

Los dilemas del socratismo en la modernidad. Algunas hipótesis sobre la lectura arendtiana de Kant The Dilemmas of Socratism in Modernity. Some Hypotheses about Arendt's Reading of Kant

Paula Hunziker

Universidad Nacional de Córdoba.
Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades,
Instituto de Humanidades.
Correo electrónico: paulahunziker@gmail.com

Resumen: *El presente artículo se propone explorar el proyecto de La condición humana, a partir de lo que Hannah Arendt señala, en el libro de 1958, como su falta: la ausencia de una respuesta a la pregunta por el pensamiento como actividad, que se abre por primera vez con Sócrates, según el fundamental texto arendtiano de 1954, y por su “mundaneidad”. Entendemos que, además, esta perspectiva nos permite una lectura más interesante de Arendt lectora de Kant, ofreciendo algunas hipótesis sobre su temprana recepción, indispensables para pensar el alcance y sentidos de su obra madura.*

Palabras clave: *Arendt, Kant, Sócrates, pensamiento, mundo.*

Abstract: *This article aims to explore the project of The Human Condition, from what Hannah Arendt points out as what has not been included: an answer to the question about thought as an activity, which opens for the first time with Socrates, according to the fundamental arendtian text of 1954, and for its "mundaneness". We understand that, in addition, this perspective allows us a more interesting perspective of Arendt's reading of Kant, offering some hypotheses about her early reception, indispensable to think about the scope and meanings of her mature work.*

Keywords: *Arendt, Kant, Socrates, Thought, World.*

El presente trabajo forma parte de una investigación más amplia sobre la lectura arendtiana de Kant, realizada entre fines de los años cuarenta y fines de los años sesenta, bajo el horizonte general de una crítica del platonismo. Si bien no voy a explicitar aquí, por razones de espacio, el conjunto de nuestras conclusiones, sí nos gustaría proponer un contexto problemático, a nuestro entender central, para abordar la lectura del filósofo alemán en *La condición humana*.

A tal fin, en el apartado I, realizamos un conjunto de apreciaciones que nos permiten dibujar ese contexto problemático en la trayectoria intelectual de Hannah Arendt, justificando nuestra hipótesis de lectura. Partimos de la idea de que ese horizonte viene dado por una reflexión temprana, realizada especialmente en la primera mitad de la década del cincuenta, y por su prolongación —no siempre explícita— en *La condición humana*. Así, en los siguientes apartados proponemos una interpretación de esa persistencia problemática en la obra de 1958. En el apartado II, “Sócrates y Platón «ante»: polis, mundo público y crisis”, nos concentramos en reconstruir la importancia (no destacada de manera suficiente por los intérpretes) del texto temprano “Sócrates” (1954)¹ para pensar la “crítica arendtiana del platonismo” en *The*

¹Este texto es la tercera parte de una larga conferencia impartida en 1954 en la University of Notre Dame, titulada “Philosophy and Politics: The Problem of Action and Thought after French Revolution”, que fue publicada póstumamente bajo el título “Philosophy and Politics”, *Social Research*, Vol. 57, N°1 (Spring 1990). 73-104. Utilizamos esta última versión, publicada en castellano: Arendt, Hannah. “Sócrates”. 1954. En: Arendt, Hannah. *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós, 2008. 9-64. Traducción de Eduardo Cañas. Además de esta fuente, son numerosos los fragmentos que por esta fecha dan cuenta de la interpretación de Sócrates, cf.: Arendt, Hannah. *Diario Filosófico. 1950-1973*. Barcelona: Herder, 2007. XVII, julio-agosto de 1953, [12], [19], [20], [21]. Traducción de R. Gabás. Citamos indicando libro, fecha, entrada y página, en ese orden. Además, en el año 1952 el marido de Arendt dicta uno de sus primeros cursos en el Bard College con el propósito de mostrar un “Sócrates político”, o un “filósofo ciudadano”. Es notable la afinidad entre los principios rectores de este curso y la interpretación de la autora. Respecto de los intérpretes cabe destacar: Canovan, M. “Socrates or Heidegger? Hannah Arendt’s Reflections on Philosophy and Politics”. *Social Research*. Vol. 57, N° 1 (Spring 1990); Villa, D. “Thinking and Judging”. En: Hemsén, J., Villa, D. *The Judge and the Spectator*. Bélgica: Peeters, 1999. 9-28. Más recientemente: Garsten, B. “The elusiveness of Arendtian Judgment”, *Social Research*. Vol. 74, N° 4 (Winter, 2007). 1071 y ss. El problema de estas interpretaciones es que, o bien se manejan con la hipótesis de una escisión entre dos Sócrates en la obra de Arendt (uno político, de los años cincuenta, y otro moral, de los años sesenta), o bien postulan su carácter no político desde el comienzo. Si bien no desarrollamos acabadamente la idea en este artículo, consideramos que hay pensar los desplazamientos de la lectura de Sócrates, menos en

Human Condition. Gracias a este artículo, podemos ampliar el concepto mismo de platonismo, el que abarca no solo el desprecio de la praxis, sino el de un modelo socrático para pensar la articulación entre pensamiento, pluralidad y mundo público, en el marco de una polis en crisis. En el apartado III, “Kant y la Edad moderna, la lectura de *La condición humana*”, y en el apartado IV, “Los dilemas de un Sócrates moderno”, nos detenemos en la lectura arendtiana de Kant. Si bien la obra kantiana no tiene un protagonismo explícito en el libro de 1958, la contextualización realizada en el apartado II permite algunas inferencias interpretativas. Por un lado, ofrece un puente con su temprana lectura del pensador alemán;² por otro, abre interesantes interrogantes sobre el alcance y los límites de su reapropiación de la facultad de juzgar, a partir de fines de los años cincuenta.³ El conjunto de la argumentación se apoya en la posibilidad de

la interpretación misma del filósofo que en los problemas que Arendt advierte en el seno de una tradición socrática que elimina su dimensión política. En ese sentido, leemos la importancia de la lectura conjunta de Sócrates y Kant, durante los años cincuenta, y que llega, en nuestra perspectiva, hasta su lectura de la *Tercera Crítica*.

²Algunos intérpretes han señalado la irrupción de la figura de Kant en la obra de Arendt, especialmente en sus consideraciones sobre el mal en *Los orígenes del totalitarismo*, y luego a partir de la lectura iniciada en 1957, de la *Kritik der Urteilskraft*. Si bien estas referencias son ineludibles, una cabal comprensión de su sentido requiere explorar textos menos conocidos, en los que la figura kantiana adquiere un peso notable, como es el caso de “¿Qué es Filosofía de la existencia?” (1946). Hay otro elenco de referencias fundamentales, que encontramos en el *Denktagebuch*, ya citado. Este documento constituye una valiosísima publicación póstuma que recoge las anotaciones y cuadernos de estudio de Hannah Arendt desde 1950. Para el caso de Kant, el *Diario Filosófico* es particularmente útil, pues da cuenta de una intensa lectura del pensador alemán, realizada en un momento clave de su obra: aquel en el que descubre la categoría de “acción” como *locus* privilegiado de la política y del pensamiento político. En este marco, las entradas del período que va de 1950 a 1952, dan cuenta de un complejo y poco explicitado diálogo, especialmente interesado en pensar el alcance y los límites políticos de la Filosofía moral kantiana. Utilizamos la expresión “Filosofía moral” en sentido amplio, pues en esta primera etapa los textos que principalmente, aparecen reseñados y comentados por la autora no son aquellos que canónicamente se entiende que contienen la principal reflexión kantiana sobre la “razón práctica” —*Kritik der praktischen Vernunft, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Metaphysik der Sitten*—, sino otros tres textos: 1. Kant, I. “Sobre el tópico: Esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica”. *En defensa de la Ilustración*. Barcelona: Editorial Alba, 1999. 241-289. 2. Kant, I. “Para la paz perpetua. Un esbozo filosófico”. *Op. cit.* 307-359. 3. Kant, I. “De un tono distinguido, recientemente ensalzado en filosofía”. *Op. cit.* 361-380. La traducción del volumen en español que citaremos, está a cargo de Javier Alcoriza Vento y Antonio Lastra Meliá.

³La famosa carta de Arendt a Jaspers de 1957, es la primera referencia de su lectura incipiente de la *Tercera Crítica*, realizada entre la finalización de *La condición humana*, y la escritura de una *Introducción a la política*, nunca concluida, cf. Arendt a Jaspers. Carta N° 209 (29 de agosto de 1957).

construir una serie entre la lectura arendtiana de Sócrates en 1954 (con su incipiente crítica del platonismo), los registros en especial del *Diario filosófico* (que en la misma época denotan una intensa lectura de Kant), y su lectura de la modernidad desde una perspectiva política como “alienación del mundo” (presente en *La condición humana*). Lo que esta operación permite iluminar, es el trazo de la mirada crítica de Arendt: Kant lector y redescubridor de una tradición socrática, radicaliza un “socratismo sin polis” que sigue perteneciendo al espacio del platonismo. El intento de leer los derechos de una lectura fundamental, pero sesgada, de la herencia socrática, da la clave, en nuestra argumentación, de la sinuosa lectura que el libro de 1958 ofrece de la Filosofía moral kantiana como “trágica”.

Por último, al volver sobre las conclusiones de este trabajo, señalamos algunos aspectos que nuestro enfoque puede iluminar, respecto de la lectura madura que Hannah Arendt realiza de la facultad de juzgar reflexionante kantiana. Que, para la autora, Kant no pueda salir del horizonte trágico en que se ha situado, tampoco en su filosofía del juicio (filosofía sostenida por una distinción absoluta entre los principios por los cuales se actúa y los que guían el juicio del espectador), es una hipótesis que debería ser tomada seriamente para pensar en las famosas y visitadas *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*.

I. Contexto problemático

Como ha señalado Simona Forti, la primera recepción “filosófica” de Hannah Arendt dio una enorme y merecida relevancia a *La condición humana*: en parte debido a la interpretación pionera de Habermas,⁴ los años setenta del siglo veinte

En: Arendt, H.- Jaspers, K. *Hannah Arendt Karl Jaspers. Correspondence 1926-1969*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1992. 318. Traducción del alemán, Robert y Rita Kimber. En esta lectura y su deriva, se centra el pionero texto de Ronald Beiner, que introduce la publicación de las *Conferencias sobre la Filosofía Política de Kant*. Si bien no es el tema central del presente este texto, entendemos que el enfoque del autor se empobrece, dado que no toma suficientemente en cuenta estos textos tempranos, y su unidad problemática con la obra madura de Arendt.

⁴Habermas, J. “El concepto de poder en Hannah Arendt”. En: Habermas, J. *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid: Taurus, 1986. Hasta ese momento, según la autora, la recepción de Arendt es sobre todo

inauguran, así, una aproximación que ve en ese libro un estimulante “neo-aristotelismo de izquierdas”, que recuperaría y tensionaría las enseñanzas fundamentales del Heidegger de Marburgo. Lo que la pensadora alemana tiene para ofrecer en la escena contemporánea, en este enfoque, es un concepto de praxis no instrumental, por una parte, y atento a una dimensión central de su institucionalidad; por otra, que rápidamente podemos señalar como “mundaneidad política”, esto es, como espacio de aparición, de revelación y de realización de la pluralidad, en tanto pluralidad.⁵

A riesgo de ser esquemáticos, es posible señalar con Forti que la publicación de las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (1982), así como la aparición de la muy buena biografía de Young Bruehl (1982), y la edición de la correspondencia entre Hannah Arendt y Karl Jaspers (1982), dan un giro a las investigaciones, las que comienzan a pensar *La condición humana* bajo la clave de una “crítica de la filosofía política” de una filósofa renuente. En este contexto,

como historiadora del totalitarismo. Para una historización de la importancia de la lectura habermasiana en la interpretación de Arendt, cf.: Forti, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Valencia: Cátedra, 2001. Cap. 1. Respecto de aquellas interpretaciones no habermasianas, que colocan como centro de gravedad del diálogo de Arendt con Heidegger, la necesidad de elaborar una relación de *auseinandersetzung* con la lectura heideggeriana de Aristóteles, cf: Taminaux, J. *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*. París: Payot (Critique de la politique), 1992. Según nuestra perspectiva, la “vuelta al mundo clásico” forma parte de un movimiento más amplio, que supone la discusión con Jaspers —y el Kant que éste ilumina—, y con Heidegger, acerca de la pregunta por la relación entre pensamiento y política. En este campo problemático, nos parece significativo que Arendt inicie esta vuelta con Sócrates, y no con Aristóteles. Para un desarrollo de este tema: Hunziker, Paula. *Filosofía, política y platonismo. Una investigación sobre la lectura arendtiana de Kant*. Buenos Aires: Prometeo, 2018. Cap. III.

⁵La categoría de “mundaneidad” (*Weltlichkeit*, en la versión alemana, *worldliness*, en la inglesa) es desarrollada en el Cap. 1 de *La condición humana*. Acordamos con la interpretación que señala que si bien la “mundaneidad” es la condición del “trabajo” como “actividad humana” —en tanto supone la provisión de un “artificial mundo de cosas” diferente del ámbito de la naturaleza—, existe sin dudas una dimensión de “mundaneidad” en las tres actividades humanas básicas que Arendt describe: la labor (*Arbeit*), el trabajo (*Herstellen*), la acción (*Handeln*). La “mundaneidad política” está ligada con todas aquellas dimensiones que hacen estable el frágil mundo de la praxis. Por supuesto, dentro de esa “estabilidad” cabe distinguir aquella provista por el trabajo, o incluso por la labor, de aquella que surge de la propia praxis: su discursividad (de la que deriva a nuestro modo de ver la capacidad tanto de hacer promesas como de perdonar), su realización a través de la apariencia, del aparecer ante otros, y por ello su “publicidad”. En el presente texto citamos las traducciones al español de la obra de Arendt, aclarando en cada caso la que utilizamos.

Arendt ofrece el espacio y la dirección general para una reconsideración crítica que interpela a la filosofía en sus negaciones y distorsiones respecto del concepto mismo de praxis. En este artículo, conservamos los lineamientos generales de esta tradición de lectura, que pretendemos complejizar, entendiendo que es el concepto mismo de “pensamiento” el que debe ser redefinido en términos no platonizantes. Suele indicarse que la dirección hacia la *Tercera Crítica*, y más en general, hacia *La vida del espíritu*, se abre en los párrafos finales de *La condición humana*: efectivamente es allí donde la autora señala la ausencia de una respuesta para la pregunta por el pensamiento como actividad. Según nuestra hipótesis de lectura, cabe encontrar aquí, más bien, el punto de llegada de una compleja operación crítica que es fundamental para entender la obra madura de Arendt y, en especial, la lectura arendtiana de Kant. El origen de esta reflexión debe situarse, a nuestro entender, en la pregunta socrática por el pensamiento, según el texto arendtiano de 1954, y por su “mundaneidad”; la que, progresivamente, es abordada como condición para “estar con nosotros mismos” (por medio del diálogo del *dos en uno* socrático), y para “estar con los otros” (por medio de la acción y el discurso).

En este contexto, la lectura novedosa de la filosofía práctica aristotélica —gracias a la cual se recorta una interesante reflexión sobre la articulación existencial entre praxis política, discurso y aperturidad—, debe ser puesta en relación con la interpretación fundacional de Sócrates como un “filósofo mundano” que abre un conjunto de posibilidades. Por una parte, el descubrimiento, en la actividad de pensar, de una dimensión de la “pluralidad en mí” fundamental para, y deudora de, la vida práctica de los hombres. Por otra, la aparición de un “mundo práctico” que no es el de la *polis* como *koinonía politiké*⁶ —como sustancia política—, sino el de un “estar juntos” en tanto pluralidad, como proyecto deseable, frágil y riesgoso. Por ello, es el propio Sócrates el que constituye, para Arendt, una figura de frontera y de disputa fundamental.

⁶Cf.: Riedel, Manfred. *Metafísica y metapolítica*. Buenos Aires: Alfa, 1976.

Nos interesa pensar esta rareza y este desafío leyendo a su trasluz aspectos centrales de *La condición humana*.

Por una parte, la compleja lectura del mundo clásico, que deja en suspenso —pero supone— la tauromaquia entre la ejemplaridad Sócrates y la perspectiva de la “filosofía política”. Uno podría afirmar que cierta pasión fundamental por el “cuidado por el mundo común”, atraviesa lo que la autora entiende como la defensa socrática de una vida reflexiva. Sócrates supone este asunto porque, efectivamente, supone el horizonte de una ciudadanía democrática —incluso en crisis—, como el marco para la constitución de una relación con uno mismo. El platonismo, en este aspecto, no es solo la distorsión de las condiciones que hacen posible el espacio político y su dignidad —en especial una determinada articulación entre pluralidad, discurso y acción— sino una destrucción del vínculo interno entre pensamiento, pluralidad y mundo común, que porta el ejemplo socrático. Cual sea la “justificación” de tal vínculo queda en suspenso en el propio Sócrates, habilitando su desconexión tanto en Platón, como en las escuelas socráticas.

Por otra parte, la lectura de Kant de 1797 —en especial de la filosofía moral kantiana—, es iluminada desde otra perspectiva si uno lee allí el encuentro entre la crítica arendtiana de la alienación del mundo moderna y su crítica incipiente de la incapacidad de la filosofía de escapar de los dilemas de la modernidad y de sus tendencias destructivas, si no es por la vía de una absolutización de un socratismo sin polis, o más bien, sin la proyectualidad de la comunidad política, que termina proclamando la primacía sin contemplaciones del cuidado de sí mismo respecto del cuidado del mundo.

Por último, excediendo los límites de este trabajo, esta lectura de la modernidad filosófica, debe advertirnos sobre la compleja operación que está involucrada en la lectura arendtiana de la reflexividad del juicio, la que aporta menos a la pregunta epistemológica por la racionalidad de la política, que a la pregunta de qué es lo que hace que esa racionalidad pueda tener algún valor, para nosotros, en tanto seres mundanos.

II. Sócrates y Platón “ante”: polis, mundo público y crisis

La *condición humana* denomina “socratismo”, o triunfo de las “escuelas socráticas”⁷, al éxito de una perspectiva que consolida la primacía de la *vita contemplativa* sobre la *vita activa*. Al identificar el origen de esta jerarquía en la distinción platónica entre *bios theoretikos* y *bios politikos*, el filósofo griego no es juzgado por las conclusiones antisocráticas que extrae de la muerte de su maestro, sino sobre el trasfondo de su vehemente negación de aquellos aspectos de la *polis* que, no obstante, están precisamente presupuestos en el proyecto del propio Sócrates, tal como la autora reconstruye en 1954.

En la base de la dinámica de la *polis* griega, Arendt cree descubrir la “experiencia prepolis” del mundo público como espacio de aparición y revelación de los hombres en tanto hombres, cuya existencia y permanencia se obtiene por la articulación entre praxis y discurso, y por el carácter plural del *logos* que esta última supone:

De todas las actividades necesarias y presentes en las comunidades humanas, sólo dos se consideraron políticas y aptas para constituir lo que Aristóteles llamó *bios politikos*, es decir, la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*), de los que surge la esfera de los asuntos humanos (*ta ton anthropon pragmata*, como solía llamarla Platón), de la que todo lo meramente necesario o útil queda excluido de manera absoluta. Sin embargo, si bien es cierto que sólo la fundación de la ciudad-estado capacitó a los hombres para dedicar toda su vida a la esfera política, a la acción o al discurso, la convicción de que estas dos facultades iban juntas y eran las más elevadas de todas parece haber precedido a la *polis* y estuvo siempre presente en el pensamiento presocrático. La grandeza del homérico Aquiles sólo puede entenderse si lo vemos como el “agente de grandes acciones y el orador de grandes palabras” (...) El pensamiento era secundario al discurso, pero discurso y acción se consideraban coexistentes e iguales, del mismo rango y de la misma clase, lo que originalmente significó no sólo que la mayor parte de la acción política, hasta donde permanece al margen de la violencia, es realizada con palabras, sino algo más fundamental, o sea, que encontrar las palabras oportunas, en el momento oportuno es acción, dejando aparte la información o comunicación que lleven. Sólo la pura violencia es muda, razón por la que nunca puede ser grande.⁸

⁷Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1994. 30.

⁸*Idem*. 39-40. La cita de *La Iliada* corresponde al discurso de Fénix, quien se refiere al mandato que

Hay dos cuestiones, que nos gustaría señalar respecto de esta operación de “recuperación”, que definen las preguntas no respondidas por la obra de 1958.

Por una parte, si el Capítulo V es expresión de la más desarrollada articulación de la relación esencial entre la pluralidad humana —“la paradójica pluralidad de seres únicos”, que implica “vivir como ser distinto entre iguales”— y la acción y el discurso, deja en suspenso una investigación sobre las actividades no estrictamente “políticas” que tienen alguna relación con la pluralidad, como es el caso del pensamiento, especialmente en un sentido socrático. Precisamente sobre esta vinculación, nos habla el texto previo sobre Sócrates:

[...] mientras estoy inmerso en el diálogo solitario, en el cual me hallo estrictamente a solas, no estoy del todo separado de esa pluralidad que es el mundo de los hombres y que denominamos, en su sentido más general, humanidad. Esta humanidad o, más bien, esta pluralidad, está ya indicada en el hecho de que soy un dos-en-uno (“Uno es uno y solamente uno, y siempre lo será” es cierto únicamente con respecto a Dios). Los hombres no solo existen de modo plural como todos los seres de la Tierra, sino que también tienen una indicación de esta pluralidad dentro de sí mismos.⁹

La propia Arendt señala la ausencia de una investigación sobre el pensamiento, en el párrafo final de su “reconsideración de la *vita activa*”. No es casual que sea precisamente una frase de Catón, en la pluma de Cicerón, la que exige este proyecto: “Quien tiene cualquier experiencia en esta materia sabe la razón que asistía a Catón cuando dijo: *Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset* (“Nunca está nadie más activo que cuando no hace nada, nunca está menos solo que cuando está consigo mismo”)¹⁰.

recibió de Peleo de educar a Aquiles en el arte del combate y de las asambleas para “ser decidor de palabras y autor de hazañas”. Homero. *Iliada*. IX 443.

⁹Arendt, Hannah. “Sócrates”. Op. cit. 59-60.

¹⁰Arendt, Hannah. *La condición*, Op. cit. 349. Cf. Cicerón, *De Re Publica*, I, 17. Esta apelación a Catón, a través de cuya voz habla el propio Cicerón, debe ser puesta en relación, a la vez, con lo que Arendt ya ha dicho de la “filosofía” en la Roma posrepublicana: que puede captar el elemento práctico, o activo del pensamiento —esa dimensión socrática que ya hemos señalado—, pero que no puede ser reelaborada bajo el tamiz del “platonismo”: como un cuidado de sí que no tiene una dimensión política, y que por ello está más bien orientada al cultivo de las clases cultas romanas. Así, si la caída

Por otra parte, si bien es cierto que, en contrapunto con la lectura crítica de la época moderna, el mundo clásico aparece dibujado con contornos luminosos, esto no supone una glorificación de la *polis* de Pericles. Por medio de notas al pie o comentarios subordinados, *La condición humana* establece una serie de juicios severos, en los que la ciudad es cuestionada en la medida en que no logra conservar, redefiniéndola, aquella experiencia prepolis que tiene su expresión primera en el espacio de la prosa homérica.

Sobre esta experiencia y las dificultades de su herencia en la *polis* clásica, hay tres aspectos significativos. Si bien no son desarrollados de manera sistemática, son claves para comprender por qué Arendt valoriza la enseñanza socrática contra Platón (y contra el dogmatismo de la *polis* democrática), como portadora de una nueva relación, no proseguida, entre pensamiento y mundo, y en un sentido más específico, entre filosofía y política.

En primer lugar, la autora indica que la estrecha vinculación entre acción y discurso no se conserva en el “más hablador” de los cuerpos políticos, el que progresivamente convierte al discurso político en un medio de “persuasión” — como un instrumento neutro—, y no de explicitación de una relación personal, prácticamente mediada, con el mundo común:

En la experiencia de la *polis*, que no sin justificación se ha llamado el más charlatán de todos los cuerpos políticos (...) la acción y el discurso se separaron y cada vez se hicieron actividades más independientes. El interés se desplazó de la acción al discurso, entendido más como medio de persuasión que como específica forma humana de contestar, replicar y sopesar lo que ocurría y lo que se hacía.¹¹

de la roma republicana le da a Cicerón la posibilidad de disfrutar de la filosofía, no le permite transformar a la propia filosofía en una dirección no hostil respecto del reino de la política, como una “filosofía republicana”, Arendt, Hannah. “La tradición del pensamiento político”. *La promesa de la política*. *Op. cit.*

¹¹Arendt, Hannah. *La condición*, *op. cit.* 40. Este aspecto es señalado en el texto sobre Sócrates, apuntando a la “veracidad” de la *doxa*: “[...] Para Sócrates, como para sus conciudadanos, la *doxa* era la formulación en el discurso de lo que *dokei moi*, esto es, de «lo que me parece a mí». Esta *doxa* no versaba sobre lo que Aristóteles denomina el *eikos*, lo probable, los múltiples *verisimilia* (distintos del *unum verum*, la verdad única, por un lado, y de las falsedades sin límite, las *falsa infinita*, por el otro),

En segundo lugar, Arendt insiste en las dificultades de la agonalidad griega, cuyo énfasis en la distinción hace palpable el “ser distinto”, pero corre el riesgo de socavar la visibilidad del principio de igualdad. Efectivamente, la autora señala que, dado el carácter individualista del concepto griego de acción acentuó en exceso

[...] la urgencia de la propia revelación a expensas de otros factores (...) Como tal, pasó a ser el prototipo de la acción para la antigüedad griega e influyó, bajo la forma del llamado espíritu agonal, en el apasionado impulso de mostrar el propio yo midiéndolo en pugna con otro, que sustenta el concepto de la política prevalente en las ciudades-estado.¹²

Por último, encontramos los problemas de una excesiva confianza en la realidad de la praxis y el discurso (que para la interpretación de la autora debe pensarse en su esencial articulación con el poder como *dynamis*¹³) para preservar su memoria póstuma: la “gloria” de los actores y el “sentido” de sus actos. Es interesante que este señalamiento sea dirigido a la *Oración fúnebre*, y a la creencia allí orgullosamente defendida de que “el íntimo significado del acto actuado y la palabra pronunciada es independiente de la victoria y la derrota y debe

sino sobre la comprensión del mundo ‘tal y como se me muestra a mí’. Por tanto, no era arbitrariedad y fantasía, pero tampoco algo absolutamente válido para todos (...) Sócrates quería hacer a la ciudad más veraz alumbrando en cada ciudadano su verdad. El método para hacerlo es el *dialegesthai*, hablar por extenso sobre algo, pero esta dialéctica no destruye la *doxa*, u opinión, sino, por el contrario, revelando la veracidad propia de la *doxa*”. Arendt, Hannah. “Sócrates”. *Op. cit.* 51-53.

¹²Arendt, Hannah. *La condición*. *Op. cit.* 217. Es interesante notar, que entre los factores que son dejados de lado por el culto al “espíritu agonal”, Arendt indica el descuido de la dimensión política o práctica —no *poiética*— de la legislación. Este hecho, por sí solo, distingue a Roma de Atenas. *Idem.* 218. Canovan ha destacado de manera específica esta crítica de la “agonalidad” de la polis —demasiado centrada en la afirmación de del valor de la diferencia—, que no se realizaría desde un aristotelismo deliberativo mitigador, sino desde una hipótesis más compleja y menos unitaria del mundo clásico. Cf: Canovan, Margaret. *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. 136-154. Destacamos, en este sentido, su interpretación por sobre otras que acentúan de manera excesiva, y por ello distorsionan, la “teoría de la acción” arendtiana como siendo determinada por la tensión o la complementación entre una dimensión “expresiva”, “performativa” o autorevelatoria de la *praxis* y una dimensión deliberativa.

¹³Aquí aparece el concepto de “poder” como posibilidad de los hombres que actúan y hablan, y no como una propiedad del individuo, o sea, “una intercambiable, mensurable y confiable entidad como la fuerza”, Arendt, Hannah. *La condición*, *op. cit.* 223. Además, surge el problema de su “perduración”, que no es solo institucional, sino también de “sentido”, y de “herencia”.

permanecer intocado por cualquier resultado final”¹⁴. A los ojos de la autora, si bien este aspecto supone una valorable y antigua fe en la política como tal, deja de lado, al menos como problema político, aspectos centrales ligados a la finitud de la propia praxis y, en especial, una inquietud que ya está presente en el texto de Sócrates: la pregunta por una dimensión pública no estrictamente política, ligada al “testigo” y habilitada por el “pensamiento”.

Cabe señalar, por tanto, que es en el contexto de una polis que no asume sus limitaciones, donde debe ubicarse, sin dudas, el contrapunto no desarrollado en *The Human Condition* entre Sócrates y Platón: ambos representan soluciones enfrentadas para una polis en la que se proyecta la sombra de la crisis. Lo que esta obra destaca, no obstante, no es la terapéutica socrática sino la purga platónica, en la que el descubrimiento socrático del dos en uno como espacio plural de constitución de sí, así como su centralidad para la vida política, quedan desdibujados tras la diferencia ontológica entre la actividad de pensar, y la actividad de actuar —formas de vida no solo diferentes sino potencialmente antagónicas—, en la que se oculta la guerra del filósofo contra el valor de la política como articulación fundamental de la pluralidad humana.

El aspecto central, a nuestros fines, es que por platonismo cabe entender no solo la sujeción de la acción a los fines de la vida contemplativa, sino también una determinada conceptualización del dos en uno socrático y, sobre todo, una valoración de fondo respecto de sus vínculos con la pluralidad. Es por ello, según Arendt, que una parte importante de la antropología filosófica platónica, fundada en la escisión entre cuerpo y alma, debe ser leída como el intento de desarticular la vinculación entre pensamiento y pluralidad “en mí”. Como señala “Sócrates”:

¹⁴*Ídem*, 220. Cf.: Tucídides, II, 41. En este caso, *La condición humana* abre la pregunta por la centralidad de la narración histórica como “artefacto” para la constitución misma del espacio político, algo que la autora se encargará de explicitar en otros textos.

La metáfora platónica de un conflicto entre cuerpo y alma, construida originalmente para expresar el conflicto entre la filosofía y la política, tuvo un impacto tan grande en nuestra historia religiosa y espiritual que eclipsó la experiencia de base que de la cual surgió, del mismo modo que la misma división platónica del hombre en dos, ensombreció la experiencia original del pensamiento como diálogo del dos en uno, el *eme emautō*, que es la raíz misma de todo este tipo de divisiones.¹⁵

Esta condena platónica de la división, da indicaciones precisas para complejizar la lectura arendtiana de Kant, contra Kant, que Arendt viene realizando desde fines de los años cuarenta pero que, en *La condición humana*, no queda suficientemente aclarada.

III. Kant y la Edad moderna, la lectura de *La condición humana*

Además de una compleja lectura del mundo clásico, *La condición humana* es un abigarrado intento de pensar críticamente la modernidad desde una perspectiva política, en un registro que retoma y que completa, llamativamente, muchas de las tesis desarrolladas en otro texto temprano de 1946: “¿Qué es la filosofía de la existencia?”

Sin embargo, no es Kant sino Descartes, quien adquiere enorme protagonismo en el libro de 1958. Por una parte, Arendt ve en su filosofía el enfoque que acompaña y responde al “moderno punto de vista sobre el mundo” que surge con la “ciencia moderna” y su descubrimiento del “punto de vista de Arquímedes”. Por otra parte, de manera menos obvia, también subyace en esta respuesta de la filosofía, la insuficiencia de una tradición de pensamiento ya despolitizada.

Respecto de este doble aspecto, si bien la obra kantiana no tiene un protagonismo explícito, la contextualización realizada en el apartado anterior

¹⁵Arendt, Hannah. “Sócrates”. *Op. cit.* 65-66. Por otra parte, la subsunción de la división política originaria del pensamiento bajo el modelo de la relación alma-cuerpo, tiene el mérito de hacer posible la traslación del modelo de la “autosuficiencia” del alma respecto al cuerpo (lograda por medio de la sujeción), al modelo de la “soberanía” del pensamiento filosófico autosuficiente, respecto de la acción heterónoma de los muchos, entendida bajo el modelo de la ejecución de un mandato externo. *Ídem.*

permite algunas inferencias interpretativas. El punto central de la hipótesis de Arendt, a nuestro entender, es que la entera obra kantiana busca paliar las consecuencias de aquel desarrollo de la ciencia, especialmente en el plano de la acción humana, eligiendo una serie de opciones que radicalizan el platonismo en tanto “socratismo sin polis”. Así, Kant intenta resolver el problema de la “relación” entre pensamiento y acción por medio de su identificación, en un contexto en que los términos del problema mismo vienen definidos por el encuentro entre la perspectiva de la “ciencia moderna” y los recursos aún disponibles de la tradición clásica, en el marco de una crítica sin precedentes de la contemplación.

Con el fin de mostrar en qué medida esta cuestión es un hilo conductor para Arendt, es necesario avanzar en su lectura de la modernidad, tal como se desarrolla en la obra cuya deuda con Heidegger reconoce Arendt explícitamente,¹⁶ prestando atención al contundente y poco estudiado prólogo de *La condición humana*. En ese prólogo, Arendt subsume el proyecto del libro a la urgencia del *dictum* “pensar lo que hacemos”; especialmente, lo que hacemos en términos del conocimiento científico. Fiel a su maestro en este aspecto, la clave de la urgencia es la preocupante perspectiva sobre el mundo que habilita la ciencia moderna: “Las verdades del moderno mundo científico, si bien pueden demostrarse en fórmulas matemáticas y comprobarse tecnológicamente, ya no se prestan a la normal expresión en el discurso y el pensamiento”¹⁷.

Recién llegados al último capítulo, Arendt sitúa el origen de esta situación en el descubrimiento de un poder de “acción” insospechado, provisto por la conquista de un punto de vista que implica una distancia radical respecto del discurso; un punto de vista que permite ver al mundo desde una “perspectiva no terrenal”. Sin embargo, el precio a pagar no es solo que, “como si fuéramos *habitantes del universo*”, no obstante, parece que somos incapaces de “entender,

¹⁶Arendt a Heidegger, Carta N° 89, 28 de octubre de 1960. En Arendt, Hannah y Heidegger, Martin. *Correspondencia 1925-1975*. Barcelona: Herder, 2000. 140.

¹⁷Arendt, Hannah. *La condición*. Op. cit. 15.

esto es de pensar y hablar sobre las cosas que no obstante podemos hacer”¹⁸, sino que, nuestro propio mundo como “trama de relaciones humanas”, visto desde fuera, se nos presenta progresivamente como carente de sentido.

Este marco ofrece un contenido político al diagnóstico presente en “¿Qué es la filosofía de la existencia?”: el “no estar en casa moderno” y cierta lógica nihilista que allí encuentra expresión, son redefinidos en unos términos que hablan del posible triunfo de una “vida en la que el discurso dejaría de tener significado”¹⁹.

Respecto de este diagnóstico, cabe apuntar dos cuestiones importantes en vista de los fines de este trabajo. De manera estrictamente negativa, da cuenta de la centralidad de la imbricación entre la comprensión del sentido de lo que hacemos y la expresión —esto es del discurso— como su condición de posibilidad:

[...] cualquier cosa que el hombre haga, sepa o experimente solo tiene sentido en el grado en que pueda expresarlo. Tal vez haya verdades más allá del discurso, y tal vez sean de gran importancia para el hombre en singular, es decir, para el hombre en cuanto no es un ser político, pero los hombres en plural, o sea los que viven, se mueven y actúan en este mundo, solo experimentan el significado debido a que se hablan y se sienten unos a otros y a sí mismos.²⁰

Por otra parte, la articulación entre pensamiento y discurso en tanto definitoria del horizonte del sentido —de la posibilidad de hablar de un mundo—, permite singularizar la perspectiva arendtiana, respecto de otras lecturas críticas sobre la ciencia moderna, con las que seguramente comparte algunos principios. Así, la

¹⁸*Ídem*, 16. Las cursivas son nuestras.

¹⁹*Ídem*, 4. Para la metáfora del “no estar en casa” moderno, y la lectura temprana de Kant en esta clave: Arendt, Hannah. “¿Qué es la filosofía de la existencia?”. 1946. En Arendt, Hannah. *Ensayos de comprensión. 1930-1954*. Madrid: Caparrós, 2005. 211-212. Traducción de Agustín Serrano de Haro. Debemos a Seyla Benhabib una de las primeras interpretaciones sobre la importancia de este texto de 1946: Benhabib, S. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Boston: Altamira Press, 1996, Cap. 2-4. Nuestra distancia respecto a esta autora sólo reside en que consideramos que este texto no es sólo iluminador del modo crítico en que Arendt se relaciona con el antikantismo de Heidegger, sino también del complejo modo en que la recuperación de la tradición socrático kantiana se vincula con el diálogo con Jaspers.

²⁰Arendt, Hannah. *La condición*, *op. cit.* 16-17.

modernidad puede ser pensada en clave de despolitización, en tanto ofrece peligrosos dispositivos para el surgimiento de vidas en donde el discurso no tiene lugar: aquí hay que consignar no solo a las burocracias, sino también al triunfo de géneros como la novela y la “confesión”. Independientemente de estas últimas cuestiones, que nos llevan a otro tema, queremos dejar claro porqué Arendt piensa que el desarrollo de la ciencia moderna es un problema político de primer orden:

Donde quiera que esté en peligro lo propio del discurso, la cuestión se politiza, ya que es precisamente el discurso lo que hace del hombre un ser único (...) Si siguiéramos el consejo, con el que nos apremian tan a menudo, de ajustar nuestras actitudes culturales al presente estado del desarrollo científico, adoptaríamos con toda seriedad una forma de vida en la que el discurso dejaría de tener significado, ya que las ciencias de hoy en día han obligado a adoptar un "lenguaje" de símbolos matemáticos que, bien en un principio eran solo abreviaturas de las expresiones habladas, ahora contienen otras expresiones que resulta imposible traducir a discurso²¹.

La tesis del movimiento de “la tierra al universo” realizado por la ciencia moderna, se completa en el complejo Capítulo VI, en el que Arendt se enfrenta con la filosofía moderna desde una perspectiva que supone las tesis del prólogo. Según este capítulo, es Descartes el que da un giro decisivo al comprender lo que está en juego en el descubrimiento del nuevo punto de vista científico. Lo hace, para la autora, fundando el nuevo punto de vista cognoscitivo en un “yo” radicalmente separado del sentido común, de un “sentido para lo común”²², cuyo

²¹*Ídem*, 16.

²²“El grado en que la razón y la fe en esta no depende de las percepciones aisladas de los sentidos, cada una de las cuales puede ser una ilusión, sino del indiscutible supuesto de que los sentidos como un todo —mantenidos juntos y gobernados por el sentido común, el sexto y más elevado sentido— ajustan al hombre a la realidad que le rodea, se descubrió entonces. Si el ojo humano traiciona al hombre a tal extremo que muchas generaciones creyeron engañosamente que el sol gira alrededor de la Tierra, entonces ya no es posible mantener por más tiempo la metáfora de los ojos de la mente; esta se basaba, aunque implícitamente e incluso cuando se empleaba en oposición a los sentidos, en una esencial confianza en la visión corporal. Si el Ser y la Apariencia se separan para siempre, y esto es —como señaló Marx— el supuesto básico de toda la ciencia moderna, a la fe no le quedó nada para

análisis despunta en textos previos que adelantan una reflexión sobre la herencia romana. Sin detenernos de manera específica en este argumento, lo que Descartes consume es una “privatización del sentido común”, que ahora queda identificado con “un proceso que el hombre puede desencadenar en todo momento dentro de sí”; una facultad denominada “razonamiento del sentido común”, que se convierte en “una facultad interior sin relación con el mundo”.²³

A nuestros fines, se hace necesario pensar cómo refracta esta perspectiva acerca del “mundo físico”, sobre los modos de pensar el “mundo de los asuntos humanos” que es, precisamente, un mundo articulado primariamente por el sentido común. Uno de los aportes de *La condición humana*, respecto de textos previos de la autora, es que brinda un marco más amplio para pensar este último concepto, limitado hasta el momento por el modelo histórico romano, en cuyo horizonte el sentido común se identifica problemáticamente con la autoridad de la tradición. Si, contra la filosofía política clásica, la filosofía romana puede dar un legítimo valor político a los juicios del pasado, ellos son convertidos en los únicos criterios para juzgar el presente, eliminándose con ello la posibilidad de una explícita tematización de su legitimidad, particularmente urgente en momentos de crisis. Esto es, se elimina la pregunta por la relación entre

tomar a su cargo, hay que dudar de todo”. *Ídem*, 302.

²³En términos epistemológicos tal paradoja desemboca en la idea de que solo podemos “conocer” lo que nosotros mismos hemos hecho. La salida de Descartes, es la “reducción de la conciencia a conciencia de un proceso de duda”, y la extracción de esta conciencia de “una certeza inmanente, que puede convertirse en el objeto de la investigación en la introspección. Ella confirma fuera de duda la realidad de las sensaciones y el razonamiento (no de los sentidos y la razón)”. *Ídem*, 307. Sobre el razonamiento del sentido común, señala: “Se le llamó sentido común simplemente porque era común a todos. Lo que entonces tienen en común los hombres no es el mundo, sino la estructura de sus mentes, y esta no pueden tenerla en común, estrictamente hablando; solo su facultad de razonamiento puede ser común a todos. El hecho de que, planteado el problema de saber qué suman dos más dos, la respuesta de todos sea la misma, cuatro, en adelante se convierte en el modelo de razonamiento del sentido común (...) Aquí la vieja definición del hombre como *animal rationale* adquiere terrible precisión: desprovistos del sentido mediante el cual los cinco sentidos animales del hombre se ajustan al mundo común de todos los hombres, los seres humanos no son más que animales capaces de razonar, de tener en cuenta las consecuencias”. *Ídem*, 309-310. Sobre la transformación del “sentido común” en “razonamiento del sentido común”, en la modernidad filosófica hobbesiana, existen el *Diario Filosófico* numerosas entradas, entre los años 1953 y 1954.

pensamiento (en su dimensión crítica antitradicional y discursiva) y sentido común (o más precisamente el “mundo de la *doxa*”); que sería la apuesta socrática, a los ojos de Arendt.

Por lo dicho, si bien podemos afirmar que *La condición humana* establece de manera más clara la explicitación de la articulación fundamental entre sentido común y discurso —que así se convierte en un modo de revelación y de realización de la “comunalidad” como pluralidad de perspectivas sobre un mismo mundo—,²⁴ sería un error entender que esta operación soluciona el problema de la afirmación de un pensamiento mundano. Hannah Arendt es consciente de que la recuperación de la *phrónesis* aristotélica no resuelve este problema, sino que es parte de él, dado que ya opera en el filósofo estagirita una ontología de la sustancia que supone una desvalorización de lo que “puede ser de otro modo”, como condición del pensamiento.

En ese aspecto, la modernidad constituye una oportunidad descomunal para volver a la cuestión socrática que dictamina “hacer descender a la filosofía de los cielos”. No obstante, esta oportunidad queda obturada tanto por el descubrimiento del “punto de vista de Arquímedes” —que habilita la posibilidad de ver “a la tierra desde el universo”—, como por los recursos de una tradición despolitizada. Tal despolitización no solo se traduce en una lectura subjetivamente del “sentido común”, sino también en un redescubrimiento sesgado de la “herencia socrática” en el ámbito de la filosofía práctica.

La lectura de Kant, en este conjunto de preocupaciones, es breve pero ilustrativa. Según una interpretación un poco imprecisa y en extremo especulativa, Arendt sitúa al utilitarismo como la filosofía práctica del *homo*

²⁴Por supuesto, en el seno de su crítica de la modernidad, esta constatación es negativa: “Un apreciable descenso del sentido común en cualquier comunidad y un notable incremento de la superstición y charlatanería son, por lo tanto, signos casi infalibles de alienación del mundo”. Arendt, Hannah. *La condición*. Op. cit. 231.

faber,²⁵ una filosofía cuya dificultad central se encuentra en su “ceguera respecto del problema del significado”.

En el mundo del *homo faber*, donde todo ha de ser de algún uso, es decir, debe presentarse como instrumento para realizar algo más, el propio significado solo puede presentarse como fin, como “fin en sí mismo”, que realmente es una tautología que se aplica a todos los fines o una contradicción terminológica. Porque un fin, una vez alcanzado, deja de ser un fin y pierde su capacidad para guiar y justificar la elección de medios, para organizarlos y producirlos (...) El significado, por el contrario, debe ser permanente y no perder nada de su carácter si está logrado, o mejor, encontrado por el hombre, o bien frustrado o pasado por alto (...) [la significación de este mundo que produce] se encuentra más allá del alcance del *homo faber*²⁶.

El problema moderno es la generalización de la categoría medios-fin a todas las esferas de la vida, que termina borrando la dimensión del “sentido mismo”. Dado que este no se puede hacer con vistas a un fin, sino solo interpretar y comprender, Kant termina, señala la autora, refugiándose en una conceptualización estrictamente antropocéntrica, “donde el usuario, es decir, el propio hombre, pasa a ser el fin último que acaba con la interminable cadena de medios y fines”²⁷.

En la necesidad de oponer una resistencia a las consecuencias éticas y políticas del utilitarismo como filosofía, a través de sus mismas herramientas conceptuales, Arendt lee algunas de las dificultades y aporías de la Filosofía práctica kantiana (e incluso de su estética):

²⁵Ídem, 172.

²⁶Ídem, 173.

²⁷Ídem, 155.

El utilitarismo antropocéntrico del *homo faber* ha encontrado su mayor expresión en la fórmula kantiana de que ningún hombre debe convertirse en medio de un fin, que todo ser humano es un fin en sí mismo. Aunque conocíamos anteriormente (...) las fatales consecuencias que invariablemente ha ocasionado en la esfera política pensar, sin trabas ni guía alguna, en términos de medios y fines, solamente en Kant la filosofía de las etapas precedentes a la época moderna se libera por entero de las trivialidades del sentido común que siempre hallamos donde el *homo faber* regula los modelos de sociedad. La razón se debe, claro está, a que Kant no desea formular o conceptualizar los dogmas del utilitarismo de su tiempo, sino que, por el contrario, quería relegar la categoría de medios-fin a su propio lugar e impedir su empleo en el marco de la acción política. Su fórmula, sin embargo, no puede negar su origen del pensamiento utilitario, al igual que su famosa y también paradójica interpretación de la actitud del hombre hacia los únicos objetos que no son para “uso”, es decir, las obras de arte, en las que a su entender tenemos “placer sin interés”. Porque la misma operación que constituye al hombre como “supremo fin”, le permite “si puede, subrayar toda la naturaleza a él”, es decir, degradar a la naturaleza y el mundo a simples medios, despojándolos de su independiente dignidad.²⁸

El problema más grave de este enfoque es la medida no mundana con la cual es valorada la “dignidad humana” —eso que Kant denomina respeto—, en el seno de una instrumentalización del mundo que le quita todo valor. Como reconoce de una poética manera en el *Denktagebuch*:

Kant, fin en sí: ¡con qué contundencia pasa desapercibido el peculiar entre de la pluralidad! El sujeto absolutamente aislado y soberano se encuentra con un segundo en el mundo, y piensa inmediatamente en servirse del segundo como medio. En efecto, ¿para qué ha de servir, pues

²⁸*Ídem*, 174. Este análisis debe ser tenido en cuenta para evaluar la posterior interpretación de la estética kantiana. Las lecturas de Arendt suponen complejas operaciones hermenéuticas, que pocas veces se explicitan. Respecto de nuestro tema, Kant se ve en la obligación de establecer una “incondicionalidad ética”, dado que el mundo empírico e histórico como tal, especialmente aquel constituido por la praxis de los hombres, aparece bajo la categoría medios-fines, y puede ser conocido como un “mecanismo natural”, o sólo pensado desde una “teleología de la naturaleza” por un “mero” contemplador de la historia del mundo. Por ello la interpretación arendtiana supone ir con Kant, más allá de Kant: por una parte, al mostrar el componente socrático-reflexivo que subyace en la filosofía moral de Kant, por otra parte, mostrando la conexión entre este y la pertenencia a un mundo político por medio del juicio reflexionante, por último, mostrando la relación entre juicio y filosofía, por medio de una redefinición de la “posición del espectador”. Así, la distancia del espectador es necesaria para la posibilidad de una afirmación política de la pluralidad, en un mundo en que se ha extendido la racionalidad medios-fines, pero cuya lógica no se identifica con esta, ni es simplemente su negación.

nos sale al encuentro abiertamente desde el mundo? En el encuentro de dos hombres, de dos fines en sí, se abre el mundo como un abismo, que mantiene eternamente separados entre sí los fines por la suma de los medios, suma que es el mundo. La estima y el respeto de la “dignidad humana” es como un saludo impotente por encima del abismo. El mal en Kant se cifra en ser incapaz de este saludo desde la distancia infinita. Y con ello, a saber, por la voluntad sin miramientos en la realización de los fines, o sea, por la rebelión contra la propia impotencia, el mal consiste en arrastrar al otro al abismo de los medios, en mundanizarlo, des-subjetivarlo y convertirlo en objeto de la voluntad.²⁹

IV. Los dilemas de un Sócrates moderno

Textos tempranos como “Sócrates”, así como todo un elenco de referencias en la obra madura de los años sesenta, establecen una continuidad entre el griego y Kant, especialmente respecto de su igual acentuación de un momento ético-dialógico del pensar, ligado a la acción. Sin embargo, entre unos y otros, es la consolidación de la hipótesis del platonismo de la tradición, lo que permite a la autora establecer el alcance y los límites de la razón práctica kantiana.

De un lado, en su base, Arendt descubre la razón dialógica socrática, o más bien, el pensamiento —“el diálogo silencioso del dos en uno”— como suelo de una ética secular; una ética no asentada en “mandamientos divinos” cuya autoridad depende de Dios como “testigo”, sino del compañero que surge siempre que “estamos con nosotros mismos”. Con ello, ofrece el inicio de una respuesta ante el acuciante problema de si, “la conciencia, puede existir en una sociedad secular y desempeñar algún papel en una política secular”³⁰.

Del otro lado, si respecto del cristianismo ofrece el camino para pensar una conciencia moral secular, en el seno de procesos de modernización en los que impera la extensión del modelo de la ciencia moderna a todas las esferas de la vida, la opción kantiana supone una radicalización ética del socratismo que, paradójicamente se asienta en, y promueve el platonismo de la tradición. Tal

²⁹Arendt, Hannah. *Diario Filosófico*. *Op. cit.* XII, julio de 1951 [11]. 106-107.

³⁰Arendt, Hannah. “Sócrates”. *Op. cit.* 59.

como Platón, Kant comparte una desvalorización de la política en tanto fenómeno —considerada como parte del “mecanismo natural” en el reino de lo empírico—. No obstante, esta actitud no lo conduce a una defensa de la contemplación y al mundo de las ideas, sino a asegurar la necesaria identificación, en el plano práctico, entre pensamiento y acción. Es en el marco de la necesidad de asegurar y justificar esta identificación, en un mundo fenoménico convertido en mecanismo natural que opera “a espaldas de los hombres”, que Kant elabora el imperativo categórico.

El gran peligro de esta solución, en términos de su lectura del platonismo, es que el imperativo categórico supone un giro copernicano respecto de la herencia socrática: con él, Kant postula clave de bóveda de todo el edificio práctico, el criterio negativo de la coherencia consigo mismo como ser racional que se autolegista, y que se conquista cortando todos los lazos con el mundo del discurso entre los hombres, y con las dimensiones discursivas del pensamiento. Así, Arendt puede precisar sus notas en el *Diario filosófico* de principios de enero de 1952, en las que llama la atención sobre el contrapunto entre la facultad del juicio y el deber como “disposición interna de la humanidad”; entre el deber, cuya capacidad de distinción está “escrita con la letra más tosca y más legible en el alma del hombre”, y el juicio como un “don de la naturaleza” que corresponde a un individuo meramente particular³¹.

Lo que así se corta es un elemento nodal de la apuesta socrática. Como reconoce Arendt, esta apuesta supone el reconocimiento de la potencialidad política de cierta equivocidad ligada a esta “indicación de la pluralidad dentro de nosotros mismos”, que la pensadora ve expresada en la experiencia de “hablar con nosotros mismos”, en soledad. Sin embargo, tal potencialidad requiere de la compañía efectiva de los otros para realizarse, porque, como indica,

³¹Arendt, Hannah. *Diario filosófico*. *Op. cit.* 156 [VII, enero de 1952 (10)].

[...] el sí mismo con el cual estoy unido en la soledad nunca puede asumir una forma definida y única o esa distinción que el resto del mundo posee para mí, más bien, éste sí mismo permanece siempre mutable y de alguna manera equívoco. Es bajo la forma de esta mutabilidad y de equivocidad que este sí mismo me representa, mientras estoy solo, a todos los hombres, a la humanidad de todos los hombres.³²

Si, según la autora, el establecimiento aristotélico del principio de no contradicción como regla fundamental del pensamiento, busca asegurar “unidad” y constancia en esta dualidad descubierta por Sócrates, con ello, corre el riesgo de olvidar un aspecto fundamental de la enseñanza socrática: es solo por medio de una relación con los otros, por medio de un intercambio efectivo de opiniones, que puedo realizar esta “unidad” que tiene un sentido ético y político, y que es la de ser “un ser humano singular y único, que habla con una sola voz y que es reconocible como tal por los demás”³³.

Por supuesto, esto supone una confianza no solo en el pensamiento, sino en las bondades de la *polis* en tanto espacio público-mundano de la acción y el discurso de los hombres, en tanto encuentro de una pluralidad. Atrapado dentro del espacio del platonismo, entre la herencia cristiana y la perspectiva instrumental de la ciencia política moderna, el pensamiento kantiano, según Arendt, muestra una genuina y excepcional preocupación por la humanidad desde una perspectiva política —como reconoce en “¿Qué es la filosofía de la existencia?” al hablar de los ideales políticos republicanos de Kant—, pero fundada sobre una base despolitizada, que entra en contradicción con ellos. Es teniendo en cuenta esta tensión, que sus notas en el *Diario filosófico* adquieren mayor aclaración:

³²Arendt, Hannah. “Sócrates”. *Op. cit.* 60.

³³*Idem*, 58.

En Kant hay dos cursos de pensamiento separados entre sí: I. Partiendo del género humano: el último fin moral solo puede ser la felicidad de todos los hombres. La propia felicidad no puede desempeñar ninguna función como fin, pues siempre puede entrar en conflicto con el “fin en sí”. Por eso el deber es una “limitación de la voluntad” frente a todos (362-3), lo mismo que el derecho es “limitación de la libertad (...) a las condiciones de su concordancia con la libertad de cada uno” (373). El límite del individuo no es otro (y su voluntad, aspiración de poder, etc.), sino todos los demás, es decir, la pluralidad misma, cuyo conjunto presenta la razón como idea de deber. II. La exclusión de todo fin, también del último fin, en el imperativo categórico: Actúa de tal manera que el principio de tu acción pueda convertirse en ley general (sea el fin que fuere)” (*La paz perpetua*, 464). Propiamente, éste el giro copernicano en la moral, a saber, la eliminación de todo planteamiento según el modelo de medio-fin. Ahora bien, en la *Crítica de la razón Pura*, como en el giro copernicano, de nuevo el hombre está en el centro, y no están en el centro ni la humanidad, ni los hombres, ni cada uno. Digamos que el fin último se convierte en “cosa en sí” de la moral. Está en conexión con esto último: autarquía del hombre: la prioridad de la virtud sobre la felicidad se halla latente en la siguiente frase, escondida en una nota: “La felicidad contiene todo lo que (y nada más que lo que) puede proporcionarnos la naturaleza; y la virtud contiene lo que nadie fuera del hombre puede darse o quitarse a sí mismo” (366).³⁴

Si esto último supone la “ingratitude de toda moral frente a toda religión”, por otra parte, ésta se consigue al precio de la defensa de la autonomía radical de la razón moral, bajo cuyo horizonte toda referencia empírica a la consideración de los otros es vista como “heteronomía”: cada uno de los otros puede ofrecernos sólo lo que podemos darnos a nosotros mismos en tanto seres sensibles y mundanos, esto es, ese melancólico “saludo en la distancia” que es el “respeto” kantiano, según Arendt.

No obstante, hay que insistir en que la autora no crítica la formula misma, que no es sino la expresión del hecho de que “puedo estar de acuerdo o en desacuerdo conmigo mismo” —de que “no solamente aparezco ante los otros, sino que también aparezco ante mí mismo”³⁵—, ni su formalismo, sino la

³⁴Arendt, Hannah. *Diario filosófico*. Op. cit. 157-158. [VII, enero de 1952 (10)]. Las citas de Kant, con paginación entre paréntesis, provienen de: 1. Kant, Immanuel. “Sobre el tópico: Esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica”. *En defensa de la Ilustración*. Op. cit. 259, 247, y nota 89, 251. 2. Kant, Immanuel. “Para la paz perpetua. Un esbozo filosófico”. *Idem*. 346.

³⁵Arendt, Hannah. “Sócrates”. Op. cit. 59.

desvalorización radical de fondo que supone respecto del mundo práctico-empírico.³⁶ Es esta actitud la que explica la “inhumanidad” de la ética kantiana, en un sentido político, y lo que está en juego en el contrapunto entre Kant y Lessing, realizado en el texto de 1960, “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing”. No es difícil ver a Sócrates, tras el retrato de este último:

El tema de los “dioses limitados”, de las limitaciones del entendimiento humano, limitaciones que la razón especulativa puede señalar y, por lo tanto, trascender, se convirtió en el gran objeto de las críticas de Kant. Pero sea lo que fuere que las actitudes de Kant puedan tener en común con las de Lessing (de hecho, tienen mucho en común), los dos pensadores diferían en un punto decisivo. Kant se dio cuenta de que no puede haber una verdad absoluta para el hombre, por lo menos no en un sentido teórico. Por cierto, que habría estado preparado a sacrificar la verdad ante la posibilidad de la libertad humana; pues si poseyéramos la verdad no podríamos ser libres. Pero no habría estado de acuerdo con Lessing acerca de que la verdad, si realmente existía, podía ser sacrificada sin duda alguna a la humanidad, a la posibilidad de la amistad y del discurso entre los hombres. Kant sostenía que existe un absoluto, el deber del imperativo categórico que está por encima de los hombres es decisivo en todos los asuntos humanos y no puede infringirse ni siquiera por el bien de la humanidad en cada uno de los sentidos de la palabra. Los críticos de la ética kantiana han denunciado con frecuencia que esta tesis es inhumana y despiadada. Sean cuales fueran los méritos de los argumentos, es innegable la inhumanidad de la filosofía moral de Kant. Y esto es así porque el imperativo categórico está postulado como absoluto y su carácter de absoluto introduce al mundo interhumano (que por naturaleza consiste en relaciones) algo que está en contra de su relatividad fundamental. La inhumanidad que está unida al concepto de una sola verdad surge con una particular claridad en el trabajo de Kant porque intentó basar la verdad en la razón práctica; es como si él, que señaló de manera tan inexorable los límites cognoscitivos no soportara pensar que tampoco en la acción el hombre puede comportarse como un dios.³⁷

Así, la formulación del imperativo categórico termina eliminando la promesa de una reconsideración excepcional de la relación entre pensamiento y pluralidad, condición necesaria para articular una ética de la praxis política, en el horizonte

³⁶Cf: Arendt, Hannah. *Diario. Op. cit.* 487 [XX, octubre de 1954 (42)].

³⁷Arendt, Hannah. “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing”. 1960. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa, 1990. 37.

secular. Contra ello, lo que aparece es una redefinición del viejo e inveterado prejuicio filosófico que sostiene que el mundo empírico e histórico de la opinión y de la acción efectiva de los hombres, solo puede ofrecer falsedad y vanidad.

Por supuesto, aquello que diferencia a Kant de Platón es significativo, y está en la base de la simpatía arendtiana por el filósofo alemán: es una preocupación por asegurar la dignidad de la praxis humana, la que no es un privilegio de unos pocos, sino que puede esperarse de todos los hombres, la que lo lleva a descubrir la vocación intersubjetiva de la razón como clave de bóveda. No obstante, es la oculta operación del platonismo la que interpreta esta vocación bajo la luz de un “socratismo sin polis”, que convierte a la “vida con uno mismo”, no en una condición de la libertad dialógico-discursiva del propio pensamiento y de una posible ética de la praxis política, sino en una obligación absoluta e incondicionada.

El precio de esta operación, especialmente si nos concentramos en una mirada exclusivamente ética sobre la historia humana, es la “tragedia” más que el nihilismo, como señala una nota de *La condición humana*, a la que los intérpretes no han prestado la debida atención, pero que da la clave de su lectura de Kant:

Donde el orgullo humano sigue intacto, se toma a la tragedia, más que la absurdidad como contraste de la existencia humana. Su mayor representante es Kant, para quien la espontaneidad del actuar, y las concomitantes facultades de la razón práctica, incluyendo la fuerza del juicio, siguen siendo las sobresalientes cualidades del hombre, aunque su acción caiga en el determinismo de las leyes naturales y su juicio no pueda penetrar el secreto de la realidad absoluta [*Ding an sich*]. Kant tuvo el valor de exculpar al hombre de las consecuencias de su acto, insistiendo únicamente en la pureza de sus motivos, y esto le salvaba de perder la fe en el hombre y en su potencial grandeza.³⁸

Lo que aparece aquí, es la lectura temprana de Kant, junto con el nuevo horizonte provisto por la hipótesis del platonismo. El planteo ético kantiano involucra, de este modo, una desvalorización radical de la de ámbito sensible, histórico y

³⁸Arendt, Hannah. *La condición*, op. cit. 274 (nota N° 75).

mundano, que corta los lazos con el cuidado del mundo, según una expresión ciceroniana que la autora gusta citar. La tragedia de este capítulo de la modernidad es que clausura, justo en el momento en que parece abrirse paso, la necesaria pregunta por la relación entre los dos “modos de estar juntos” —con nosotros mismos por medio del pensamiento, con los otros por medio de la acción y el discurso—. La interrogación por la vinculación entre pensamiento y pluralidad queda respondida *a priori* por un llamado absoluto a la constitución de un sí mismo aislado, cuyo principal sino es la impotencia, esto es, eso que Arendt llama el ejercicio de un saludo impotente por encima del abismo.

V. Conclusiones

Dado que, como indicamos en la introducción, el presente es un trabajo parcial, que forma parte de una investigación más amplia, esbozamos los aspectos que intentamos precisar aquí, y adelantamos algunos otros a considerar, sobre la lectura arendtiana de Kant. En términos de nuestra estrategia de lectura, defendemos la importancia de pensar este tema en los escritos tempranos de Hannah Arendt, esto es, los textos que forman a nuestro entender un *continuum* respecto del núcleo problemático de la relación entre pensamiento y política. En términos de las hipótesis centrales, entendemos que la configuración de este tema como problema va de la mano con un diálogo crítico que progresivamente intenta dibujar eso que podemos llamar platonismo y que, insistimos, no supone simplemente la superioridad de la contemplación sobre la acción, sino una actitud de fondo que defiende esta superioridad y que pervive bajo condiciones modernas: una época que inaugura, precisamente, una crítica sin precedentes de la actitud contemplativa, de las condiciones de la antigua teoría. En este marco, la lectura temprana de Kant —y su prolongación en *La condición humana*— da el tono para comprender a un “Sócrates moderno”, un personaje trágico y profundamente práctico, en el seno de una polis ausente que ya no puede presuponerse como justificación del llamado a pensar por nosotros mismos.

Solo como un esbozo, mencionamos dos direcciones que este recorte del tema puede aportar, respecto del alcance y sentidos de la lectura arendtiana de la *Tercera Crítica*, que comienza en 1957.

Por una parte, respecto del núcleo más íntimo que Hannah Arendt valorará en la estética kantiana y en la reflexividad del juicio. No creemos que sea muy productivo, al menos para entender esta lectura madura, centrarnos en aquellos aspectos que permiten pensar las afinidades, que sin dudas existen, entre el proceder del juicio, y el de la antigua *phrónesis*. Entendemos que es más bien el problema del platonismo —y la antigua tauromaquia entre Sócrates y Platón— lo que conduce a Arendt a valorizar, sobre todo, una facultad que afirma un “placer por lo común”, en un escenario contemporáneo atravesado por la mirada de la catástrofe, o por la necesidad de volver a pensar en una ciudadanía posttotalitaria, más allá de las ingenuidades del kantismo socrático de Jaspers.³⁹

Por otra parte, sobre la posible distancia arendtiana respecto del enfoque kantiano del juicio. Esto es esencial, si tenemos en mente la larga discusión interpretativa sobre el actor y el espectador en la obra de la pensadora judío-alemana. Consideramos que esta discusión está, en parte, sostenida por un malentendido acerca del kantismo de Arendt. Las anteriores páginas, dan una buena justificación de porqué la autora no podría aceptar la distinción absoluta entre actor y espectador, entre los principios por los cuales se actúa y los principios por los cuales se juzga, y que en las *Conferencias...* Arendt señala como

³⁹En 1946, Arendt se involucra en una discusión con Jaspers sobre la necesidad de restaurar la “disposición a reflexionar” como centro de gravedad de una filosofía política posttotalitaria. El epistolario con su maestro y amigo de Heidelberg, da cuenta de su preocupación: es ingenuo asentar esta tarea en una razón moral que no supone una valorización del mundo público en el horizonte del tiempo, hecho que adquiere una enorme gravedad con la sombra del totalitarismo. Este último ha mostrado, según la autora, la fragilidad del propio espacio de una “interioridad” sin polis, cuando no está sostenido por el “amor por el mundo”, esto es, lo que Arendt señalaba como el paso de la “solitude” a la “loneliness”. Esta distinción es central para entender su diagnóstico sobre el totalitarismo: este no se basa solo en la detención de la estructura público comunicativa de la acción, sino también de la del pensamiento. Para este aspecto: Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus, 1998. 381.

una nueva tragedia. Que un Kant entusiasmado, en la vereda de la revolución, empiece a resquebrajar la autonomía defensiva de la razón, no hace más que entregarnos aporías, cuyo señalamiento en esa visitada obra póstuma editada y publicada por Beiner en 1982, abre un conjunto de interesantes líneas de investigación, para abordar las promesas no cumplidas (¿cuál podría serlo?) de *La vida del espíritu*.