegó a considerar el carácter extático de la temporalidad. No obstante, es justo afirmar que Heidegger encuentra en San Agustín la estampa de un modo genuino, auténtico, de vida: estar *preocupado* por ella y que en la preocupación surge, desde nuestro interior, la *cura*⁵⁰². Se destaca aquí un principio de centralidad del *Dasein* y que justamente nos permitirá avanzar en nuestra empresa: si es que realmente Arendt parte de allí –en su años de joven universitaria– pero termina más adelante exaltando el carácter plural, político, del *Dasein*.

Arendt comienza sus estudios sobre San Agustín en Marburgo, cuando Heidegger era su profesor y él ya había sometido al filósofo romano a una hermenéutica fenomenológica de la facticidad⁵⁰³. Por sugerencia de Heidegger, Arendt elige a San Agustín para desarrollar su trabajo doctoral, que luego sería orientado por Jaspers⁵⁰⁴. Incluso, más tarde Heidegger leyó sus avances y mostrándose a favor lo único que le dijo fue que tal vez tendría problemas por desarticular la religiosidad de San Agustín; algo que Arendt no consideró porque

⁵⁰² HEIDEGGER, 2014a, §12. Ob.: sabemos que en *Ser y Tiempo* la 'cura' de San Agustín es llevada al campo ontológico del cuidado.

⁵⁰³ Sus discursos sobre San Agustín comienzan en Friburgo, en 1921; y en Marburgo se dan en los periodos 1923-1924 y 1924-1925. Arendt ingresó a Marburgo en 1924, y en 1925, en Heidelberg, comenzó sus primeros trazados sobre San Agustín, que culminan con su tesis de 1928, la que al año siguiente se publica como libro. Con 22 años es Doctora en Filosofía.

⁵⁰⁴ En verdad Arendt deseaba continuar estudiando al lado de Heidegger, pero él la envía a estudiar con Jaspers para impedir que la clandestina relación amorosa se hiciera pública en Marburgo. Arendt aceptó para protegerlo, pero la separación, como se observa en sus cartas, fue muy dolorosa.

creyó haber justificado que estaba en «*condiciones de delimitar en sentido no dogmático el ámbito de [la] investigación*» y porque en el pensador romano se observan posibilidades para la comprensión «*propia de la vida humana*», lo que permite, según Arendt, leerlo sin necesidad de tener como base el dogma⁵⁰⁵. Pues, la verdad, Heidegger hizo algo parecido, aunque no tan radical como Arendt. Esta decisión fue avalada por Jaspers, quien la preparó para justificar las eventuales críticas.

En fin, como nuestro asunto aquí tiene como ejes el tiempo y la existencia, las próximas líneas girarán en torno de la relación entre ambos términos. Así como Heidegger abrazó para siempre la frase de Aristóteles *τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς*, Arendt mantuvo su filosofía concentrada en la expresión agustiniana *Initium ut esset homo creatus est* (para que haya un inicio el hombre fue creado). *Initium* es el indicador arendtiano que expresa la condición básica del ser en un doble sentido, pero esencialmente vinculados: «el hombre es un *inicio* y un *iniciador*». El *inicio* pone en evidencia el *origen* de su ser en el tiempo, su entrada al mundo junto a otros seres, *iniciador* porque muestra su capacidad de acción para constituir lo nuevo⁵⁰⁶. Así, la natalidad comprende al ser nacido para iniciar la ‘novedad’. En el primer apartado de la segunda parte de “El concepto de amor en San Agustín”, Arendt diferencia el *principio* del *inicio*. El principio se refiere a la ‘Creación’, mientras que el inicio expresa la entrada del ser humano al mundo:

San Agustín distingue entre comienzo del mundo y comienzo del tiempo, ambos existentes antes del hombre y antes del comienzo del hombre. Al comienzo del mundo lo llama *principium*; al del hombre *initium*. *In principio* hace referencia a la creación del Universo: «En el principio creó Dios los cielos y la Tierra» (Gn 1,1). En cambio, *initium* hace referencia a que comenzaron a existir «almas»: no ya criaturas vivientes, sino seres humanos⁵⁰⁷.

Según la interpretación de Arendt, en San Agustín el hombre fue creado con el tiempo, “pero el tiempo mismo fue creado simultáneamente con el mundo, a saber: a la vez que el movimiento y que el cambio”⁵⁰⁸. De esta forma, el tiempo es impensable sin la percepción del ser que lo puede ver pasar, el hombre, cuyo

⁵⁰⁵ Cf. ARENDT, 2001, *Introducción* (de la autora).

⁵⁰⁶ *PF*, p. 183

⁵⁰⁷ ARENDT, 2001, p. 81

⁵⁰⁸ ARENDT, 2001, p. 82

movimiento y cambio es parte de su existencia. En tal sentido, el tiempo del Universo no tendrían significado, propósito o *novedad* alguna, sin el tiempo del ser sobre el cual descansa *initium*. Por ello,

Fue, en suma, por mor de *novitas*, en cierto sentido, por lo que fue creado el hombre. El hombre es capaz de actuar como iniciador y capaz de incoar la historia de la Humanidad porque puede conocer su «comienzo» u origen, porque puede hacerse consciente de él y recordarlo⁵⁰⁹.

El término *origen* aquí es de suma importancia porque se refiere a tres posibilidades nunca abandonadas por Arendt, sino sometidas a un proceso de maduración conceptual: su tesis doctoral hace referencia al *inicio* de la condición del ser que es capaz de iniciar la novedad. También *origen* porque cada ser humano que entra al mundo posee la condición de instalar lo nuevo en el lapso de tiempo que le ha sido dado para existir. Debido a esto, de acuerdo con Arendt San Agustín debe ser considerado el padre de la filosofía de la historia de occidente, por el hecho de haber planteado que

[...] el hombre no sólo tiene la capacidad de iniciar algo nuevo, sino que además es un inicio en sí mismo. Si la creación del hombre coincide con la creación de un comienzo en el universo (¿y qué otra cosa significa esto sino la creación de la libertad?), entonces el nacimiento de cada ser humano, al ser un nuevo comienzo, reafirma el carácter *original* del ser humano, de tal modo que el origen nunca puede transformarse por completo en algo del pasado; el sólo hecho de la continuidad memorable de estos comienzos en la sucesión de las generaciones garantiza una historia que nunca puede finalizar, porque es la historia de unos seres cuya esencia es comenzar algo nuevo⁵¹⁰.

En *La condición humana*, Arendt retoma esta noción y se refiere directamente al punto de *origen* de la acción política, esto es, cuando el hombre es *iniciador* de la *novedad*: el *entre*, la pluralidad, la libertad frente a lo distinto, donde los distintos son unidos en condiciones de igualdad política en un espacio llamado polis, lo que revela que a partir del acto y el discurso tanto 'tú como yo somos seres humanos'. Arendt entiende que este *origen* es, nada más ni nada menos, es el hilo conductor de la historia humana, i. e., la tradición política. En

⁵⁰⁹ Ídem.

⁵¹⁰ ARENDT, 2008, p. 33

la obra “Entre el pasado y el futuro”, nuestra autora retoma esta noción para fortalecer la tradición de la polis ateniense y el *cuidado* que los romanos tuvieron para mantener los principios políticos básicos que heredaron tras la conquista de la Magna Grecia. Todo este hallazgo está amparado concepto “memoria” de San Agustín y de pensadores romanos anteriores a él, como Cicerón⁵¹¹. Sobre el último, entiende que fue un hombre político que supo comprender y justificar el valor de la memoria para el cuidado del mundo, la cultura como cultivo del alma (*cultura animi*), y por ello Cicerón le dio un lugar extremadamente importante en la esfera político-cultural de la *humanitas*:

Este humanismo es el resultado de la *cultura animi*, de una actitud que sabe cómo cuidar, conservar y admirar las cosas del mundo. [Por eso] los romanos (...) pensaban qué debe ser una persona culta: la que sabe cómo elegir compañía entre los hombres, entre las cosas, entre las ideas, tanto en el presente como en el pasado⁵¹².

Ahora bien, frente al común entendimiento de que en San Agustín solo el presente es, ya que el pasado se trae al presente y el futuro se piensa desde el presente, y que cuando llega o lo percibimos ya es un presente, Arendt, sin

⁵¹¹ Cf. PF, Cap. *Crisis en la cultura*. Ob.: en este capítulo Arendt pretende comprender el significado político de la crisis en la cultura moderna. Para ello, fija la atención en el arte y en la tradición. Luego de exponer el carácter efímero de un ‘arte’ consumible y sin significado (el artefacto), y de exaltar el sentido político del arte duradero (tradición), o sea, aquel que ganó su lugar en la historia y que nos permite situarnos en la comprensión del mundo (envuelve la satisfacción de tener a la vista la memoria del pasado), se concentra en el concepto *cultura animi* de Cicerón (cultivo de la mente o del alma). Dice: “la cultura indica que el arte y la política, a pesar de sus conflictos y tensiones, están interrelacionadas e incluso que dependen la una de la otra. Vista sobre el trasfondo de las experiencias y actividades políticas que, si se abandonan a sí mismas, van y vienen sin dejar huella en el mundo, la belleza es la manifestación misma de la indestructibilidad. La fugaz grandeza de la palabra y de la obra puede permanecer en el mundo siempre que esté unida a lo bello. Sin belleza, es decir, sin esa gloria radiante en que se manifiesta la inmortalidad potencial en el mundo humano, toda la vida humana sería fútil y la grandeza no podría perdurar. Lo que conecta al arte y a la política es que ambas son fenómenos del mundo público. Lo que media en el conflicto entre el artista y el hombre de acción es la *cultura animi*, o sea, una mente tan adiestrada y cultivada que se puede confiar en ella para que se ocupe y cuide de un mundo de apariencias cuyo criterio básico es la belleza. El motivo por el cual Cicerón atribuyó esta cultura a un conocimiento de la filosofía fue que para él sólo los filósofos, los amantes de la sabiduría, se acercaban a las cosas como meros «espectadores», sin ningún deseo de adquirir algo para sí mismos, por lo que comparó a los filósofos con los que, cuando van a los grandes juegos y festivales, no buscan «ganar la distinción gloriosa de una corona» ni obtener «ganancias comprando o vendiendo», sino que acuden atraídos por el «espectáculo y observan de cerca lo que se hace y cómo se hace»” (p. 231). Ideas o conceptos como ‘van y vienen sin dejar huella’ o *permanecer, inmortalidad, perdurar*, muestran cómo Arendt se fija en la ruptura de la tradición y a partir de cómo es posible recuperar este hilo conductor en medio de la crisis del arte, su significado político. Tal es *cultura animi*, es decir, cultivar el alma/mente sabiendo elegir lo importante tanto en el pasado como en el presente –lo que hacemos perdurar–.

⁵¹² PF, p. 238 [intervención nuestra; también el (...)]

anular esta comprensión lo plantea de una forma algo distinta a lo ordinariamente aceptado:

Al ansiar y desear el futuro estamos expuestos a olvidar el presente, a saltar sobre él. Si el presente está colmado de deseo de futuro, el hombre puede anticipar un presente sin tiempo «en que ni el día de hoy empieza cuando acaba el de ayer, ni termina al iniciarse el de mañana, sino que es siempre hoy». Con propiedad se lo llama «tiempo» divino, o sea, el tiempo de Aquel para quien «su hoy es la eternidad», Esta anticipación, a saber: la de que el hombre puede vivir en el futuro como si fuera el presente y la de que puede «conservar» (*tenere*) y «disfrutar» (*frui*) la eternidad futura, es posible sobre la base de la interpretación agustiniana de la temporalidad⁵¹³.

Arendt comprende que para San Agustín ciertamente el tiempo no empieza desde el pasado y a través del presente progresa al futuro. A su juicio, el tiempo en el pensador romano se origina del futuro y va hacia el pasado a partir del presente, para, justamente, terminar en el pasado. Según nuestra autora, esto retrata «la comprensión romana del tiempo, que únicamente en San Agustín encontró expresión conceptual»⁵¹⁴. La conclusión de Arendt sobre la idea de temporalidad agustiniana, es decir, aquella que apunta estrictamente a la existencia humana, es esta:

Pasado y futuro se conciben como modos diferentes del presente: «Hay tres tiempos; un tiempo presente acerca de las cosas pasadas; un tiempo presente acerca de las cosas presentes; un tiempo presente acerca de las cosas futuras», y es que el futuro existe sólo como expectativa y el pasado sólo como memoria, y ambas, expectativa y memoria, tienen lugar en el presente⁵¹⁵.

Por cierto, la idea de ‘lugar en el presente’ trae serias reminiscencias sobre el análisis arendtiano de la parábola “Él”, de Kafka. El ‘lugar’ de “Él” es siempre en la *brecha* entre el pasado y el futuro. Como sea, Arendt siempre mantiene en su discurso la presencia del tiempo en relación a la existencia, por influencia de Heidegger; empero, a diferencia de él, da privilegio al tiempo histórico, plural y colectivo, de nuestra posibilidad de definimos *entre* humanos (el temporalizar la temporalidad de Heidegger, en Arendt se basa en la

⁵¹³ ARENDT, 2001, p. 47

⁵¹⁴ Ídem

⁵¹⁵ ARENDT, 2001, p. 47

temporalización definitoria del *origen*). No obstante, como Arendt entiende que el mundo es el lugar de los eventos sociohistóricos, en especial los de naturaleza política (porque son los que definen el movimiento del ser), no restándole importancia al sujeto en particular, hace resaltar al agente de la acción, esto es, aquel que encuentra su lugar en el mundo a partir del *entre*. La acción en Arendt, por lo tanto, además de una *enérgeia* (ha sido, es y será movimiento), es una expresión de temporalidad; luego, su noción de temporalidad no es una simple acumulación de eventos en el tiempo, es la capacidad del ser humano para conectar la memoria de las experiencias del pasado con el presente y el futuro. Solo en este lugar el sujeto encuentra la 'cura' ante la posibilidad del refugio inhóspito de la esfera privada de la existencia, cegada ante lo que hubo, existe y habrá.

Como era de esperarse, en la *humanitas*, en contraste con Heidegger, Arendt encuentra el sucesivo movimiento y actitud política de ir al origen: frente al tiempo y el mundo, pensadores como Cicerón y San Agustín jamás se dejaron aislar de la temporalidad para anclarse únicamente en el presente, pues su existencia fue guiada por la memoria del pasado, la comprensión del presente y la proyección a un futuro político deseable. Por lo tanto, el cuidado del mundo en Arendt significa cuidar el *origen*; vale decir, nuestro lugar en la brecha entre el pasado y el futuro. Allí, invariablemente, el ser en cuanto inicio e iniciador encuentra a partir de la acción su lugar en el tiempo, en la historia narrada del mundo. Ello porque en última instancia

La Historia (*history*) es una narración (*story*) que tiene muchos comienzos pero ningún final. El final, en cualquier sentido estricto y último de la palabra, sólo puede significar la desaparición del hombre de la faz de la tierra. Sea lo que sea aquello que los historiadores consideren como un final, el fin de un período, de una tradición o de toda una civilización, es un nuevo comienzo para quienes sobreviven⁵¹⁶.

Un último asunto que no podemos olvidar que como *Dasein* equivale al ser-para-la-muerte, y que según Heidegger tiene la posibilidad de apropiarse de su finitud temporalizando su temporalidad. Heidegger eleva la muerte a un fin

⁵¹⁶ ARENDT, 2008, p. 32

irremediable y no vivido, siempre y en cada caso mío. Arendt, al igual que Heidegger considera el deceso como *principium individuationis*, pero exaltando en la acción al ser capaz de instalar la novedad, hecho con el cual fundamenta la posibilidad establecer un quiebre con la muerte, en virtud del cual los seres humanos se hacen inmortales. Arendt también sigue a Heidegger al no hablar de naturaleza humana, y tampoco se refiere al tiempo como algo aislado, lineal, de la existencia. Vale decir, no entiende el tiempo del ser como algo puramente biológico, pues en cada nacimiento arriba al mundo la posibilidad de protegernos de la ruina y de comenzar lo nuevo (o de destruir lo que existe y generar una lineal destrucción). Arendt piensa que el problema de la historia moderna es que en su afán de lograr la objetividad respecto del ser y los eventos históricos, se dejó afectar por el método de las ciencias de la naturaleza y desconsideró el pasado histórico proveniente de la tradición de las narrativas antiguas. Opción política que los griegos y romanos llamaban de ‘imparcialidad’ de la *memoria*. Dice:

Todas las cosas que deben su existencia a los hombres, como los trabajos, las proezas y las palabras, son perecederas, están infectadas, por decirlo así, por el carácter mortal de sus autores. Sin embargo, si los mortales consiguen dotar a sus trabajos, proezas y palabras de cierto grado de permanencia y detener su carácter perecedero, estas cosas, al menos en cierta medida, integran el mundo de lo perdurable y dentro de él ocupan un puesto propio, y los mortales mismos encontrarían su puesto en el cosmos, donde todo es inmortal a excepción del hombre. La capacidad humana que permite lograr esto es la memoria, *Mnemosine*, a quien por tanto se consideró madre de todas las otras musas⁵¹⁷

En esta línea, Arendt sugiere considerar la imparcialidad de Homero, del hecho que podamos guardar en la memoria no solo las palabras y proezas de Aquiles y de Ulises. Así como el poeta enaltece a los héroes aqueos, también lo hace con los troyanos, como Héctor, y la virtud de su padre, Príamo. Con justa razón estos héroes troyanos fueron cantados incluso por los propios griegos lo que revela la objetividad de la virtud política. La imparcialidad de Homero es, de acuerdo con Arendt, una ventaja objetiva. El problema de la historia moderna es

⁵¹⁷ PF, p. 51

que en el juego entre objetividad y subjetividad se dejó influenciar por las ciencias naturales y su predominante carácter objetivista. Como si la objetividad de la historia dependiera de causas similares a la imparcialidad de la física. A juicio de Arendt, las ciencias naturales ciertamente han descubierto verdades eternas, pero la historia también ha narrado a los héroes, a aquellos que originaron nuevas formas de pensar lo político. Gracias a eso lograron la inmortalidad a partir de *Mnemosine*.

En relación a lo dicho, traeremos el ejemplo más llamativo de Arendt: ha nacido un Salvador, Jesús, quien a partir de acciones y discursos ha quebrado la barrera del tiempo físico, y no necesariamente debido a su supuesta divinidad, sino porque su acción en el mundo todavía es narrada y mueve al ser en el pensamiento, en el juicio y en el acto. La expresión de Jesús, “no vengo a abolir, vengo a cumplir”, es indicativo de una concepción de temporalidad: a partir del Antiguo relato, situado en su presente, proyectó un ideal de mundo común. Esta novedad también envuelve el hecho que lo hizo al lado de existencias consideradas miserables, como pescadores, obreros y prostitutas. Su muerte, al igual que la de Sócrates, está permeada de fines políticos, y en un punto de origen conocido y compartido, pero sin un final establecido.

Heidegger creyó superar los vicios de la Modernidad en la figura de un *Dasein* que en cada caso o contexto cuida de su ser. Nos quiso mostrar que somos existencialmente ser y tiempo, y en la finitud de nuestro existir podemos elegir entre las posibilidades que se presentan en la facticidad, pero jamás podemos elegir separarnos totalmente del tiempo. Es una decisión optar por resolver nuestra existencia en el ámbito propio de la temporalidad, y con llegar a ser lo que nuestro más propio poder-ser favorece: la constitución de nuestra libertad e historia. Arendt se apropia de esta noción pero la desplaza al *entre*, y con ello apuesta a que los vicios de la Modernidad sólo se pueden combatir afirmándonos del *origen*: de nuestra capacidad de poner en acción proyectos comunes, políticos, a partir de lo nuevo, la natalidad. En el contexto moderno, salir de sí en Arendt es salir del ego del *animal laborans*, de lo cotidiano y de lo privado –que ella entiende como retenerse y aislarse en la linealidad del tiempo–, para aparecer en el mundo a partir de la acción. Por lo tanto, Arendt sigue parcialmente a Heidegger puesto que le brinda una estructura no-centralista al

ahí del ser, es decir, sitúa el tiempo de su existencia en la abertura y comprensión del mundo público. Esto, en última instancia, revela el más profundo *amor mundi*, que es la actitud de cuidado y protección del espacio común, plural, del único lugar que poseemos para vivir, la Tierra.

El mundo, al fin y al cabo, para Arendt es el lugar donde suceden los eventos políticos que definen la forma de asumir el hilo conductor de nuestra historia, la tradición, y esto revela la única condición humana que para ella vale la pena vivir: la natalidad como la más pura *enérgeia*, esto es, la libertad en su constante movimiento. Por lo tanto, a pesar de la influencia de Heidegger, si es que existe un *Dasein* en el pensamiento de Arendt se debe reconocer que es muy más de ella que de él.

Finalizamos diciendo que Arendt leyó de forma intensa a su gran amor de juventud, y se dejó influenciar libremente por él, pero siempre lo hizo desde su posicionamiento y afirmación como mujer judía afectada por el destino de lo político.

CONCLUSIONES

Es habitual que las conclusiones de un doctorado retomen lo dicho en el cuerpo del texto y hagan una síntesis de los hallazgos que fundamentan y justifican la tesis/hipótesis planteada en la Introducción. En este último espacio vamos a hacerlo de forma concisa porque confiamos que aquéllo está dispuesto en cada apartado del trabajo, por lo que esperamos que el lector haya podido observar sin dificultades la recepción arendtiana del programa ontológico de Heidegger. Hemos apretado nuestras conclusiones para dar lugar a un diálogo más libre con ambos pensadores, con el objeto de amarrar algunas reflexiones sobre el 'cuidado del ser' y el 'cuidado del mundo' que plantean Heidegger y Arendt, respectivamente. No como algo contrapuesto, sino como dos formulaciones sobre nuestra existencia en el mundo y que, incluso en su posible dialéctica, se muestran muy válidas para que a nuestro haber existan dos puntos de comprensión de lo que somos como individuos y como conjunto humano.

a) Cuidado del ser y del mundo. Platón pensaba que entre los animales el perro es el más parecido al filósofo debido a su capacidad de usar su ánimo y sentidos, en especial su nariz, para todo, para buscar, para rastrear y conocer el entorno, para intentar descubrir lo que no conoce. Similar al ser humano, además de la fidelidad que puede expresar ante lo que considera que constituye un bien, el perro tiene la capacidad de ser educado y de educarse.⁵¹⁸ El can procura desarrollar su innata curiosidad y sus intuiciones para obtener ventaja de ellas. Así como este distinguido animal, Heidegger tuvo un penetrante olfato capaz de rastrear, encontrar y traer a la luz el eslabón de la filosofía que durante siglos estuvo bajo tierra, el sentido del *ser*, y de mostrar con fundamentos sólidos su intuición de que fue encubierto bajo el concepto *ente* y substancializado a partir de géneros y categorías (lo natural, lo físico, el 'yo', la psiquis, etc.).

Debido a lo anterior, y con justa razón, Heidegger es considerado el filósofo contemporáneo del *-Sein*, pero se desmarca de las tradiciones ontológicas porque descubre que su estructura existencial se manifiesta a partir del *-Da*, i. e., la abertura al mundo. Producto de ello inicia su tarea de desocultar

⁵¹⁸ *La República*, 376a-376b

el sentido del ser con la formulación del término *Dasein*, figura que concreta gracias al análisis de su estructura ontológica y como algo que surge desde el interior de su existencia. Desde luego que esto por sí solo no agregaría mucho a lo que antes de Heidegger se había dicho (Parménides, Aristóteles, San Agustín, Kant, etc.); lo realmente novedoso y decisivo –y que lo sitúa en el podio de los pensadores más considerados de la historia– es que reformuló el tiempo como posible horizonte de comprensión de nuestro ser, y con ello pudo iluminar lo que durante muchos siglos se mantuvo encubierto. Trátase de los existenciaristas, indicadores que se manifiestan en la facticidad y que favorecen que el *Dasein* observe y comprenda cada situación existencial, en virtud de lo cual posee siempre la posibilidad de construir y de proyectar su más propio poder-ser en el tiempo. *Dasein*, en ello, es el ser que obra conforme el cuidado.

Por increíble que parezca, lo más interesante es que Heidegger instala lo anterior en el corazón de nuestro fin inapelable, la muerte; y que es vista en un doble sentido, como el fin del 'fin'. *Dasein* equivale a ser-para-la-muerte, enunciado que atestigua el deceso como la conclusión de lo inconcluso: podemos decidir la forma de apropiarnos de la muerte, de anticiparnos a ella, de comprender nuestra finitud y aun así existir intentando, simplemente, y ante los vicios de la Modernidad, ser nosotros mismos frente a la figura irremediable del deceso (vivir en tiempo kairológico, considerar nuestra temporalidad como un evento resolutivo, etc.). Heidegger llevó la muerte hasta al límite, esto es, como un existenciarista que participa en el desarrollo de nuestra capacidad de comprendernos y de asumir un modo de ser ante toda posibilidad y, con ello, 'llegar a ser' lo que de hecho podemos ser: constructores de nuestra libertad e historia, a pesar de la constante e invariable presencia de la finitud.

Durante el desarrollo de este trabajo dedicamos un amplio espacio para comprender y explicar el programa ontológico de Heidegger, en especial la analítica del *Dasein*. Vale decir, analizamos el circuito reflexivo del filósofo entre 1919 y 1926. Desde 1919 hasta 1922 fue profesor asistente en Friburgo y colaborador de Husserl. En ese momento se apropia de la orientación fenomenológica y la encauza al examen hermenéutico de la facticidad. Entretanto, desarrolla la recepción de la doctrina de la praxis de Aristóteles. En 1927, ya como profesor efectivo en Marburgo, sus ideas se consolidan a partir

de la publicación de su obra capital, *Ser y Tiempo*. Su propósito fue cimentar una ontología fundamental, es decir, un suelo para la comprensión del ser (no la concluye, pero halla varios puntos de partida).

Lo que deseamos finalmente destacar es que entre 1919-1921 se apropia fuertemente de Aristóteles y, más tarde, entre 1922 y 1926, esto le permite ir construyendo su programa y en *Ser y Tiempo*. Vale decir, entre 1919 y 1926 forja una conexión entre las ideas de su juventud, de su lúcido desarrollo profesional y de su plena madurez filosófica. Claro que es justo destacar que Heidegger considera su trabajo como precursor, o sea, que anuncia y fundamenta la posibilidad de encontrar la lámpara que pone al ser al descubierto. En medio de este circuito, en 1924, Arendt ingresa a la Universidad de Marburgo, institución en la que Heidegger ya gozaba de cierta fama. Y durante ese mismo año mantienen una intensa relación discipular y amorosa. Para aquella fecha el filósofo había empedrado una considerable parte sus caminos de reflexión sobre el ser, y San Agustín y Aristóteles aparecen con frecuencia en sus discursos. En tal contexto, a partir de Heidegger, Arendt comienza su reflexión filosófica sobre estos dos pensadores de la Antigüedad. Del obispo de Hipona tenemos como resultado su tesis doctoral, trabajo que marca el origen de su filosofía de la natalidad; y que, jamás abandonándolo, poco a poco lo comienza a corregir y complementar con la experiencia de la polis ateniense y la recepción de la praxis aristotélica, además de autores críticos de la Modernidad y del proceso y resultado de algunas revoluciones contemporáneas (para bien o para mal). En todo ello, Heidegger de alguna forma está presente y generó significativas influencias: la crítica de la tradición medieval y de la condición moderna, el modo fenomenológico, la preocupación por la existencia humana y algunos conceptos centrales que sustentan la teoría política de Arendt, como praxis y *enérgeia*, esto es, la acción constante del ser en la relación esencial entre tiempo y mundo. Con estas cartas de navegación Arendt conduce su barco según sus propósitos y construye autónomamente su forma de pensar y de comprender el mundo.

El quiebre teórico y amoroso entre ambos autores estuvo marcado por la 'cuestión judía'. Ante tal problema, Heidegger decide mantenerse en la 'cuestión del ser', y cuando resuelve entrar en el plano político se adhiere al nacionalsocialismo y acepta la Rectoría de Friburgo (aunque no debido a

cuestiones ideológicas). Muy dolida, Arendt abre la distancia respecto de él, puesto que opta como modo de vida la preocupación por su pueblo, pero no sólo por sus raíces, por el mundo como un todo. Así siendo, se desmarca de la filosofía como profesión y decide situarse en el *amor mundi*, lugar donde encuentra la fuerza necesaria para construir su teoría de la acción. Pero, como lo hemos mostrado, a pesar de que Arendt haya desarrollado un pensamiento propio, bastante particular y rico en significados, siempre se nutrió de los caminos que Heidegger abrió. En efecto, tras la caída del Tercer Reich nuestros autores reanudan la amistad y comparten por medio de cartas y de encuentros presenciales sus inquietudes sobre la existencia humana. Algunas de estas misivas se mostraron importantes porque nos ayudaron a confirmar el proceso de influencia y de distanciamiento, que es algo que no aparece nítidamente en las obras más célebres de Arendt. En suma, consideramos que hemos conseguido poner a la vista que a pesar del quiebre e indisposición transitoria, ella mantuvo una atenta mirada hacia las enseñanzas y aciertos de su exmaestro, de forma reflexiva y crítica.

En el segundo capítulo de este trabajo explicamos el resultado concreto de los esfuerzos de Arendt por la comprensión de lo político y las referencias más relevantes de su concepto de *vita activa*, junto a sus consideraciones sobre la actividad del pensamiento. *La condición humana*, a nuestro juicio su obra más sólida, tiene en un plano soterrado la influencia de Heidegger. Considerando algunas intuiciones respecto del *Dasein*, su obrar, su tiempo y su disposición comprensiva al mundo, Arendt le concede a la existencia humana una estructura no-centralista, es decir, sitúa la temporalidad en la abertura y en el juicio del mundo público, ideas que se anclan en el término acción, fundada ésta en la natalidad. Al mostrar esto logramos el objetivo de este trabajo: identificar y justificar las influencias permanentes de Heidegger (como la crítica de la tradición y la fenomenología) y los influjos conceptuales (como praxis, *enérgeia* y temporalidad) que preferimos llamar de recepción, porque envuelven una influencia no pasiva, sino una que asimila, transforma y critica. En fin, las influencias más notorias que hemos desarrollado y justificado, muy en síntesis, son:

1. La adopción del modo fenomenológico: Arendt acoge de Heidegger la orientación fenomenológica y la utiliza para la comprensión del espacio público, teniendo como objeto lo que hacemos, sus fundamentos, y cómo lo hacemos, mediante la praxis y la lexis. Esto define nuestro lugar de acción en el mundo: seres capaces de echar a andar nuevos inicios (natalidad).

2. La crítica de la tradición pero con la tradición: Arendt adopta de Heidegger la idea de buscar en la tradición el punto donde la esencia del ser decae, para, en un nuevo punto de la Historia, recuperarla y otorgarle nuevos sentidos. Así siendo, busca en la tradición el origen del ser de la política, considerando los eventos sociohistóricos. Redescubre la acción y la instala como eje estructural del movimiento humano. Critica las tradiciones Medieval y Moderna porque, según ella, encubrieron el sentido más profundo de la política, esto es, la pluralidad.

3. El movimiento y el obrar: la recepción heideggeriana de la doctrina de la praxis de Aristóteles muestra que el ser se revela en su obrar/trabajar/ocuparse, es decir, en lo que hace, dice y piensa en el ámbito de la facticidad, como acto de interpretación de sí mismo, de anticiparse y de comprender y proyectarse en el mundo. Todo ello se fundamenta en el cuidado, i. e., trátase de un obrar como cuidado. Arendt interpreta esta jugada como el cuidado del *entre*, porque, con adaptaciones, la retira de una estructura privativa, individual, y la lleva al cuidado del espacio público, colectivo, de la acción.

4. La temporalidad: Heidegger distingue el tiempo físico del tiempo existencial, que, en cuanto horizonte de comprensión del ser se torna un existencial que en su modalidad propia expresa un *Dasein* capaz de resolverse de manera tal que el *sí*, el presente y el advenir (futuro) se unifican extáticamente para abrir paso a una forma auténtica de ser. Al contrario, en una modalidad impropia, el *Dasein* no es agente libre de su tiempo, su arrojo al mundo es arrastrado a la *caída* o forma inauténtica de existir. Arendt acoge esta intuición y, en un acto apropiativo, la encauza al sentido histórico-político del ser: la memoria como una necesidad existencial del ser de la política. Al contrario, un ser que actúa sin apropiarse de su temporalidad, o de la temporalidad del espacio público, se torna superfluo y fácilmente controlable por poderes que pretender substituir lo político por la dominación; surgen, así, marionetas sin el

más mínimo grado de espontaneidad, esto es, seres humanos que han sido despojados de su condición de portadores de nuevos inicios (natalidad).

5. El cuidado: Heidegger interpreta la existencia humana como cuidado del ser. En el fondo, Dasein es cuidado; o bien, cuidado es el ser del hombre y de la mujer. Este cuidado, si bien se ejerce en el tiempo, adquiere su sentido más libre en la temporalidad. Arendt se apropia de esta intuición pero la resalta como el acto de cuidado del mundo, a partir de una temporalidad que el hombre y la mujer pueden ejercer en la brecha existencial entre el pasado y el futuro, conectándose con experiencias pretéritas, sobre todo políticas. Solo ello permite comprender el presente, anticiparse a la ruina y cuidar del mundo y su devenir.

En síntesis, independiente de lo que se pueda pensar, Heidegger fue decisivamente influyente en Arendt; pero nadie podría negar que Arendt supo en qué y en cuál medida dejarse influenciar y en qué no. Pensamos que nuestra hipótesis, planteada en la “Introducción” de este trabajo, que «*Arendt sigue de cerca el proyecto ontológico de Heidegger para fundamentar, bajo un proceso de recepción apropiativa, los pilares de su teoría política, esto es, de la acción*», ha sido validada.

b) La cura y el cuidado: un breve diálogo con Heidegger y con Arendt.

El concepto cura, del latín *cūra*, en su sentido antiguo significaba ‘cuidado’ o ‘solicitud’; en su sentido medieval terminó utilizándose para la idea de *asistir* a un enfermo; y en el siglo XIII al ‘párroco’ se le pasó a llamar de ‘cura’, porque asistía el alma de los fieles que *solicitaban* cuidado del espíritu. Hasta hoy a los encargados doctrinales de una iglesia católica se les llama de ‘cura’. La cura se suelda a la idea de *cuidado* (de un enfermo, del alma, etc.). El cuidado es el nominal del verbo ‘cuidar’. En términos etimológicos, si bien ‘cuidar’ en latín se dice *curare*, este concepto procede de *cogitare*: pensar, poner atención, asistir o prestar *solicitud*. Este último vocablo viene del derivado *cuidado* (como *solicitud*). *Cogitatum* significa pensamiento, reflexión, o trato cuidadoso (en el sentido de reflexivo). *Cogitatio* se refiere al pensamiento o interés intelectual sobre algo⁵¹⁹. Tratase de una palabra compuesta: *co-* significa acción conjunta, y *-gitare* (de

⁵¹⁹ COROMINAS, 1987; DICCIONARIO LATÍN-ESPAÑOL, 1964; FRAILE, 1975.

agitare)- significa agitar o poner algo en movimiento, como mover el intelecto a partir de una idea.

Con lo anterior, y aunque parezca una perogrullada, podemos llegar a la conclusión provisoria de que ‘cuidar’, o el cuidado, es una actividad en dos acepciones: a) el ser que cuida, desde sí, sea en el pensamiento o en el acto, de su propio ser; b) el ser que practica el cuidado en la interacción con otro ser u otra cosa, sea material o ideal. Este entendimiento bastante básico se puede ampliar con la idea de *agere*. En el antiguo derecho romano *agere* significaba actuar en «defensa de una causa»⁵²⁰. En el sentido medieval, aun cuando pueda insinuar el término ‘agitar’, lo hace en el sentido de hacer o actuar, i. e., el hecho de poner algo en acción o movimiento (en el teatro: «*amicum imperatoris agere*», *hacer* el papel de amigo del emperador o *actuar* como el amigo del emperador”)⁵²¹. Incluso, dependiendo del contexto, *agere* podía significar algo *preocupante*, una *preocupación*, y por ese motivo da origen a la acción de cuidar de algo o llevar a cabo una idea, un pensamiento, un deseo (como la *preocupación* por *hacer* bien el papel del emperador en una obra de teatro). Por último, es necesario agregar que *agere* y *cogitare* son términos que comparten la misma raíz y sentido: hacer que algo, al moverse en torno de ella, avance (tenga movimiento).

Algo relevante que podemos rescatar de lo mencionado, y así ensanchar un poco más nuestras conclusiones sobre el tema, es que cuidar y cuidado indican actividades similares, propias y frecuentes con las cuales atendemos nuestra estructura existencial y nos desarrollamos en el interior del tiempo que nos ha sido dado para vivir. Por el lado que se les mire, cuidar y cuidado son una *enérgeia*. Por ello, en el campo de la filosofía de Heidegger, no es casualidad que los conceptos ‘cuidado’ y ‘cura’ sean las dos formas que más se utilizan para traducir la dinámica existencial del término en alemán *Sorge*. La cura y el cuidado también se refieren a una *solicitud* o a una *preocupación* por algo y, por este motivo, pueden ser utilizadas para hacer referencia a los derivados del vocablo *Sorge*. De hecho, existen lectores de Heidegger que utilizan el concepto *preocupación* para traducir *Sorge*, otros *solicitud*, algunos mantienen el arcaísmo

⁵²⁰ TROCONIS, 2020.

⁵²¹ DICCIONARIO LATÍN-ESPAÑOL, 1964; FRAILE, 1975.

cura; en casos raros, y dado el contexto, se ha llegado a interpretar como *ocupación*. No existe una suma convencional para atender estrictamente las actualizaciones de *Sorge*, que son *Fürsorge* y *Besorgen* (por ese motivo no pocos comentadores de Heidegger prefieren no traducir estos conceptos y dejarlos en el original en alemán). Pese a esto, cada vez gana más terreno traducir *Sorge* como cuidado, y nos parece que es la mejor traducción. Por cierto, en nuestro trabajo optamos por seguir a Jesús Escudero y a Roberto Kahlmeyer-Mertens para usar las traducciones de *Sorge* como cuidado (de nuestro ser), de *Fürsorge* como ocupación y de *Besorgen* como preocupación. En Heidegger *Besorgen* se refiere técnicamente al cuidado como *ocupación* con los entes que comparecen; *Fürsorge* expresa el cuidado como la *preocupación* que exige un comportamiento practico-moral con los demás *Dasein* que salen al encuentro. Todo ello dependiendo de la relación contextual y situacional dada en la facticidad y según lo posible.

Ahora bien, si hay algo difícil de negar es que ‘cuidar’ y ‘cuidado’ expresan una actividad del pensamiento o del acto (o de ambos a la vez) cuyo sentido es ocuparse o preocuparse de que algo se *realice*, o sea, obrar para que actúe o aparezca. Tiene total sentido: si tengo una infección en un ojo, lo cuido para que vuelva a ‘realizar bien su función’ de ver; un padre o una madre cuida a sus hijos para que estos se ‘realicen como personas’; un profesor cuida de sus alumnos para que estos se ‘realicen a partir del conocimiento’; un cura cuida que los fieles se ‘realicen en la Palabra’ (y *solicita* que la realicen en sus actos); un deportista de élite cuida de su salud para ‘realizar bien su deporte’. En síntesis, el *Dasein* cuida de sus ocupaciones y comportamiento, ante sí, las cosas y los otros. Sin embargo, ni los hijos, ni los alumnos ni los fieles se realizan sin su propia acción o movimiento de cuidado; ni el deportista de élite, porque debe competir, se realiza sin los demás. Cuidar del otro también exige que éste tenga un mínimo preocupación por ‘sí mismo’; cuidar de sí exige atención del propio ser y del entorno. Por otra parte, es difícil que alguien cuide bien del otro, o de lo ente, si no se preocupa de cuidar de sí. Todo cuidado, para que se efectúe, por lo pronto exige responsabilidad o trato prudente; o bien, capacidad de juicio en la esfera de lo posible. Esto consiste en pensar y juzgar la forma adecuada para cuidar de algo, considerando lo que podría ser o hacerse de más de una manera.

Ampliando un poco más lo anterior, Kant sostuvo que el juicio brinda soporte a la acción, en el sentido de la voluntad y del deber, como algo inseparable de los principios práctico-morales que orientan la sensatez del acto⁵²². El epistemólogo J. Piaget y el psicólogo L. Kohlberg siguieron esta idea para, en el campo de lo que es justo o injusto, comprender el desarrollo del criterio moral tanto de niños como de adultos⁵²³. Una discípula de Kohlberg, Carol Gilligan, acaba apropiándose de esta idea y abasteciéndola de nuevos horizontes la conduce a la ética del cuidado; Nel Noddings, por su parte, radicaliza el cuidado de Gilligan como lo más fundamental de la vida humana, pues piensa que «como seres humanos queremos cuidar y ser cuidados»⁵²⁴. Así siendo, la ética del cuidado ha ganado cada vez más espacio como guía de la educación escolar y apunta no solo al desarrollo del individuo, también a cómo éste asume su lugar en la comunidad⁵²⁵.

Con lo dicho pretendemos defender que donde quiera que el término ‘cuidado’ aparezca (en lo cotidiano, en la filosofía, en el análisis del desarrollo y del comportamiento humano, en la educación, etc.), se observa como la posible piedra angular que suministra la toma de decisiones y, por extensión, determina los modos de ser frente al mundo, sean en el pensamiento, en el juicio o en el acto. Al parecer, y aunque parezca atrevido decirlo, la vida misma podría llegar a consistir en la forma en que asumimos tal concepto.

Si damos atención a la lengua portuguesa, podemos abastecer esta opción de trato del cuidado con algunas frases bastante comunes, algunas quizás enunciadas todos los días y en más de una oportunidad: ‘*se cuide*’ (para despedirse de alguien se le recuerda la importancia de *cuidarse*); ‘*tenha cuidado*’ (para *solicitar* atención sobre una determinada acción o posibilidad); ‘*tome cuidado*’ (para advertir a la persona que se preocupe de ser *prudente* en su juicio y/o acto); ‘*ele não está se cuidando*’ (para indicar que no se *preocupa* por sí mismo). Una vez más el cuidado se muestra como el fundamento que atraviesa la facticidad.

⁵²² KANT, 1996, *Segunda sección*.

⁵²³ RACHELS, 2013, *passim*.

⁵²⁴ NODDINGS, 2003, p. 19.

⁵²⁵ ABRAMOWSKI, 2010.

En suma, y enlazando lo dicho hasta esta parte, podemos confirmar que las estructuras existenciales más básicas de nuestra vida pueden ser comprendidas en los términos que expresa el cuidado. Heidegger, entonces, acierta muy bien en que este indicador formal orienta nuestro existir y que por esa razón aparece en cada caso existencial. Por el contrario, el descuido o la distracción si se convierte en algo habitual colabora en conducirnos a la *caída*. Para evitar que el descuido se forje como un hábito (Heidegger no es un romántico y piensa que es común una relativa tendencia a la *caída*), el filósofo aborda el trato cuidadoso con las cosas y el cuidado *ante* o *con* los otros, como movimiento intencional de nuestro existir en cuanto decisión y comportamiento (como lo vimos en el cuerpo de nuestro trabajo, se trata de la interpretación heideggeriana de la sabiduría práctica de Aristóteles como cuidado).

Al parecer, Arendt estimó que con esta apuesta Heidegger nos libra de dos problemas, del 'yo' cartesiano que ignora el *sum* del ser y de una fenomenología basadas en «las cosas mismas» (Husserl) y no en el sentido que el ser es capaz de otorgarles. Por esta razón, creemos que Arendt realmente no desmerece la lectura de Heidegger sobre las actitudes o comportamientos a partir de los cuales nos familiarizamos con el entorno inmediato y que posibilitan que nos relacionamos con los entes y con los demás. Lo que la pensadora sospecha, y critica, es que como estas formas del comportamiento enaltecen el ser «sí-mismo» no resuelven lo que ella considera como la estructura cardinal del ser humano en su conjunto, lo político. Aunque sí reconoce que el cuidado, como una base de la temporalidad, favorece el estado comprensivo necesario para efectuar el origen de nuestra condición humana, la natalidad. Nos parece que aquí se aclara el paso del cuidado del ser al cuidado del mundo, y no como una radical contraposición.

Siendo francos, no vemos como un problema en que Heidegger se haya preocupado del cuidado del ser y Arendt se haya inclinado por el cuidado del mundo. Por el hecho que Heidegger influyó en Arendt y ella supo cómo trasladar la influencia al *entre*, el conflicto estaría en saber medir hasta qué punto es posible conciliar a ambos autores considerando que comparten un tronco en común: el examen de nuestra existencia unida al tiempo y al mundo, esto es, qué hacemos y cómo lo hacemos; y el sentido: cómo comprendemos, asumimos

y proyectamos nuestro ser. Son varios los medios para dialogar con nuestros autores sobre esta inquietud, pero abordaremos uno que nos parece que toca la gran mayoría de los asuntos tratados por ambos, la muerte, siempre en las arenas del cuidado.

Considerando que el *Dasein* es un ser de finitud, en términos de nuestra facticidad Heidegger explica y justifica adecuadamente el deceso como el fin del 'fin'. El 'aún hay tiempo' antes del fin resultó ser muy revelador. Sin embargo, en determinados casos la concepción de muerte de Heidegger presenta fuertes aporías, sobre todo en situaciones donde la muerte deja de ser una posibilidad fáctica u opción circunstancial. V. gr., los judíos que entraban a los campos de exterminio lo hacían de antemano aniquilados y su angustia ante el deceso forzado no era desde ningún punto de vista un caso existencial ordinario, porque su muerte no fue una posibilidad que podría haberse asumido en lo fáctico, fue una constante tortura. Asimismo, los profesores torturados y fusilados en la cárcel de Pisagua, Chile, en la dictadura del general Pinochet, no decidieron cómo morir, y este hecho no tiene nada de cotidiano. Pensar qué nos podría responder Heidegger sobre tales fenómenos resulta muy difícil, porque no se distingue en su obra un entendimiento del deceso que apunte de forma directa a la muerte violenta por motivos políticos (de hecho la expresión 'vida digna' o 'muerte digna', o simplemente 'dignidad', ni siquiera aparece en *Ser y Tiempo*). ¿Cómo es posible encontrar el sentido del ser sin ocuparse del cuidado como un indicador de dignidad? Esto nos resulta muy extraño. Nos hubiese encantado que Heidegger hubiese podido responder esta pregunta desde una ética en su esfera más política. Tuvo tiempo para hacerlo, pero no lo hizo.

Heidegger leyó a Kant y lo reconoce como el filósofo parteaguas entre la filosofía medieval y moderna; sin embargo, no se interesó en extraer de su pensamiento algunos principios del deber y de la buena voluntad. Si en Heidegger el ser es capaz de asumir su vida y cuidarla auténticamente, en Kant este trato cuidadoso no revela que nos hacemos dignos de vivir, «sino en aquello incluso sacrificando la vida, es través de lo cual uno es digno de la vida. P. ej., reconocer en la tortura un delito infame».⁵²⁶ Autenticidad y dignidad no son lo mismo. Aun así, pensamos que Heidegger tiene razón al proponer y justificar

⁵²⁶ KANT, 2004, p. 135.

que cada uno de nosotros se hace o se construye al interior de la existencia, y que por tal motivo la muerte en estricto rigor es un evento intransferible; empero, el encuentro con el mundo exige mucho más que este tipo de consciencia. La falta de pluralidad o de acuerdos mutuos, el ignorar el plano político de la libertad como una forma de cuidado, puede provocar que el interior de la existencia sea aniquilado desde afuera y por terceros. Por más auténtico que pueda ser el *Dasein*, no tiene la posibilidad de escapar ante la presencia de este problema político. Heidegger experimentó esta situación de primera mano, y no supo tomar las decisiones adecuadas en el momento en que su ser debía responder ante lo político.

En el trato de la muerte Arendt también acierta y deja insatisfacciones. Se empeña en demostrar que en la acción, o sea, en la capacidad de generar nuevos inicios, los hombres y las mujeres vencen la barrera biológica de la muerte y hacen de su breve lapso en el mundo algo perpetuo. Sí, es verdad, pero a veces nuestra autora es muy selectiva a la hora de escoger ejemplos y algo inflexible a la hora de justificarlos (en el sentido de que se basa constantemente en la natalidad como indicador de comprensión de lo político). El problema, nos parece, está en cómo utiliza como indicador ontológico-político su idea de historia.

Concordamos con Arendt en que la historia y la memoria –junto a nuestra capacidad de situarnos en el presente y de medir la anticipación– son fundamentales para comprender la esencia de lo político y así agarrarnos de una tradición que opere como hilo conductor del cuidado del mundo. Sin embargo, si Arendt pretendía demostrar que el mundo es el lugar de la acción, ¿basta la comprensión y amor para cuidarlo? Y si el amor y la acción se dan a partir del ser y del *entre*, ¿cómo se ama, bajo qué presupuestos? Algunas respuestas de Arendt a este tipo de interrogantes son tan particulares como inquietantes. Para nuestro diálogo consideraremos sólo esta: que amar al mundo exige como primera medida una comprensión reconciliadora; como segunda, elevar la imaginación al grado de reconocer que es posible generar nuevos inicios. Pero ninguna de estas actitudes sería posible sin la memoria de las experiencias del pasado. Vale decir, reconciliación e imaginación son eventos históricos.

En relación a la primera medida, apunta Arendt:

La comprensión (*understanding*), diferenciada de la información correcta y del conocimiento científico, es un proceso complicado que nunca produce resultados inequívocos. Es una actividad sin final, en constante cambio y variación, por medio de la cual aceptamos la realidad y nos reconciliamos con ella, esto es, intentamos sentirnos a gusto en el mundo⁵²⁷.

Si comprender es el camino para reconciliarnos con un mundo que históricamente para muchos ha sido hostil, podemos agregar otras preguntas: ¿cómo comprendemos a estos ‘muchos’; cómo se hacen inmortales teniendo en cuenta el sentido político de la hostilidad y desde el punto de vista de los hostilizados? Finalmente, ¿cómo les hacemos justicia en relación a su lugar en la historia; cómo encontramos la verdad sobre los ‘muchos’? En primer lugar, Arendt piensa que comprender el origen de la crueldad sistematizada y del exterminio de la vida no presupone perdonar nada, «sino reconciliarnos con un mundo en que tales cosas son posibles»⁵²⁸. Reconciliarse con la historia, considerando que el horror es una posibilidad, no es una tarea simple. Por esta razón, sobre la segunda medida, la imaginación, Arendt la anuda al acto de comprender. Piensa que imaginar, aunque jamás entendido como una romántica fantasía, puede unirse al campo del entendimiento en cuanto memoria e historia; y puesto que la imaginación es capaz de proyectar lo posible, es algo que puede «asir al menos un destello de la siempre inquietante luz de la verdad»⁵²⁹. Arendt está en lo correcto, buscamos la verdad de los hechos para ver si es posible reconciliarnos con estos, sin presuponer un perdón. Y la forma de hacerle justicia a los hechos se da en la memoria y en la proyección, la que siempre cuenta con un relativo grado de imaginación. Dicho acto, según nuestra autora

Es la única brújula interna que tenemos. Somos contemporáneos tan sólo hasta donde nuestra comprensión alcanza. Si queremos sentirnos a gusto en este mundo, incluso al precio de sentirnos a gusto en este siglo, debemos intentar tomar parte en el interminable diálogo con la esencia del totalitarismo⁵³⁰.

⁵²⁷ ARENDT, 2008, p. 17

⁵²⁸ Ídem p. 18

⁵²⁹ Ídem

⁵³⁰ ARENDT, 2008, p. 35

En fin, las respuestas de Arendt tienen mucho sentido, pues comprendiendo el dolor humano se pudo imaginar el fin de la esclavitud; comprendiendo el valor de la mujer en la sociedad se pudo imaginar que pudiese votar. La reconciliación con estas injusticias fue posible porque podemos proyectar, en la imaginación, un nuevo inicio: una igualdad básica entre razas y géneros. No obstante, nadie pudo siquiera imaginar lo que sucedía en Auschwitz, sólo se supo tras el fin de la guerra. Esto otorga al acto de imaginar un nuevo e inquietante sentido: lo que se puede proyectar debe partir de un 'nunca más', e invariablemente esto exige un modo de comprensión y de reconciliación que vienen marcados por el encuentro con la «luz de la verdad». No podemos reconciliarnos con algo que no comprendemos en su sentido verdadero, ni imaginar algo posible de iniciar sin poseer un suelo de comprensión del pasado.

Hasta aquí concordamos con Arendt. Lo que nos incomoda es que en la articulación histórica de los conceptos tiempo, mundo, memoria, inicio y muerte no haya abrazado con suficiente fuerza otras formas de interpretación de la idea de historia. A su lado tuvo como amigo a Walter Benjamin, quien sin duda le pudo haber aportado mucho más sobre «la luz de la verdad» de tal concepto. Claro que Arendt comparte con Benjamin el hecho de que la historia es una memoria abierta de sentido y que por lo tanto no es posible comprenderla desde su linealidad historiográfica; no obstante, sabía que Benjamin también abogaba por la historia que se vive individualmente, que cada sujeto tiene la posibilidad de revivir el pasado y darle sentido, incluso encontrando un lugar en las grietas que el historicismo nunca consideró. Esta tesis de Benjamin, si hubiese sido más seriamente considerada por Arendt (la considera, pero no tan fuertemente), es probable que la acercara un poco más al concepto de historia de Heidegger, el «sí-mismo» libre e histórico. Para nada estamos diciendo que Benjamin se asimila a Heidegger, sólo que coinciden en este punto, puesto que es evidente que se alejan bastante debido a que Benjamin realiza un entrecruzamiento dialéctico entre la naturaleza y la historia⁵³¹.

Para ilustrar nuestro cuestionamiento sobre la relación entre memoria e historia de Arendt, cuando fundamenta este vínculo lo refuerza con la supuesta imparcialidad de Homero, lo que según ella indica una objetividad histórica (por

⁵³¹ LEITE, 2019.

el hecho que Homero muestra los distintos puntos de vista entre los héroes de sus poemas épicos). Y cristaliza esta noción con la idea de *Mnemosine* (la diosa griega de la memoria y de la historia) que más tarde, en la vida política de Roma, favoreció que este pueblo cultivase a partir de la memoria el sentido de su propia cultura e historia. En este punto, si bien Arendt comparte la idea de Benjamin de que la historia debe dar voz a los vencidos (y Homero en cierto grado lo hace, pero desde la voz de la aristocracia vencida), a nuestro juicio comete el error de haber leído a Homero como quiso y según lo que quiso, pues, entre muchos aspectos, nuestra autora olvida que el final de la Odisea establece un pacto entre aristócratas. La virtud homérica retrata el clásico episodio del antiguo determinismo social, en el que cada sujeto hereda y ejerce su puesto en el cosmos según un orden jerárquico, i. e., cumple sólo lo que su definido rol social le exige desempeñar⁵³². Por ello, el canto final de Homero –no Homero mismo– finaliza con una propuesta de dominación, es decir, su final no es neutral (Arendt debió pensar un poco más la dialéctica entre autor y narrador, y que Benjamin abordó con maestría). Este dominio es celebrado entre Ulises, los monarcas y los nobles. El pueblo es mero observador de esta nueva alianza, evento histórico justificado incluso con intervención divina, i. e., los dioses y diosas al aceptar el acuerdo se posicionan a favor del poder de la aristocracia⁵³³. De todos modos, estamos plenamente de acuerdo en que la literatura de Homero es una fuente histórica riquísima de significados, y que estableció la tradición de inmortalizar el honor y la virtud. Es razonable consentir aquello.

Es justamente en este carácter selectivo de Arendt –que no en pocas oportunidades le juega en contra– donde Benjamin le podría haber contribuido en la interpretación de la historia y la memoria quizás tanto como San Agustín y Heidegger, y tal vez hasta más que Homero. No estamos diciendo que Arendt se haya distanciado de Benjamin, puesto que comparten los mismos principios ante la crítica de la historicidad. Deseamos dar a entender que Arendt pudo haber abrazado un poco más la comprensión del pasado oprimido (no solo del triunfante que posibilita iniciar lo nuevo) como algo aún en movimiento y repleto de ‘grietas’ que poseen un potente significado histórico. La memoria en Benjamin

⁵³² MACINTYRE, 2001, p. 229

⁵³³ ABBAGNANO y VISALBERGHI, 1992, *passim*.

no es solo la constatación del pasado, sino aquéllo que revela la frustración de lo que pudo ser. Así, lo que podría haber sido de otra forma encuentra movimiento en la memoria de quien es capaz de comprender la frustración. Lo que pudo ser es parte de la temporalidad. Considerando esto, Benjamín rastrea comprensiones en las fisuras de la historia para intentar encontrar los actos y las palabras de los hombres y mujeres que jamás aparecieron en los libros clásicos, que nadie les hizo un monumento⁵³⁴.

Arendt, y esto es un problema que no podemos tomarlo a la ligera, buscó comprender la historia mucho más con lo que estaba a la mano, y menos con lo que la mano de la historia, que escribió preciosos cantos a los triunfadores y aristócratas, ocultó. Si bien menciona que todo hombre que se unió a estos nobles y aristócratas líderes guerreros encontró en esta adhesión su libertad e historia, queda corta a la hora de analizarlos. Queremos significar que Arendt no consideró con suficiente fuerza lo que Benjamín llama de «pasarle a la historia el cepillo a contrapelo», o sea, encontrar significados en la memoria desde el punto de vista de los vencidos y/o oprimidos⁵³⁵. La tradición política por la que Arendt opta posicionarse es, a veces, aunque jamás intencionalmente, el arquetipo del caballero ateniense: pensar el ser en relación a lo político, sin que exista una real posibilidad de encontrar en lo oculto el camino para comprender adecuadamente la frustración del hombre –lo que pudo ser–, de modo que la libertad no sea sólo un encuentro con lo político en el sentido griego o romano, sino el encuentro del ser, todo ser, con el mundo en el más amplio sentido del concepto.

Un ejemplo de aquello es cuando Arendt trata la agricultura, pues en cierta medida yerra al leerla sólo desde la natalidad y por ello no la considera un bien político. Y la verdad es que es una actividad que también puede cumplir una función política. Las economías campesinas, rurales, tienen una larga historia y desde tiempos inmemoriales que han inspirado movimientos de corte político-económico⁵³⁶. Bastará recordar cómo en algunas experiencias del pasado las técnicas de arado se fueron perfeccionando con el ánimo de aumentar la

⁵³⁴ BENJAMIN, 2008, I, 2, Cap. *Sobre el concepto de historia*.

⁵³⁵ BENJAMIN, 1973, 7.

⁵³⁶ HUBERMAN, 1986.

cosecha y proveer a la población del alimento necesario⁵³⁷. El hambre es un problema político y la agricultura, en su esfera política, puede encontrar el camino para brindarle nuevos sentidos a este trabajo. Por lo tanto, nos parece que la producción de un tomate no debe ser leída, como Arendt lo hizo, como un producto que satisface necesidades vitales, ni quien lo planta puede ser visto apenas como un trabajador (esta lectura no escapa totalmente de la interpretación aristotélica del trabajo, que Arendt incluso critica). Por cierto, plantar un tomate no es un bien, la agricultura sí lo es: el agricultor, entonces, como lo expresaba Hesíodo en “Trabajos y días”, puede perfectamente encontrar su lugar en el mundo a partir de la nobleza de su trabajo con la tierra. Y no es simplemente un ‘trabajo’, mecánico y repetitivo, una *reificación* (como Arendt diría), es una fuente de conocimiento y de comprensión del mundo. La agricultura es una práctica con una fuerte dimensión moral. Hesíodo históricamente quedó a la sombra de Homero, por el simple y llano hecho de que sus poemas no retratan al noble y bello guerrero, sino la conexión del ser con el medio natural y cómo se realiza, en su obrar, a partir de ello. Arendt, de todas formas, hace una lectura muy perspicaz sobre la diferencia entre Hesíodo y Homero, que en esencia el primero resalta actividades alejadas de la vida en el espacio público; mientras que el segundo propone un sistema de acuerdos y que plasmó, por ello, la función política del poeta. En verdad, en este sentido, acierta si tomamos sólo en cuenta el indicador de la *natalidad*.

La cuestión es que su lectura de este tipo de instancias Arendt deja fuertes dudas porque le juega en contra haber llevado al límite la natalidad, que si bien es un eje muy importante de nuestra condición humana, claramente no es ni debe ser el único indicador que mide hasta qué punto amamos el mundo y lo imaginamos de una forma distinta. Por ello, pensar que donde no hay natalidad no hay acción (esto mayoritariamente hace Arendt) puede dejar como resultado, dependiendo del caso, una inadecuada, quizás incompleta o arbitraria, lectura del hecho.

Finalmente, considerando que para Arendt es en la acción de instalar nuevos inicios donde el hombre y la mujer quiebran la barrera de la muerte, porque se instalan en la acción, ¿hasta qué punto este entendimiento es válido?

⁵³⁷ KREBS, 2001.

O bien, considerando su crítica hacia Heidegger, ¿el cuidado y el amor al mundo son suficientes para salvarnos de la ruina? Arendt sabía que no, al menos no sin considerar su lugar en la acción, como motor de la acción misma. Pero también sabía, en parte gracias a Heidegger (no solo él, también a Kant y a Jaspers), que desde el interior de la existencia brota el pensamiento y la imaginación, y que quizás esto es lo único que permite que el ser juzgue e interprete la verdad del mundo, lo que hicimos y lo que hacemos, como un antecedente que exige juicio, responsabilidad y compromiso frente a la acción y la verdad. Esto es lo que Arendt entiende como cuidado del mundo y nos parece bastante acertado.

Para concluir, a pesar de nuestras objeciones muy puntuales hacia Heidegger y hacia Arendt, tenemos plena consciencia de que ambos ofrecen ideas que justifican el sentido de nuestra existencia. Creemos que el mayor legado de estos dos grandes pensadores es que al replantear la pregunta por el *ser* y por el *entre*, cada uno desde su propio horizonte de comprensión halló en la temporalidad y en la memoria la posibilidad comprender el cuidado como fuente de una libertad histórica, sea desde el interior de la existencia o desde el corazón del espacio público. Nos han enseñado que el cuidado no es cualquier palabra, que comprendiéndolo en su esencia más pura puede ser el fundamento de toda palabra, de todo pensamiento y de todo acto.

BIBLIOGRAFÍA

–PRIMARIA–

ARENDT, Hannah. **La filosofía de la existencia**. Universidad Nacional de la Plata: Memoria Académica, 1968.

ARENDT, Hannah. **Hombres en tiempos de oscuridad**. Barcelona: Gedisa, 1990.

ARENDT, Hannah. **Essays in Understanding**. New York: Harcourt Brace & Company, [1930-1954] 1994.

ARENDT, Hannah. **De la historia a la acción**. Barcelona: Paidós, [1953] 1995.

ARENDT, Hannah. **Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política**. Barcelona: Península, 1996.

ARENDT, Hannah. **¿Qué es política?** Barcelona: Paidós, 1997a.

ARENDT, Hannah. **Filosofía y política. Heidegger y el existencialismo**. Bilbao: Besatary, 1997b.

ARENDT, Hannah; HEIDEGGER, Martin. **Correspondencia (1925-1975)**. Barcelona: Herder, 2000.

ARENDT, Hannah. **Rahel Varnhagen, la vida de una mujer judía**. Barcelona: Lumen, [1957] 2000a.

ARENDT, Hannah. **Eichmann en Jerusalén**. Barcelona: Lumen, 2000b.

ARENDT, Hannah. **El concepto de amor en San Agustín**. Madrid: Encuentro, 2001.

ARENDT, Hannah. **Tiempos presentes**. Barcelona: Gedisa, 2002a.

ARENDT, Hannah. **La vida del espíritu**. Barcelona, Paidós, 2002b.

- ARENDT, Hannah. **La tradición oculta**. Barcelona, Paidós Ibérica, 2004.
- ARENDT, Hannah. **Heidegger el zorro**. En: ensayos de comprensión. Madrid: Caparrós Editores, 2005.
- ARENDT, Hannah. **Los orígenes del totalitarismo**. Madrid: Alianza, 2006a.
- ARENDT, Hannah. **Diario Filosófico | 1950-1973**. Barcelona: Herder, 2006b.
- ARENDT, Hannah. **Sobre la revolución**. Madrid: Alianza, 2006c.
- ARENDT, Hannah. **Responsabilidad y juicio**. Barcelona: Paidós, 2007.
- ARENDT, Hannah. **Heidegger cumple ochenta años**. En: Volpi, F. Heidegger. Cinco voces judías. Buenos Aires: Manantial, 2008.
- ARENDT, Hannah. **Comprensión y política** (1953). En: Vatter, M.; Horst, N. (orgs.) Hannah Arendt: sobrevivir al totalitarismo. Santiago de Chile: LOM, 2008.
- ARENDT, Hannah. **La condición humana**. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- ARENDT, Hannah. **Escritos judaicos**. São Paulo: Amarillys, [1941] 2016.
- ARENDT, Hannah. **En el presente. Ensayos políticos**. Barcelona: Página Indómita, [1943] 2017.
- HEIDEGGER, Martin. **A tese de Kant sobre o ser**. São Paulo: Duas cidades, 1969a.
- HEIDEGGER, Martin. **O problema do ser**. São Paulo: Duas cidades, 1969b.
- HEIDEGGER, Martin. **O fim da filosofia o a questão do pensamento**. São Paulo: Duas cidades, 1972.
- HEIDEGGER, Martin. **Meu caminho para a fenomenologia**. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1973a.
- HEIDEGGER, Martin. **O fim da filosofia**. São Paulo: Abril Cultural, 1973b.
- HEIDEGGER, Martin. **Que é metafísica**. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1973c.

HEIDEGGER, Martin. **Sobre a essência da verdade**. São Paulo: Abril Cultural, 1973d.

HEIDEGGER, Martin. **Ser, verdad y fundamento**: Caracas: Monte Ávila, 1975.

HEIDEGGER, Martin. **Paisaje creador: ¿Por qué permanecemos en la provincia?** En: HUERTA, Marcos. La técnica y el estado moderno. Heidegger y el problema de la historia. Universidad de Chile, 1980.

HEIDEGGER, Martin. **Entrevista a *Der Spiegel***. Madrid: Tecnos, [1966] 1996

HEIDEGGER, Martin. **Ser y tiempo**. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, [1927] 1997.

HEIDEGGER, Martin. **Conferências e escritos filosóficos. Sobre a essência do fundamento**. São Paulo: Nova Cultural, [1929] 1999.

HEIDEGGER, Martin. **Ontología: hermenéutica de la facticidad**. Madrid: Alianza, [1924] 2000a.

HEIDEGGER, Martin. **Los problemas fundamentales de la fenomenología**. Madrid: Trotta, 2000b.

HEIDEGGER, Martin. **Mi camino en la fenomenología**. En: HEIDEGGER, M. Tiempo y Ser. Madrid: Tecnos, 2000c.

HEIDEGGER, Martin. **¿Qué quiere decir pensar?** En: Conferencias y artículos. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001.

HEIDEGGER, Martin. **Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles**. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]. Madrid: Trotta, [1922-1923] 2002.

HEIDEGGER, Martin. **La pregunta por la técnica**. Universidad de Chile: Revista de Filosofía, 2004.

HEIDEGGER, Martin. **El concepto de tiempo**. Santiago de Chile: ARCIS, 2005.

HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre el humanismo**. Madrid: Alianza, 2006.

HEIDEGGER, Martin. **Introducción a la fenomenología de la religión**. México: FCE, Siruela, [1920-1921] 2006.

HEIDEGGER, Martin. **Parménides**. São Paulo: Vozes, 2008.

HEIDEGGER, Martin. **Caminos del bosque**. Madrid: Alianza, [1935-1946] 2010.

HEIDEGGER, Martin. **Seminarios de Zollikon**. México: Herder, 2013.

HEIDEGGER, Martin. **Conceptos fundamentales de la filosofía antigua**. Buenos Aires: Waldhuter, 2014.

HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da vida religiosa**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014a.

HEIDEGGER, Martin. **Construir, habitar, pensar**. Universidad de Chile: Teoría, 2016.

–SECUNDARIA–

ABBAGNANO, Nicola; VISALBERGHI, A. **Historia de la Pedagogía**. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

ABELARDO, Pedro. **Lógica para principiantes**. “Os pensadores”. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida**. Valencia: Pretextos, 1998.

AGAMBEN, Giorgio. **Por uma ontologia e uma política do gesto**. Belo Horizonte: Chão da Feira, 2018.

AQUINO, Marcelo. O conceito de *Dasein* na Ciência da Lógica. **Periódicos de Filosofia política**, 1984.

ALBUQUERQUE, Wlamyra; FRAGA, Walter. **Uma história do negro no Brasil**. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

ARISTÓTELES. **Tratado del alma**. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1944.

ARISTÓTELES. **Política**. México DF: UNAM, 2018.

ARISTÓTELES. **Acerca del alma**. Madrid: Gredos, 1978.

ARISTÓTELES. **Ética Nicomáquea**. Madrid: Gredos, 1985.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Madrid: Gredos, 1994.

ARISTÓTELES. **Física**. Madrid: Gredos, 1995.

AURENQUE, Diana. Heidegger y el “enredo” de la filosofía con la política. **Revista de Filosofía**, vol. 63, 2010.

BÁRCENA, Fernando. **Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad**. Barcelona: Herder, 2006

BAUMAN, Zigmunt. **Vida líquida**. Barcelona: Paidós, 2010.

BENJAMIN, Walter. **Tesis sobre el concepto de la historia** (1940). Madrid: Taurus, 1973.

BENJAMIN, Walter. **Sobre el concepto de historia**. En: Obras, I, 2. Madrid: Abada, 2008.

BERTI, Enrico. **Ser y tiempo en Aristóteles**. Buenos Aires: Biblio, 2010.

BERTI, Enrico. El tiempo en Aristóteles. **Palabra y Razón**, N°5, 2014.

BERCIANO, Modesto. ¿Qué es realmente el *Dasein* en la filosofía de Heidegger? **Thémata**, n°10, 1992.

BESNIER, Bernard. **Aristóteles e as paixões**. En: BESNIER, Bernard; MOREAU, Pierre; RENAULT, Laurence (orgs). *As paixões antigas e medievais*. São Paulo: Loyola, 2008.

BIBLIA DE JERUSALÉN. São Paulo: Paulinas, 2012.

BIRULÉS, Fina. **Una herencia sin testamento: Hannah Arendt**. Barcelona: Herder, 2007.

BRUN, Jean. **Sócrates**. Porto Alegre: Dom Quixote, 1984.

CAMPILLO, Antonio. **El concepto de amor en Arendt**. Madrid: Abada, 2020.

CASTORIADIS, Cornelius. **La institución imaginaria de la sociedad**. Vol. 2. El imaginario social y la institución. Barcelona: Tusquets, 1989.

CÍCERO. **Saber envelhecer**. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2013.

COLOMER, Eusebi. **El pensamiento alemán de Kant a Heidegger**. Barcelona: Herder, 1998.

CORDEIRO, Nelson. **Sendo, se é: a tese de Parmênides**. São Paulo: Odysseus, 2011.

COROMINAS, Joan. **Diccionario etimológico de la lengua castellana**. Madrid: Gredos, 1987.

COSTA, Marta. Vida Filosófica e a busca pela verdade – um diálogo entre Heidegger e Foucault. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 38, 2024.

CULLEN, Carlos. **Reflexiones desde nuestra América**. Buenos Aires: Las cuarenta, 2017.

CHARTOUNY, Lucie. **Phenomenology and the Political Philosophy of Hannah Arendt**. In: François-Xavier de Vaujany (ed.). *The Oxford Handbook of Phenomenologies and Organization Studies*, 2023.

CHATELET, François. **El pensamiento de Platón**. Barcelona: Labor, 1995.

DESCARTES, René. **Meditaciones metafísicas**. Santiago de Chile: ARCIS, 2000.

DESCARTES, René. **Discurso del método**. Madrid: Gredos, 2011.

DICCIONARIO LATÍN-ESPAÑOL. Barcelona: Bibliograf, 1964.

DI CESARE, Donatella. **Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas**. Barcelona: Anthropos, 1999.

DI PEGO, Anabella. Las huellas de Heidegger en la Condición Humana. **Ideas y valores**, Vol. LXVIII, N° 171, 2019.

DIAS, Lucas. **Os métodos de Hannah Arendt: uma moldura a partir da fenomenologia, da filosofia da existência e da hermenêutica**. Universidade Federal de Minas Gerais (Tese de doutorado), 2019.

EPICURO. **Obras completas**. Madrid: Cátedra, 2009.

ESCUDERO, Jesús. Heidegger y la filosofía práctica de Aristóteles. **Taula**, n° 33-34, 2000.

ESCUDERO, Jesús. **El lenguaje de Heidegger**. Barcelona: Herder, 2009.

ESCUDERO, Jesús. Heidegger, lector de la retórica aristotélica. **Diánoia**, vol. LVI, n° 66, 2011.

ESCUDERO, Jesús. **Prólogo**. En: Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]. Madrid: Trotta, 2002.

ESPOSITO, Constantino. Heidegger y Agustín. La memoria, la tentación, el tiempo. **Pensamiento**, 65 (245), 2014.

ETTINGER, Elzbieta. **Hannah Arendt e Martin Heidegger**. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1996.

FAYE, Emmanuel. **Heidegger, la introducción del nazismo en la filosofía**. Madrid: Akal, 2009.

FERNÁNDEZ, Francisco. **Poliética**. Madrid: Losada, 2003

FIGUEIREDO, Lília. **O legado de Hannah Arendt**. Revista Diacrítica, vol. 20, núm. 2, 2006.

FIGUEROA, Gustavo. Las alteraciones emocionales de Martin Heidegger: existencia y filosofía. **Revista Chilena Neuro-Psiquiatría**, vol. 57 (3), 2019.

FRAILE, Agustín. **Diccionario español-latino**. Barcelona: Sopena, 1975

GELMAN, S. *et al.* **Las creencias esenciales en los niños: la adquisición de conceptos y teorías**. En: HIRSCHFELD, Lawrence; GELMAN, Susan -orgs-. Cartografía de la mente. Vol. II. Barcelona: Gedisa, 2002

GIANNINI, Humberto. **Historia de la Filosofía**. Santiago de Chile: Catalonia, 2007.

GILES, Thomas. **História do Existencialismo e da Fenomenologia**. São Paulo: EDUSP, 1975

GONZÁLEZ, Alfonso. Legislación antisemita nazi dictada a partir de 1933 frente a la obligación de los Estados de adecuar su normativa interna a los estándares de los derechos humanos. **IUSTA**, N.º 59, 2023.

GÖRGEMANNS, Herwig. **Platón: una introducción**. Santiago de Chile: IES, 2010.

GRASSET, Jean-Paul. La decisión. **El problema de la responsabilidad en Ser y Tiempo**. Santiago de Chile: LOM, 2008.

GRUNENBERG, Antônia. **Hannah Arendt e Martin Heidegger: história de um amor**. Trad. Luís Marcos Sander. São Paulo: Perspectiva, 2019.

HADOT, Pierre. **La ciudadela interior**. Barcelona: Alpha Decay, 2013

HEBERLEIN, Ann. **Arendt. Entre o amor e o mal: uma biografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2021

HEGEL, G. W.F. **A sociedade civil burguesa**. Lisboa: Estampa, 1979.

HEGEL, G. W. F. **Ciencia de la Lógica**. Buenos Aires: Solar, 1982.

HEGEL, G. W. F. **Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio**. Madrid: Alianza Editoria, 2005.

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

HERÁCLITO. **Fragmentos**. En: BACCA, Juan. Los presocráticos. México: Fondo de Cultura Económica, 2007

HUSSERL, Edmund. **Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica**. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1949 [1913]

HUSSERL, Edmund. **A ideia da fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, 1970.

HUSSERL, Edmund. **Investigaciones Lógicas** (1). Madrid: Alianza Editorial, 2001.

HUSSERL, Edmund. **Problemas fundamentales de la fenomenología**. Madrid: Alianza, 2020.

JAEGER, Werner. **Aristóteles**. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1995.

JAEGER, Werner. **Paideia. A formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 2018

JASPERS, Karl. **La fe filosófica ante la revelación** (1948). Madrid: Gredos, 1968.

JASPERS, Karl. **El problema de la culpa: sobre la responsabilidad política de Alemania**. Barcelona: Paidós, 1998.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto. Da interpretação heideggeriana da Ética a Nicômaco: Filosofia prática como ontologia da vida cotidiana. **Revista Ética e Filosofia Política**, Vol. II, N° XVI, 2013

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto. **10 lições sobre Heidegger**. São Paulo: Vozes, 2015.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto. Do cuidado em sua tríplice estruturação e sua conexão com a decisão por um sentido próprio à existência. **Sofia**, vol. 10, n°1, 2021.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto. Dos interpretaciones de la angustia: Heidegger y Boss. **Aoristo**, vol. 5., n°2, 2022.

KANT, Immanuel. **La religión dentro de los límites de la mera razón**. Madrid: Alianza, 1981.

KANT, Immanuel. **Crítica de la razón pura**. Madrid: Taurus, 2005.

KANT, Immanuel. **Crítica de la razón pura**. Buenos Aires: Losada, 1992.

KANT, Immanuel. **Fundamentación de la metafísica de las costumbres**. Barcelona: Ariel, 1996.

KANT, Immanuel. **Sobre la pedagogía**. Buenos Aires: Elaleph, 2000

KANT, Immanuel. **Crítica de la razón pura**. Madrid: Taurus, 2005.

LEITE, Augusto. Algunas afinidades filosóficas entre Martin Heidegger e Walter Benjamin. **Artefilosofía**, vol. 14 n° 27, 2019.

LEON-PORTILLA, Miguel. **El reverso de la Conquista**. México DF: Joaquín Mortiz, 1964.

LEONTIEV, Alexis. **El lenguaje y la razón humana**. Montevideo: Pueblos Unidos, 1966.

LOWITH, Karl. **La pregunta heideggeriana por el ser: la naturaleza del hombre y el mundo de la naturaleza**. En: Volpi, Franco. Sobre Heidegger. Cinco voces judías. Buenos Aires: Manantial, 2008.

MACINTYRE, Alasdair. **Tras la virtud**. Barcelona: Crítica, 2001.

MANACORDA, Mario. **História da educação: da Antiguidade aos nossos dias**. São Paulo: Cortez, 2014.

MARTÍNEZ, Pablo. La cultura y la condición humana. **Desacatos**, n° 47, 2015.

MARX, Karl. **Manuscritos económico-filosóficos**. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1997.

MORENO, Luis. **Heidegger. El hombre es un ser que debe admitir su carácter de finitud.** Madrid: RBA, 2016.

NATALI, Carlo. **Attività di Dio e attività dell'uomo nella «Metafisica» di Aristotele.** En: Bausola, Adriano; Reale, Giovanni. *Aristóteles, perché la metafisica.* Milano: Centro di Recerche di Metafisica, 1994.

NODDINGS, Nel. **O cuidado: uma abordagem feminina à ética e educação moral.** São Leopoldo: USININOS, 2003.

NUNES, Rui. **História da Educação na Idade Média.** Cap. III. São Paulo: Editora da USP, 1979.

OLMEDO, Francisco. **El pensamiento de Aristóteles.** Quito: Libresa, 1993

OTT, Hugo. **Martin Heidegger.** Madrid: Alianza, 1992.

PAREKH, Bhikhu. **Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy.** London: Macmillan Presse, 1981.

PABÓN, José. **Diccionario Manual griego-español.** Madrid: Vox, 1996

PARMÊNIDES. **Poema.** En: Cordeiro, Nelson. *Sendo, se é: a tese de Parmênides.* São Paulo: Odysseus, 2011.

PENHA, João. **O que é Existencialismo.** São Paulo: Brasiliense, 1982.

PÉREZ, Jorge; ARANZUEQUE, Gabriel. **In in-itiium: Heidegger, lector de Parménides.** En: Rodriguez, Alba (ed.). *Heidegger y la historia de la filosofía. Límite y posibilidad de una interpretación fenomenológica de la tradición.* Granada: Comares, 2019.

PÉREZ, Tamara. *Por mi alma subiré a Dios. El concepto de alma de san Agustín de Hipona.* **Civilizar**, vol.13 n° 25, 2013.

PESTALOZZI, Johann. **Cómo Gertrudis enseña a sus hijos.** México: COATEPEC, 1899.

PIAGET, Jean. **Epistemologia genética | Problemas de psicología genética**. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1978

PIAGET, Jean. **O juízo moral na criança**. São Paulo: Summus, 1994

PILATOWSKY, Mauricio. **Hannah Arendt y la elaboración teórica de su propio exilio**. Las torres de Luccas, vol.7, nº 12, 2018.

PLATÓN. **Diálogos II**. Madrid: Gredos, 1987.

PLATÓN. **La República**. Madrid: Gredos, 1988.

PLATÓN. **Crátilo**. Buenos Aires: Losada, 2006.

PONCE, Aníbal. **Educación y lucha de clases**. Buenos Aires: Vientos en el mundo, 1972.

PRINZ, Alois. **La filosofía como profesión o amor al mundo. La vida de Hannah Arendt**. Barcelona: Herder, 2002.

QUINTILIANO, Marco. **Instituciones oratorias**. Madrid: Pelardo Páez y Compañía, 1916.

RACHELS, James; RACHELS, Stuart. **Os elementos da filosofia moral**. Porto Alegre: McGraw-Hill, 2013.

RAMOZZI-CHIAROTTINO, Zélia; FREIRE, Jose. O dualismo de Descartes como princípio de sua Filosofia Natural. **Estudos Avançados**, v. 27, n. 79, 2013.

ROSENFELD, Kathrin; SILVA, Felipe (orgs.). **Martin Heidegger e Hannah Arendt no seu tempo – e no nosso**. Porto Alegre: Editora Fi, 2019

ROSS, David. **Aristóteles**. Buenos Aires: Sudamericana, 1957.

RUBIO, Roberto. La relevancia de la praxis en la ontología del *Dasein*. **Areté**, vol. XV, nº2, 2003.

RUBIO, Roberto. La noción horízontica de mundo en Heidegger a la luz de sus estudios sobre el arte. **Acta fenomenológica latinoamericana**, vol. 5, 2016.

RUBIO, Roberto. La concepción de mundo en Ser y Tiempo: ponderaciones a la luz de sus aporías. **XXIII Jornadas Peruanas de Fenomenología y Hermenéutica**, 2017.

SAFRANSKI, Rudiger. **Un maestro de Alemania: Heidegger y su tiempo**. Barcelona: Tusquets, 2003

SAN AGUSTÍN. **Ciudad de Dios**. Madrid: Editorial Católica, 1958.

SAN AGUSTÍN. **El maestro**. Madrid: B.A.C., 2009.

SAN AGUSTÍN. **Confesiones**. Madrid: Gredos, 2010.

SANGUINETTI, Gustavo. El instante: kairós y temporalidad kairológica en Martin Heidegger. **Revista de Filosofía**, Volumen 80, 35-XX, 2023.

SANTIESTEBAN, Luis. La confrontación de Heidegger con san Agustín y la mística medieval. **Diánoia**, vol. 52 n°58, 2007.

SANTO ANSELMO. **Proslógio à verdade**. "Os pensadores". São Paulo: Nova Cultural, 1988.

SARTRE, Jean Paul. **Las palabras**. Buenos Aires: Losada, 1971.

SARTRE, Jean Paul. **El existencialismo es un humanismo**. Buenos Aires: Sur, 1973.

SARTRE, Jean Paul. **El ser y la nada**. Buenos Aires: Losada, 1993.

SARTRE, Jean Paul. **La náusea**. México: Época, 1998.

SARTRE, Jean Paul. **Crítica da Razão Dialética**. Rio de Janeiro: DP&A Editora. 2002

SARTRE, Jean Paul. **Una puta respetuosa**. Titivillus, Editor Digital. 2017.

STORK, Ricardo. El origen de la palabra enérgeia en Aristóteles. **Anuario Filosófico**, vol. XXI, N°1, 1989.

- STRAUSS, Leo. **Introducción al existencialismo de Heidegger**. En: VOLPI, Franco. **Heidegger. Cinco voces judías**. Buenos Aires: Manantial, 2008.
- THE STANFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY. **Martin Heidegger**. Santa Clara, 2011.
- THE STANFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY. **Hannah Arendt**. Santa Clara, 2011.
- THEUNISSEN, Michael. El perfil filosófico de Kierkegaard. **Estudios filosóficos**, N° 32, 2005.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. **A democracia na América**. São Paulo: Edipro, 2019.
- TROCONIS, Martha et al. **Latín jurídico**. México DF: Instituto de Investigaciones jurídicas de la UNAM, 2020.
- TUCÍDIDES. **Historia de la Guerra del Peloponeso**. Barcelona: Orbis, 1986.
- VALENTINI, Luigino. Ideia de horizonte e mundo na fenomenologia husserliana. **Estudos de Psicologia**, vol. 14, n°3, 1997.
- VÁZQUEZ, Adolfo. **Filosofía de la praxis**. México DF: Siglo XXI, 2003.
- VIGO, Alejandro. **Aristóteles. Una introducción**. Santiago de Chile: IES, 2007.
- VILLA, Dana. **Arendt and Heidegger: the fate of the political**. New Jersey: Princeton University Press, 1996.
- VOLPI, Franco. Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo. **Anuario Filosófico**, Vol. 32, 1999.
- VOLPI, Franco. **Introducción**. En: Volpi, Franco (compilador). **Sobre Heidegger. Cinco voces judías**. Buenos Aires: Manantial, 2008.
- VOLPI, Franco. **Heidegger y Aristóteles**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- VOLPI, Franco. Ser y Tiempo: semejanzas con la Ética Nicomáquea. **Signos Filosóficos**, vol. VIII, 2016.

WEYH, Katyana. **Do cuidado como essência da existência do ser-aí em Heidegger**. Porto Alegre: Fi, 2019.

WISSER, Richard. **Martin Heidegger al habla**. Madrid: STVDIVM, 1971.
Disponibile en: https://www.youtube.com/watch?v=k7S0xER_cg0 Acceso en 01/10/ 2023.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus logico-philosophicus**. Santiago de Chile: ARCIS, 2005.

XENOFONTE. **Memoráveis**. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanistas, 2009.

XOLOCOTZI, Ángel. TAMAYO, Luis. **Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el maestro de la Selva Negra**. Madrid: Trotta, 2012.

YARZA, Iñaki. **Historia de la filosofía antigua**. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1987.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Hannah Arendt. Una biografía**. Barcelona: Paidós Ibérica, 2006

ZAVALA, Silvio. **Filosofía de la Conquista**. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1994.