

3. PENSAR

PERTENENCIA Y RETIRO EN EL MUNDO DE LAS APARIENCIAS: EL PENSAR Y LA RESPONSABILIDAD PERSONAL

Laura Quintana

Universidad de los Andes

(Bogotá – Colombia)

RESUMEN: Es conocida en Arendt la dicotomía entre vida activa y vida contemplativa. Este artículo presenta una reconsideración en torno a lo que pensar para Arendt centrándose de manera particular en el caso de Sócrates como ejemplo de la relevancia moral del pensar.

PALABRAS CLAVE: Arendt, pensamiento, Sócrates, responsabilidad, vida activa, vida contemplativa

ABSTRACT: The well-established distinction between active and contemplative life is a common theme in Hannah Arendt's thought. This paper presents a reconsideration of the meaning of "thought" in Arendt's work and particularly focuses on the example of Socrates as the moral relevance of thought.

KEY WORDS: Arendt, thought, Socrates, responsibility, active life, contemplative life.

El interés de Hannah Arendt por la actividad de pensar suele considerarse como algo tardío que marca una ruptura con respecto a sus reflexiones anteriores. A primera vista, pareciera que en los últimos años de su vida, la autora se hubiera deslizado desde el horizonte visible de la vida activa hacia el ámbito invisible de la vida contemplativa. Pero las cosas son menos simples de lo que pueden parecer inicialmente. Ciertamente, hay un desplazamiento temático, que Arendt misma reconoce, desde su interés por deconstruir la tradición de la filosofía política para repensar los asuntos humanos en sus diversos pliegues y condiciones de posibilidad, hasta sus posteriores análisis sobre las actividades mentales. Y también es claro que en el primer caso el centro de consideración es la acción, la pluralidad del mundo y la *responsabilidad política* que emerge al actuar en el espacio de aparición; mientras que al ocuparse del pensar, Arendt apunta a reflexionar sobre una *responsabilidad personal*, que concibe las relaciones con los otros a partir de las relaciones privadas con el yo, desde un cierto retiro de la compañía de los demás y de la visibilidad pública¹. Sin embargo, sería equivocado considerar este desplazamiento en términos de una ruptura: como si *l' enfant terrible* contra la filosofía política² hubiera retornado, tras su desvío por la teoría política, a las auténticas preocupaciones filosóficas; y como si de la pluralidad del mundo aparente se hubiera replegado en la interioridad del yo contemplativo. En realidad, más que un quiebre puede trazarse un sutil hilo conductor entre estos dos ejes temáticos de la obra de Arendt y esto, en particular, puede hacerse evidente si se consideran sus reflexiones tardías sobre la actividad del pensar.

Por una parte, la indagación entorno al pensar no se emprende *per se*, sino que, como aquella dedicada a la vida activa, se lleva a cabo a partir de acontecimientos particulares, que muestran que las categorías tradicionales de la filosofía resultan inadecuadas para iluminarlos. En particular, la autora apunta a reflexionar sobre el fenómeno que había caracterizado como «banalidad del mal» en su reporte sobre el caso Eichmann: el que «actos malvados, cometidos en escala gigantesca», no pudieran «ser remontados a alguna particular debilidad, patología o convicción ideológica en el agente, y cuya única distinción personal era tal vez una extraordinaria superficialidad» (Arendt [1971] 2003, p. 160). Se trata de iluminar entonces un problema moral nacido de la experiencia, moviéndose «contra la sabiduría de los siglos»: tomando distancia con respecto a las teorías éticas y religiosas usuales sobre el mal, que habrían tendido a explicarlo en términos de debilidad o perversión radical por parte del agente; para considerar, más concretamente, una posible conexión entre una cierta incapacidad para pensar y la realización de actos malvados.

Esta distancia con respecto a la tradición se hace visible asimismo en la manera en que Arendt busca aproximarse a la experiencia del pensar. En efecto, aquí emprende el mismo impulso crítico deconstructivo que había orientado sus planteamientos en la CH³, para reconsiderar fenomenológicamente no ya lo que hacemos al ocuparnos activamente del mundo, sino lo que hacemos cuando pensamos. De modo que aquí también se trata del esfuerzo por llevar a cabo un desmantelamiento de la metafísica, desarticulando la separación jerárquica tradicional entre lo sensible y lo suprasensible, el ser y la apariencia, la vida activa y la contemplativa. Por esto mismo no resulta exacto decir que las reflexiones tardías de Arendt se ocupan de la vida contemplativa: considerar el asunto en estos términos

¹ Me refiero aquí a la distinción que Arendt misma establece entre la «responsabilidad política» (esto es, el compromiso del actor con respecto al mundo) y la «responsabilidad personal (ligada, como lo veremos, con la preocupación del ser pensante por su integridad)» (cf., 1964, pp. 45ss).

² Aludo aquí a la lúcida lectura de Arendt ofrecida por Miguel Abensour (2007, pp. 95-125).

³ *La condición humana*

es asumir la mirada metafísica que distingue entre la inquietud de los asuntos humanos y la quietud de la mirada privilegiada sobre el todo de la realidad, que ya la autora había empezado a desarticular desde la CH⁴. Y así como esa desarticulación exigió iluminar de nuevo los pliegues de la vida activa que el privilegio de la mirada contemplativa había ocultado, también exige cuestionar la concepción sobre el pensar que se desprende de esa perspectiva (cf., Arendt 1978, pp. 6-8). Es por esto que Arendt insiste en que el pensar es actividad y no quietud, en que la metáfora del ver (ligada con la noción de contemplación) no da cuenta de su especificidad, como actividad distinta del conocer, y en que la única imagen que puede hacerle justicia es la de la vida misma (cf., Arendt 1978, p. 123)⁵.

Ahora bien, la pregunta renovada por el pensar también implica asumir de manera distinta el conflicto tradicional entre pensamiento y acción; la diferencia innegable, para la autora, entre el hombre como ser que actúa moviéndose en un mundo compartido, y el hombre como ser pensante que se retira de la compañía de los otros a la solitud de su propia compañía, para reflexionar sobre lo actuado. La tradición metafísica no habría logrado asumir esta tensión y reconocer la paradójica condición del hombre como ser en el mundo y *del* mundo de apariencias, que al pensar puede retirarse de éste —sustrayéndose de la visibilidad de lo público—, sin dejar de pertenecer en todo caso a él. En efecto, más que enfrentarla, tal tradición habría tendido a ocultar esta tensión al interpretarla en términos de una separación radical entre el mundo aparente, ilusorio, contingente de los asuntos humanos, y el mundo real, verdadero, al que accedería la mirada contemplativa; y al pretender regular el primero, como si fuera anómico y sin-sentido, desde los criterios universales y necesarios de la última, buscando una reconciliación entre el pensamiento y el mundo de la praxis. Reconsiderar lo que significa pensar es también, entonces, enfrentar una pregunta que quedaba abierta a partir de las reflexiones sobre la vida activa: ¿cómo asumir esa condición paradójica de la existencia humana, sin que el pensamiento pretenda imponerse sobre los asuntos humanos reduciendo su contingencia? ¿Cómo establecer una conexión entre pensamiento y acción sin negar las diferencias entre ambos puntos de vista o deshaciendo sus específicas articulaciones?

Como lo veremos a continuación, estas preguntas se anudan con el interrogante inicial sobre la pertinencia moral del pensar. De hecho, la figura de Sócrates, que Arendt escoge como ejemplo de pensador no profesional, muestra claramente la articulación

⁴ De hecho en LOM Arendt reconoce que ya en la CH afloraba la necesidad de considerar al pensar de una manera distinta a la que impuso tradicionalmente la mirada contemplativa: «lo que me interesó de la *vita activa* era que la noción contraria de completa quietud en la *vita contemplativa* era tan abrumadora que en comparación con esta calma todas las diferencias entre las diversas actividades de la *vita activa* desaparecían [...]. Sin embargo, yo era consciente de que este asunto se podía considerar desde un punto de vista completamente distinto, y para indicar mis dudas concluí este estudio sobre la *vita activa* con una curiosa frase que Cicerón atribuyó a Catón, quien solía decir que «nunca está un hombre más activo que cuando no hace nada, nunca está menos sólo que cuando se encuentra sólo» (Arendt 1978, p. 7-8). De hecho, ya antes de la CH (1958), en «Ideología y terror» (1953), Arendt se había referido a esta misma frase para hablar del diálogo del dos-en-uno que se da en la solitud del pensar (Arendt 1958, p. 476). Y en el escrito «Philosophy and Politics (1954) había sugerido ya la particular posición de Sócrates sobre el asunto, anunciando algunas temáticas desarrolladas posteriormente en LOM. Al insistir en este punto de continuidad entre este último texto y la CH difiero de Taminioux (2007, p. 34).

⁵ En todo caso, como lo veremos, esta distancia con respecto a la tradición metafísica también permite mirarla «con nuevos ojos» (Arendt 1978, 12), recuperándola selectivamente o de manera interrumpida, a la manera de un pescador de perlas que ya no se siente atado por la autoridad de la tradición (cf., Arendt 1978, p. 212). Recuérdese en relación con esto último la frase de René Char -«nuestro pasado no está precedido por ninguna tradición»- que la autora cita en diversos contextos (por ejemplo, Arendt 1978, p.12).

entre todas estas cuestiones: esta figura pondría de manifiesto un pensamiento que puede influir indirecta y críticamente sobre la praxis, relacionándose con la realidad sin negar su pluralidad y contingencia. Este es un modo de pensar que además puede resultar políticamente significativo, sobre todo en momentos de crisis, cuando no se puede recurrir a lo comúnmente aceptado y cuando tampoco se cuenta con el poder para actuar.

1. De la «banalidad del mal» a la responsabilidad personal

Desde «Ideología y terror» Arendt había sugerido que lo más terrible del totalitarismo no es sólo que destruya el espacio público, aislando y obstaculizando el despliegue de la acción, y llegando incluso a intentar eliminar las condiciones de ésta. El riesgo mayor es que apunta a impedir toda manifestación de espontaneidad y todo despliegue de la singularidad, extendiendo y reproduciendo la soledad (*loneliness*), esto es, la condición de estar completamente desolado, «abandonado por todo y por todos» (Arendt 1953, p. 476), desvinculado completamente del mundo. De esta forma, lo que queda en peligro es la capacidad de pensar, la cual requiere de una soledad (*solitude*) que ya en este texto se caracteriza como una condición en la que la unicidad del yo se abre en dos, sin perder, de ningún modo, el contacto con el mundo que se comparte con otros, pues «éstos son representados por el yo con el que llevo a cabo el diálogo en el pensamiento» (ibid.). Así, llevando esta experiencia al extremo, el totalitarismo tiene por pretensión convertir a los seres humanos en meras piezas de un sistema que pueda operar con eficacia y sin fricciones, y con ello modificar completamente la condición humana: transformar a los seres singulares en meros autómatas laborantes, y convertir todo el mundo en un desierto desolado, en el que no pudieran emerger nuevos comienzos. No obstante, justamente porque esta pretensión no se realizó y no resulta fácilmente realizable —porque implicaría eliminar todo resto de espontaneidad humana— resulta limitado, e incluso peligroso, justificar los crímenes cometidos en el totalitarismo aduciendo que sus agentes eran meras piezas de un mecanismo, y que se limitaban a obedecer las órdenes que se les impartían. De hecho, en la medida en que los seres humanos no son meros autómatas, incluso un sistema como el totalitario requiere de cierto consentimiento, y la sola aceptación a seguir o a adecuarse a todas sus prescripciones, y a actuar como una pieza del sistema muestra la disposición a participar en una empresa común (Arendt, [1964] 2003, p. 47).

En esa medida, tales crímenes fueron cometidos por personas que *aceptaron* sin dificultades convertirse en piezas del sistema, y esto precisamente ya pone de manifiesto su soledad, su incapacidad para establecer el diálogo del pensamiento. Se trató de «gente ordinaria» —y no de monstruos— que no necesitó ser movilizada por convicción ideológica, sino por la sola razón de que era lo debido de acuerdo con ««la voluntad del Führer»»; por la sola creencia de que «así son las cosas ahora»; como si de pronto la moral se redujera a costumbres o usos que pueden cambiarse, así como se cambian las maneras en la mesa (Arendt [1964] 2003, 43). Precisamente, esta era la actitud que Eichmann había puesto en evidencia durante su juicio: no sólo no mostró ninguna dificultad en aceptar su papel de pieza en el aparato nazi, y en acoger el nuevo sistema de valores que se le imponía, sino que parecía completamente desorientado al enfrentarse a casos que no podían ser comprendidos desde su sistema de reglas (Arendt [1971], 2003, p. 160). Se resguardaba entonces en clichés y en expresiones convencionales, cuya función es protegernos justamente del impacto de la realidad, es decir, «contra la exigencia sobre nuestra atención pensante que todos los eventos y hechos despiertan en virtud de su

existencia», y que en todo caso no podemos ejercer todo el tiempo, pues «pronto estaríamos exhaustos». Pero, Eichmann «no conocía para nada esta exigencia» (Arendt [1971], 2003, p. 160); parecía completamente impermeable frente al impacto de la realidad. En este sentido, lo que el totalitarismo reveló fue «el colapso moral de la sociedad respetable», de aquellos que se aferran de manera incuestionada a ciertos mandamientos, y que terminan acostumbrándose a la necesidad de disponer de unos códigos de conducta —sean cuales sean— a los que aferrarse (cf., [1965-66 [2003], p. 55).

En todo caso, como lo reconoce Arendt en «Personal Responsibility under Dictatorship» (1964), un texto escrito poco después de la publicación de *Eichmann en Jerusalén*, también es cierto que un gobierno que absorbe todas las esferas de la vida deja muy poco espacio para el despliegue de la *responsabilidad por el mundo*; esa actitud que tiene que ver con la decisión de actuar con otros para resistirse activamente y modificar las cosas. Sin embargo, frente a esta impotencia y frente a un régimen que instaló un nuevo orden legal que los miembros respetables de la sociedad no tuvieron problema en aceptar, y «cuyo principio fundamental consistía en la orden «matarás» a personas inocentes», «sin tener en cuenta razón alguna, ni militar ni utilitaria» (Arendt [1964] 2003, 42), queda en todo caso un lugar para otra forma de responsabilidad: la *responsabilidad personal* que mostraron las personas que se rehusaron a cooperar con el régimen, permaneciendo en la oscuridad, absteniéndose de toda participación, retirándose a la vida privada. Para Arendt, tales personas se atrevieron a «juzgar por ellas mismas», sin adaptarse simplemente al código moral que les era dado, y sin reemplazarlo tampoco por otro sistema de valores. Su criterio habría sido el siguiente: «se preguntaron hasta qué punto serían capaces de vivir en paz consigo mismas después de haber cometido ciertos actos, y decidieron entonces abstenerse de actuar, no pensando que el mundo cambiaría para mejor, sino sólo porque de esta forma podrían continuar conviviendo con ellas mismas»; se rehusaron a matar, arriesgando incluso sus vidas, no porque se aferraran al mandamiento «no matarás», sino porque no habrían podido convivir con un asesino dentro de sí (Arendt [1964] 2003, 44). Estas suelen ser personas escépticas, que están acostumbradas a examinar las cosas críticamente; pero sobre todo personas «que sólo tienen algo por cierto»: que pase lo que pase tendrán que convivir con ellas mismas (Arendt [1964] 2003, 45).

Así, todo esto le indicaba a Arendt que tal vez la capacidad de pensar se encuentra entre las actividades que pueden prevenir que los seres humanos hagan el mal (cf., Arendt [1971], 2003, p. 160), al constituirse como condición de posibilidad de la responsabilidad personal; una actitud que, en momentos de crisis e impotencia, cuando el mundo está «patas arriba», puede convertirse en una forma de acción, y en una salida políticamente significativa. Basta con pensar en lo que habría pasado si la gran mayoría hubiera adoptado esta forma de «resistencia pasiva» (cf., Arendt [1964] 2003, p. 47).

2. La experiencia del pensar en un mundo de apariencias

Poner de manifiesto el significado ético del pensar implica, como ya lo sugerimos al comienzo de este texto, volver a abrir los ojos a esta actividad, tomando distancia de la tradición metafísica y a la vez sirviéndose de ésta, recuperando «sus perlas», los fragmentos de verdad que pueda contener (cf., Arendt 1978, p. 212)⁶. Esa distancia implica

⁶ Por eso, no se trata para Arendt simplemente de abandonar las asunciones metafísicas, sino al contrario

resituarse al pensar en el mundo de las apariencias, como una experiencia paradójica «de pertenencia y retiro» con respecto a ese mundo aparental. De hecho, lo que las falacias metafísicas (por ejemplo, la teoría de los dos mundos o el solipsismo) revelan y a la vez ocultan es esa condición paradójica que atraviesa a la condición humana (cf., Arendt 1978, p. 45; cf., Taminioux 2007, p. 35).

El pensar es una actividad que parece rehusarse a aparecer, que parece sustraerse a la visibilidad, como lo confirma el hecho de que el pensador requiera vivir en la retirada (*lathē biōsas*) (cf., Arendt [1975] 2003, p. 8; 1978, p. 167); además, «interrumpe todo hacer, todas las actividades ordinarias», como si al quedar inmersos en él nos moviéramos en una realidad distinta. Dado esto, porque el pensar intenta sustraerse del mundo de apariencias en el que estamos insertos y que nos es dado, se encuentra «fuera de orden», y parece una actividad poco natural. De ahí también el conflicto reconocido tradicionalmente por la filosofía entre el «sentido común», esa capacidad que nos permite orientarnos en un mundo de apariencias que compartimos con otros, y el pensar «mediante el cual nos retiramos voluntariamente de él» (cf., Arendt 1971, p. 166). Y de ahí también que se asociara con ese evento anti-mundano que es la muerte (ibid., p. 167). Pero esa experiencia de interrupción y retiro recogida en las palabras de Valéry: «Ahora soy, ahora pienso», y que pudo dar vida a la falacia metafísica acerca de la teoría de los dos mundos (ibid., p. 164s), se relaciona en realidad con el hecho de que el pensar se ocupa de objetos ausentes de la percepción directa, y que se hacen presentes re-presentándolos a través de la imaginación. En este sentido, al pensar nos retiramos del mundo de las apariencias, al apartarnos de la compañía de los otros, pero no para ascender al cosmos de las ideas («el viejo dominio del pensamiento metafísico»), sino para tomar distancia de esas apariencias re-presentándonoslas (ibid., p. 165), reflexionando sobre ellas, narrándolas para nosotros mismos. En este sentido, todo pensamiento es «re-pensamiento» (*after-thought*), recuerdo (cf., Arendt 1978, p. 78).

Esto último indica ya que el «pensamiento surge de la experiencia», pero también sugiere que «ninguna experiencia logra algún sentido o coherencia sin someterse a las operaciones de la imaginación y del pensamiento» (cf., Arendt 1978, p. 87). Como lo ha destacado Taminioux (2007, p. 35), es como si al pensar perteneciéramos a las apariencias al retirarnos de éstas, y nos retiráramos justamente en tanto pertenecemos a ellas. Y como si de esta forma respondiéramos a la necesidad humana de hallar sentido y de orientarnos en un mundo en el que cada quien nace como extraño, y que nunca dejará de serlo por completo. En efecto, esta extrañeza se relaciona con la diferencia irreductible de cada quien, y con el hecho de que el pensar nunca se contenta con sus resultados, de modo que los sentidos que halla permanecen siempre inciertos, inverificables, inaplicables (Arendt 1978, p. 88).

Se trata entonces de una actividad, que a diferencia del conocer, no deja resultados tangibles, ni puede apagarse al cumplir con ciertos objetivos, sino sólo al pensar y al repensar de nuevo en un proceso indefinido que no tiene fin (Arendt 1971, p. 164). Una actividad que tampoco se restringe a ningún asunto en particular («conceptos, ideas, categorías y similares»), como tendieron a considerarlo los «pensadores profesionales» (Arendt 1978, p. 77), quienes por lo general la confundieron, además, con el conocer. Al contrario, cualquier

de asumirlas como «las únicas pistas que poseemos sobre lo que significa pensar para quienes se consagran a ello» (Taminioux 2007, p. 39). En esa medida, «el desmantelamiento de la metafísica necesita, hasta cierto punto, de la ayuda de la metafísica» (Taminioux 2007, p. 34).

experiencia cotidiana puede convertirse en alimento del pensamiento, toda vez que se tome distancia de ella, se re-presente, se vuelva sobre lo acontecido para recordarlo.

Sin embargo, de la mano con todo lo anterior el pensar muestra una tendencia «auto-destructiva»: procede como Penélope con su velo, deshaciendo «cada mañana lo que ha terminado la noche anterior» (Arendt 1971, p. 166), de modo que, como lo señaló Kant, «tiene «una aversión natural» en contra de aceptar sus propios resultados como «axiomas sólidos»». Por esto mismo «no podemos esperar de esta actividad proposiciones morales o mandamientos, y menos aún [...] una definición final sobre lo que es bueno y lo que es malo» (ibid., 176). Pero si esto es así, ¿en qué medida, entonces, esta actividad sin resultados puede ser relevante para este mundo de apariencias en el que vivimos? (ibid., 167).

La respuesta a esta pregunta ya puede entreverse a la luz de los apartados anteriores: el significado moral del pensar tiene que ver justamente con su inapagable carácter crítico-negativo, con su modo de ser disolvente y reflexivo. Concretamente, Arendt responde al mencionado interrogante moviéndose en dos vectores que convergen en la figura de Sócrates, como «tipo ideal» de lo que significa pensar. Por una parte, para la autora es importante subrayar, en contraste con los pensadores profesionales, que así como el pensar no tiene unos temas privilegiados, tampoco es el privilegio de unos pocos hombres cultos o filósofos de profesión, sino una necesidad para todo ser humano, que todos pueden desplegar en la medida en que puedan reconsiderar lo que hicieron o les ocurrió. De hecho, si el pensar tiene que ver con la capacidad de distinguir entre lo bueno y lo malo, «su ejercicio tendría que poder ser «exigido» de toda persona cuerda sin importar cuán erudita o ignorante, inteligente o estúpida sea» (Arendt 1971, p. 164). Además, las circunstancias revelaron que hombres muy educados pudieron mostrar cierta incapacidad de pensar, al acoger sin reservas el *Zeitgeist*. Por otra parte, es fundamental enfatizar que en su retiro de las apariencias el pensar se mueve de una forma peculiar dentro de ellas; descartando con ello que se trate de una contemplación desvinculada del mundo y que pretenda regularlo con criterios que le son ajenos, como habrían tendido a hacerlo los filósofos profesionales. Justamente, Sócrates es, para Arendt, el ejemplo de pensador que supo comprender el significado moral del pensar, siendo capaz de sentirse en casa tanto en el mundo de la acción como en el del pensamiento, yendo y viniendo del mundo de las apariencias a la necesidad de reflexionar acerca de ellas (ibid.).

3. El ejemplo de Sócrates: la relevancia moral del pensar

Sócrates se mueve como hombre entre hombres, desplazándose en la plaza pública y conversando con los demás (cf., Arendt 1978, 167). Pero en esos diálogos que establece con otros, no busca la adhesión de éstos, como el actor al persuadir a sus pares, ni enseñar determinadas doctrinas, como el filósofo profesional. Lo que intenta es estimular el pensamiento en los otros, aguijoneándolos con preguntas que no conducen a ningún resultado concreto. De ahí el carácter aporético de los diálogos platónicos, que suelen considerarse como más socráticos, y de ahí también que Sócrates se identifique con un tábano que conmueve las creencias que sus interlocutores tomaban como incuestionables y consistentes entre sí (Arendt 1978, p. 195). Pero Sócrates es también como una comadrona: purga a otros de sus prejuicios no examinados, causando en ellos, como un pez torpedo, perplejidades, pero no desde una posición de superioridad, sino encontrándose él mismo perplejo, sabiendo que lo único que sabe es su no saber (cf. Arendt [1971] 2003, p.157; 1978, p. 172).

Aguijonear a otros con preguntas para llevarlos a pensar implica asumir que esta actividad tiene por medio el lenguaje, y que no se trata entonces de una muda actitud contemplativa, de asombro y mera maravilla ante la totalidad del ser. El pensar es más bien un movimiento discursivo que se siente como una tormenta, como un viento sobrecogedor que «tiene la peculiaridad de acabar con sus propias manifestaciones previas», de «deshacer» o «descongelar» lo que el lenguaje, siendo en todo caso su medio, «ha congelado» en conceptos, afirmaciones, definiciones o doctrinas (cf. Arendt [1971] 2003, p 175; 1978, p. 174). De ahí que el pensar tenga un efecto destructivo con respecto a criterios establecidos, costumbres y reglas: ese viento nos despierta de la calma y la fijeza de lo usual y acostumbrado (cf. Arendt [1971] 2003, p 176; 1978, p. 175). Y esto puede implicar, por una parte, que ya no nos sentimos seguros con respecto a lo que asumíamos, quedando sumidos en la perplejidad del «detente y piensa de nuevo», y en la perplejidad del no saber⁷. Pero, por otra parte, puede traer consigo que ya no podamos considerar de la misma manera a los objetos-conceptos que hemos sometido a nuestra reflexión, incidiendo de esta manera en nuestra relación con el mundo (cf., Arendt 1978, p. 171).

Sócrates estimula el pensamiento en sus interlocutores al hacerlos tomar distancia de sí y de lo que normalmente hacen, llevándolos a reflexionar sobre la consistencia de lo que creen sobre ellos mismos. Quien queda inmerso en tal reflexión, deteniéndose a pensar, queda dividido en dos, separándose —en actitud distraída— de los demás, y entregándose a un diálogo solitario consigo mismo. En este sentido, para Sócrates, el pensar supone que ese yo que aparece como uno para los demás está atravesado por la diferencia y la alteridad, que son también «las características más sobresalientes del mundo de las apariencias»; pensar implica, en otras palabras, activar esa diferencia que está dada con la conciencia de sí (*consciousness*), y que no podría darse tampoco si el ser humano no estuviera arrojado en un mundo que ya siempre comparte con otros (cf. Arendt [1971] 2003, p 184s; 1978, p. 183; 187). En este sentido, según Arendt, la descripción socrática del proceso de pensar reconoce que la diferencia habita en la misma singularidad y, con ello, asume la existencia en plural de los seres humanos como un rastro que nos atraviesa⁸, dividiendo, al individuo, horadándolo⁹.

Ahora bien, es esta experiencia del pensar como diálogo del dos-en-uno, la que explica las famosas sentencias socráticas «es preferible padecer el mal que cometerlo» y «es preferible desentonar con otros, pero no consigo mismo», así como su pertinencia moral (Arendt 1978, p. 181). Estos dos principios, que a diferencia de la moralidad mundana en la que insistió Arendt en la CH, tienen que ver más con la preocupación por la consistencia del yo que con la estabilidad del mundo plural, suponen el temor a perderse a sí mismo

⁷ Dado esto último, podría pensarse que uno de los peligros de esta actividad es que su carácter cuestionador, escéptico, se imponga como resultado negativo, conduciendo al nihilismo o al relativismo radical: «si no podemos definir lo que es la piedad, seamos impíos» (cf. Arendt [1971] 2003, p 177; 1978, p. 175s). Sin embargo, esta posición «no es el resultado de la convicción socrática de que una vida sin examen no merece ser vivida, sino del deseo de encontrar resultados que harían innecesaria la continuidad de la actividad de pensar» (ibid).

⁸ En todo caso, Arendt insiste en que la diferencia fundamental entre la acción y el pensamiento es que mientras la primera implica necesariamente la compañía de otros, el segundo expresa la pluralidad sólo como un rastro que se deja ver en el dos-en-uno, y como una condición del pensar mismo (Arendt 1964-65, pp. 122-123), pues, como ya se dijo, no podemos pensar en soledad, en completa desvinculación del mundo que se comparte con los otros.

⁹ Así que cuando Arendt habla del individuo o de la persona moral, se refiere a una singularidad dividida, a un *dividuum* singularizado, más que a un *individuum*, a una esencia indivisible.

como compañero de diálogo. Pues para quien está acostumbrado a discurrir consigo mismo, «un malhechor no sería una buena compañía», dado que, que de hecho, nos haría imposible la actividad de pensar (ibid., p. 188s). Ambas sentencias suponen entonces que lo que está en juego en las decisiones de la vida es la integridad del individuo en su singularidad, y que «es malo cada acto con cuyo agente yo no podría vivir» (Arendt [1964-65] 2003, p. 108). De hecho, las personas malvadas ni siquiera se preguntarían por esto, pues encontrándose en conflicto con ellas mismas habrían perdido la capacidad de volverse dos-en-uno en el diálogo del pensamiento. Así, el principio de esta moralidad no prescribe lo que ha de hacerse, sino sólo lo que debe evitarse para impedir habitar con un enemigo dentro de sí que haga imposible el diálogo del pensamiento.

Empero, lo anterior también sugiere la cualidad subjetiva de esta moralidad, y su limitación. En efecto, «lo que puedo soportar haber hecho, sin perder mi integridad como persona, puede cambiar de individuo a individuo, de país a país, de siglo a siglo» (Arendt [1964-65] 2003, pp. 124s). Pero sobre todo lo que está en juego en este caso —como se desprende de la frase de Cicerón «Prefiero, claro que sí, equivocarme con Platón antes que sostener puntos de vista verdaderos con sus oponentes», que tanto le gusta citar a Arendt— «es el tipo de persona que deseo ser y con la que quiero vivir» (ibid., pp. 110s), y no criterios o reglas objetivas. Y esto ciertamente indica un desplazamiento —en el tratamiento del asunto del mal— de los actos al agente: «lo que alguien hace, depende de quién es» (ibid., p. 125). Más aún, el punto es justamente que, para la autora, en la actividad de pensar nos constituimos como personas, como personalidades singulares para quienes lo fundamental es sobre todo su integridad; esa coherencia al interior de su yo, que las hace respetables para sí mismas. Estas son también, como puede seguirse a la luz de lo dicho, personas enraizadas en sus pensamientos y recuerdos, que sabiendo que tendrán que vivir con ellas mismas, se imponen límites sobre lo que se permiten hacer (cf., ibid., p. 101).

En contraste, el mal más terrible que pueda concebirse fue cometido por «nadies», por individuos que, al protegerse de los efectos disolventes y aporéticos del pensar, se volvieron incapaces de actualizar la diferencia en su unicidad, y de constituirse en personas singulares (cf., Arendt [1971] 2003, p. 187). Y con ello, incapaces de volver sobre sí y sobre lo hecho, incapaces de recordar, de moverse en la dimensión del pasado, de echar raíces, de encontrar algún obstáculo que pudiera detenerlos (cf., Arendt [1964-65] 2003, p. 95). En este sentido, para Arendt, «el peor de los males no es radical, no tiene raíces», de modo que «no tiene límites», y «puede llegar a extremos impensados»; por esto mismo tampoco puede ser perdonado: pues se perdona a un quien y en este caso no hay un alguien a quien perdonar (ibid.).

Ciertamente, desde el punto de vista del mundo, la conciencia moral que se deriva del pensar puede ser limitada e insuficiente. Pero esta actitud crítica y reflexiva no sólo puede ser una forma de acción indirecta en momentos de crisis, sino que es la condición misma del juzgar, de la capacidad de decidir si ciertos particulares son bellos, feos, buenos o malos, sin subsumirlos desde criterios generales dados (Arendt [1971] 2003, p. 189). Como efecto liberador del juicio, el viento del pensamiento regresa entonces al mundo de las apariencias que en todo caso nunca abandona en su retiro: «porque en toda situación particular que implique una existencia singular interactuando con otros, debe decidirse o juzgarse, *hic et nunc*, lo que es sabio, justo o bello». Y porque «un juicio así requiere siempre del hábito de pensar» (Taminaux 2007, p. 47), por esto mismo, no podemos esquivar la exigencia de confrontar crítica y reflexivamente el impacto de la realidad.

Así, tejiendo un hilo sutil entre sus reflexiones sobre la vida activa y el pensar, Arendt nos invita a ir y venir del mundo de las apariencias, a la necesidad de reflexionar acerca de ellas, moviéndonos como en casa desde la pluralidad del mundo hacia la diferencia que se abre en nuestra singularidad.

Bibliografía citada

- ABENSOUR, M 2007, «¿Hannah Arendt contra la filosofía política?», *Para un filosofía política crítica*, trad. de Sheherezade Pinilla y Jordi Riba, Anthropos, Barcelona.
- ARENDT, H [1951] 1958, *The Origins of Totalitarianism* [1951], 2da ed., Meridian Books, Cleveland and New York.
- 1958, *The Human Condition*, Chicago University Press, Chicago.
- [1964] 2003, «Personal Responsibility under Dictatorship», *Responsibility and Judgment*, Jerome Kohn (ed.), Schoken Books, New York.
- [1965-1966] 2003, «Some Questions of Moral Philosophy», *Responsibility and Judgment*, Jerome Kohn (ed.), Schoken Books, New York.
- [1971] 2003, «Thinking and Moral Considerations» [1971], *Responsibility and Judgment*, Jerome Kohn (ed.), Schoken Books, New York.
- [1971] 2003, «Prologue» (discurso pronunciado al recibir el Sonning Prize), *Responsibility and Judgment*, Jerome Kohn (ed.), Schoken Books, New York.
- 1978, *The Life of the Mind*, Harcourt, New York.
- TAMINIAUX, J 2007, «Hannah Arendt y la deconstrucción de la metafísica», *Al margen*, No 21-22, pp. 32-48.

Otra bibliografía sobre el tema

- ASSY, B 2006, «Hannah Arendt and The Faculty of Thinking: A Partner to Think, a Witness to Act», *Revista Ética & Filosofía Política*, Vol. 9, No1.
- BIRULÉS, F 2007, «Pensar y juzgar, entre la soledad y la compañía», *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Herder, Barcelona.
- BOWEN, P 1989, «Tertiary Natality: the Nascent Character of the Life of the Mind», *Hannah Arendt's philosophy of Natality*, St Martins Press, New York.
- BUCKLER, S 2001, «Coming out of Hiding: Hannah Arendt on Thinking in Dark Times», *The European Legacy*, Vol. 6, No. 5, pp. 615-631.
- JONAS, H 1977, «Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Arendt's Philosophical Work», *Social Research*, 44, 1, pp. 25-43.
- KATEB, G 1984 «The life of the mind», *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*. Rowman and Allanheld, Totowa, NJ.

- LEONARD, S 1997 «Evil, Violence, Thinking, Judgment: Working in the Breach of Politics», *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*. University of Minnesota Press, Minneapolis:
- TERADA, R 2004, «Thinking for Oneself: Realism and Defiance in Arendt», *ELH* (The Johns Hopkins University), Volume 71, Number 4, p. 839-865.
- VILLA, D 1999 «Thinking and judging», *Politics, philosophy, terror: essays on the thought of Hannah Arendt*. Princeton University Press, Princeton.
- WOLIN, S 2006 «Stopping to think», *Hannah Arendt's Critical Assessments*, Routledge, UK. Vol. IV, pp.137- 148.