

La vida del pensar como acción pública creadora y como salud existencial
—Reflexiones sobre el sentido del pensamiento en H. Arendt—
Universidad de Granada, Repositorio, 2011. <http://digibug.ugr.es/>

A life of thinking as a public creative action and as existential health
— Thoughts on the meaning of thought in H. Arendt —

Luis Sáez Rueda
Universidad de Granada

Resumen. El trabajo pretende aclarar y comentar qué significa «pensar» en la obra de H. Arendt. En una primera parte, y atendiendo sobre todo a *La vida del espíritu*, se analiza la unidad entre pensamiento y acción en la praxis pública. En la segunda parte se indaga el lazo entre el mal y la ausencia de pensamiento. A lo largo de este trayecto, el autor interpreta el pensar activo como equivalente de la salud existencial y comprende su ausencia como clave de una existencia enfermiza a nivel social y colectivo.

Palabras clave: Arendt, pensamiento, vida activa, política, creación, salud existencial, enfermedad social.

Abstract. This paper aims to clarify and discuss what "to think" means in the work of H. Arendt. In the first part, given *The Life of the Mind*, we analyze the unity between thinking and action in the public praxis. In the second part we inquire into the bond between evil and the absence of thought. Along this path, the author equates active thinking to existential health and interprets its absence as the key to a sickly existence in a social context.

Keywords: Arendt, thought, vita activa, politics, creation, existential health, social illness.

La obra de H. Arendt es ya, en teoría política, una referencia clave de la reflexión filosófica. Sin embargo, la dimensión ontológica de su filosofía no puede ser descuidada, pues en ella yacen, tal vez, los trazados más sutiles de su aportación. En las siguientes páginas intentamos colaborar en la indagación de esta dimensión ontológica, vinculándola al problema de la «salud» de una sociedad. Para ello, abordaremos, en primer lugar, y tomando como referencia especialmente *La vida del espíritu*¹, su concepción sobre el significado y la tarea del pensar, una cuestión que conduce de modo privilegiado al mencionado espacio ontológico (§ 1). Intentaremos, en segundo lugar, desbrozar el tipo de ontología que subyace

¹ Arendt, H., *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002 (orig.: 1978). En adelante VE. Nos referimos, especialmente, a los capítulos III y IV.

a la filosofía de Arendt, lo que nos permitirá reflexionar sobre el hiato que ésta mantiene, a pesar de los vínculos de fondo, con la concepción de M. Heidegger (§ 3). Finalmente, reflexionaremos sobre el

Antes de comenzar el análisis, será de gran utilidad enmarcarlo en objetivos generales y propósitos que dirigen, en su conjunto, la reflexión de H. Arendt. Éstos, a nuestro entender, son los siguientes:

a) *La relación entre «pensamiento y mal».* Se interroga Arendt, en general y desde un principio, acerca de la cuestión sobre el mal. En ese contexto, lo que impresiona a la autora —a propósito del «caso Eichmann»²— es la *posibilidad* de una acción monstruosa realizada por una persona superficial y carente de convicciones. Si hubiese, efectivamente, un nexo entre «ausencia de pensamiento» e «incapacidad para distinguir entre el bien y el mal», entonces, el pensar adquiriría un carácter normativo: en tal caso «deberíamos poder ‘exigir’ su ejercicio a cualquier persona en su sano juicio, con independencia del grado de erudición o de ignorancia, inteligencia o estupidez, que pudiera tener»³.

b) *El lugar del pensamiento en la distinción entre «vita activa» y «contemplativa».* Planteado el problema, es necesario indagar el sentido mismo de ese fenómeno al que llamamos «pensar». La comprensión tradicional del pensamiento como «pura quietud», «pasividad» sin «actividad», y la radicalidad con que se ha ligado a la «soledad» y al «retiro» no le parece convincente, porque, en primer lugar, oscurece distinciones internas a la noción misma de *vita activa*, reducida a un mero opuesto respecto de la contemplación, y porque, en segundo lugar, implica una distinción entre mundo sensible y mundo suprasensible que, después de Nietzsche, no puede sostenerse⁴.

c) *El núcleo metafísico del pensamiento, más allá del carácter cognitivo del intelecto.* Otra cuestión que rige la investigación de Arendt, y que está ligada de manera inmediata a la anterior, es su convicción de que el pensar excede el ámbito de la pura cognición. El vínculo estricto entre pensar y conocer, desentrañar la «verdad» fáctica, ha sido impelido por la visión científica del mundo, aunque el distinguir se puede hacer ya tomando pie en Kant. Frente a la tarea del «*Verstand*» (entendimiento, que Arendt prefiere traducir por «*intelecto*»), orientado

² Karl Adolf Eichmann (Solingen, 1906 - Jerusalén, 1962). Obersturmbannführer (Teniente Coronel) de las SS nazi. Responsable directo de la solución final, principalmente en Polonia, y de los transportes de deportados a los Campos de Concentración alemanes durante la Segunda Guerra Mundial

³ VE, Introducción, p. 40.

⁴ *Ibid.*, pp. 32-33, 37-38.

a la representación cognitiva del mundo fáctico, la del *pensamiento*, por la que interroga la autora, trasciende la búsqueda y el deseo del conocimiento. Se relaciona, más bien, con la Razón, como instancia de las cuestiones últimas. El *eros* que lo atrae no es la verdad, sino lo que llama Arendt el «significado»⁵. Así que la cuestión es, desde este punto de vista, la siguiente: ¿en qué consiste, más exactamente, el pensamiento más allá de su uso cognitivo?

Las reflexiones de Arendt respecto al pensamiento en *La vida del Espíritu* mantienen de fondo la motivación (a) y el presupuesto (c), y se mueven fundamental y expresamente en el campo del problema (b), como se puede constatar en la siguiente declaración:

«Sin embargo, yo era consciente de que se puede abordar este tema desde una perspectiva totalmente distinta, y para señalar mis dudas concluí el estudio sobre la vida activa con una curiosa frase que Cicerón atribuía a Catón, quien solía decir que ‘nunca hacía más que cuando nada hacía, y nunca se hallaba menos solo que cuando estaba solo’ (...) ¿Qué ‘hacemos’ cuando no hacemos nada sino pensar? ¿Dónde estamos cuando, normalmente rodeados por nuestros semejantes, no estamos con nadie más que con nosotros mismos?»⁶

Iniciemos, pues, nuestro análisis abordando esta problemática, que no es otra que la que gira en torno a la pregunta por el «motor» o «impulso» que dirige el pensar.

1. Lo que nos hace pensar y la salud

Como cauce en esta pesquisa podría servir el análisis que realiza Arendt cuando contrapone las experiencias griega y romana en lo que atañe al pensamiento⁷. Veremos cómo en su atención a la tradición romana, reivindica un pensamiento ligado a la acción y, con eso —tal es nuestra interpretación—, un pensamiento involucrado en la salud del alma.

1.1. Pensar: contemplación (experiencia griega) vs. acción (experiencia romana). Hacia un pensamiento activo involucrado en la salud del alma

Entre ambas experiencias —ésta sería la tesis general de la autora— hay dos diferencias clave. La primera implica una distancia en la primacía que se otorga a los elementos del par «mundo»-«sujeto». Mientras en la experiencia griega lo que hace pensar es «el asombro admirativo ante el espectáculo que rodea al hombre», en la romana es «el terrible extremo de

⁵ Cfr. VE, capítulo II. La cuestión queda resumida en Introducción, pp. 40-42, y reaparece en cap. III, p. 174.

⁶ VE, Introducción, p. 34.

⁷ Cfr. para lo que sigue especialmente VE, cap. III, §§ 14, 15 y 16 —pp. 151-188—.

haber sido arrojado a un mundo cuya hostilidad resulta abrumadora» (VE, p. 184). La segunda afecta de lleno a la distinción entre vida contemplativa y vida activa. Para el griego, lo que atrae es la necesidad de comprender; para el romano, pensar y comprender «son una mera preparación para la acción», de tal manera que el pensamiento está supeditado a la voluntad. Profundicemos en esta toma de posición.

Una convicción recorre la existencia griega: que lo que nos hace «pensar» es el deseo de inmortalidad. Para analizar esta experiencia griega Arendt analiza el significado de «inmortalizar» (*athanatizein*). Pues bien, hay una diferencia entre cómo se experimenta el deseo de inmortalidad en la época prefilosófica y cómo se experimenta en la filosofía. Desde la religión homérica, y antes del nacimiento del discurso filosófico en sentido estricto, los hombres aspiran a la inmortalidad que poseen los dioses. El ser humano aspira a convertirse en un dios en la tierra. Y esto se logra por medio de su *acción*, de su modo de aparecer durante la acción. Se busca, no la eficacia práctica de ésta, sino su perdurabilidad, en la medida en que puede convertirse en admirable. La inmortalidad se adquiere, pues, por la vía de la acción gloriosa. En el caso del pensamiento filosófico, por el contrario, lo que produce inmortalidad es pensar el ser. Pues los dioses —se considera ahora— han nacido, tuvieron un comienzo, mientras el ser es más puramente inmortal, dado que no posee ni comienzo ni fin. El ser ocupa el lugar ahora de la verdadera divinidad. Aproximarse a lo divino consiste desde este momento en aprehender el ser, que (según Aristóteles) es una «actividad» capaz de inmortalizarnos —en la medida de lo posible—, por cuanto extrae de nosotros lo más «excelente»⁸.

Ahora bien, ese anhelo de inmortalidad conduce, ya desde el principio, a una distinción nítida entre «vida activa» y «contemplación» (es decir, entre actor y espectador)⁹. En efecto, en el mundo pre-filosófico, la inmortalización de la acción gloriosa reclama de suyo un «espectador» que la narre y la convierta en palabra trans-temporal: el *aedo*, el poeta. Se establece así una distinción entre acción y pensamiento (contemplativo). La contemplación implica distanciarse, fuera de los asuntos humanos, para «verlos». No es, empero, una mera «descripción»: es visión que trasciende los hechos de la percepción sensible y capta la armonía interna a los asuntos humanos, lo «invisible en lo visible»¹⁰.

⁸ Cfr. *Ibid.* pp. 157 y 159.

⁹ Cfr. *Ibid.*, 153-155.

¹⁰ *Ibid.*, p. 155.

¿Cuál de estas experiencias es la más elevada? ¿Quién depende de quién, abriendo la inmortalidad, el que actúa o el que contempla y narra? Arendt sugiere que en la era prefilosófica la mayor nobleza la posee la acción. Esta prevalencia encuentra un modelo en el postrero discurso fúnebre de Pericles, según el cual los atenienses no necesitan de un Homero para hacerse inmortales, puesto que han dejado «obras» («monumentos eternos»). Sin embargo, lo característico de la era filosófica griega es lo contrario del modelo representado por Pericles. Se hará predominar la contemplación sobre la acción. Lo divino en el hombre será el *nous* («el dios en nosotros»), según Aristóteles. Pensar y ser, con ello, se identifican. Ahora bien —y esto es importante subrayarlo—, la contemplación sigue siendo algo más que pura «descripción», e incluso algo más allá de lo meramente apofántico. Pues la verdadera visión del ser la concede el *nous*, que es aprehensión inmediata, «sin palabras» y «carente de discurso», siendo el *Logos* su traducción analógica (discurso filosófico como *homoiosis*).

En cualquier caso, el anhelo de inmortalidad y la aspiración a la contemplación surgen de la admiración. Un párrafo sobre la respuesta platónica —que pone el acento en el *pathos* del asombro, *Teeteto* 155d— sirve a Arendt para descubrir el poder de la admiración bajo los motivos anteriores y en la estructura del influjo griego en la historia posterior. Lo que subyace por igual a la época prefilosófica y la filosófica en sentido estricto es el asombro admirativo ante la armonía de lo invisible bajo lo visible. La actitud ante los dioses era ya de admiración hacia lo que se oculta y que irrumpe a veces como extraño en lo familiar, cuando el dios se presenta en la vida humana. Este *invisible* en lo *visible* es lo que Heráclito atribuye luego a la *phýsis*, fuente de todas las apariencias y a la que «le place ocultarse». Desde ese momento, el ser es el nombre de lo asombroso. Asombra, en primer lugar, por su ocultamiento, porque es la armonía secreta del todo, más allá de la suma de lo que aparece; asombra, en segundo lugar (y esto es lo más relevante), de suyo, es decir, por el hecho de que “haya ser”. En este sentido, la admiración adviene al hombre, no puede ser construida o elaborada:

«La admiración que aparece como respuesta, pues, no es algo que los hombres puedan provocar por sí mismos; la admiración es un *pathos*, algo que se padece, no algo que se hace (...) Lo que pone en marcha la sorpresa humana es algo familiar pero normalmente invisible, algo que los hombres se ven forzados a admirar. El asombro que pone en marcha el pensamiento no es la confusión, la sorpresa o la perplejidad; es un asombro admirativo»¹¹.

¹¹ *Ibid.*, p. 165.

En el trayecto histórico, este «asombro admirativo» conduce, a través de muchos hitos (Leibniz, Schelling, Sartre), al asombro moderno y contemporáneo por excelencia: no ya exclusivamente ligado al «hay ser» en cuanto armonía invisible y belleza, sino asociado con el hecho de que «haya ser y no más bien nada», cuestión central que subtiende el pensamiento de Heidegger. Lo que más radicalmente asombra al hombre es el carácter incomprensible de este límite, ¿por qué el ente en general y no más bien la nada?

Interpretando a Arendt sobre este interesantísimo análisis, podríamos precisar que la diferencia entre lo griego clásico y lo griego moderno estriba en que en el primer caso la admiración (que conduce al pensamiento) es la invisibilidad misma del ser, su carácter cualitativo, que apela a los ojos del pensamiento más allá de lo sensible, mientras que en la segunda se subraya el *factum* del ser en cuanto tal (la experiencia desnuda «¡es!» o «¡soy!»)

Pues bien, por contraste con el mundo griego, cuyos matices se han señalado, Arendt encuentra en la experiencia latina del pensar el predominio de la praxis o de la acción¹². La autora no fija su atención ahora en el pensamiento político originario del mundo latino (expresado en forma más pura en Virgilio), que es el que constituye su núcleo esencial, sino en la experiencia de pensamiento que tuvo lugar al final de la República romana, pues piensa que es ésta la que ha configurado en mayor medida la actualidad. Se refiere a las líneas estoica, escéptica y epicúrea, sobre todo a Epíteto, «la mente más ingeniosa entre los estoicos tardíos» (177). Dejando a un lado los detalles, Arendt sostiene dos tesis principales, ambas basadas en el presupuesto común según el cual ahora, frente a la tradición griega, se acentúa la vida activa:

En primer lugar, subraya el giro hacia el sujeto, que es como una anticipación de la fenomenología husserliana. La filosofía cobra carta de naturaleza como *animi medicina*, algo muy opuesto a lo griego. La práctica del curar a los espíritus desesperanzados mediante una evasión respecto al mundo y gracias al pensamiento adquiere en el discurso de Arendt una relevancia muy fuerte: en virtud de este caudal toma vigor el pensamiento en cuanto «conciencia de sí». En efecto (y persiguiendo el pensamiento de Epíteto, sobre todo), la retirada del mundo para hacerse inmune a la contrariedad de los acontecimientos produce un efecto nuevo: se toma a la realidad exterior como aparente —compuesta por «impresiones»— y se busca lo «invisible», no en el mundo (como en la época griega anterior), sino en el interior del sujeto. La atención se vuelve, como autoconciencia, sobre los «actos» (por

¹² Cfr. para esta cuestión, sobre todo, pp. 174-188.

ejemplo, no sobre el objeto externo de una percepción sino sobre la percepción misma). Ahora bien, con gran sutileza señala Arendt que esta auto-referencialidad trasciende al puro acto (cartesiano y kantiano) del *cogito* como aquello que se descubre acompañando a todas «mis» representaciones. Toma el carácter de lo que más tarde llamará Husserl «objeto intencional». El acto de volverse sobre sí descubre la «esencia» de las cosas (su modo de aparecer en el mundo interno y desde sí), de tal manera que el sujeto se convierte en un «yo-para-mí-mismo». Sólo presuponiendo esto se puede entender el «uso» consolador de esta filosofía.

Se trata, en segundo lugar y como hemos adelantado, de un giro hacia el predominio de la acción sobre la contemplación. Y ello en dos sentidos. Por un lado, se supedita la teoría, la tarea de «comprender», al servicio de una «acción» sobre sí mismo, el gobierno sobre la propia vida. Arendt destaca el nexo que esta acción posee con las categorías de «fuerza» y de «voluntad». Cuando Epíteto dice «He de morir ¿Acaso ha de ser gimiendo? (...) ‘Pues te encadenaré’. ¿Qué dices, hombre? ¿A mí? Encadenarás mi pierna», no se trata, dice Arendt, «sólo de ejercicios de pensamiento, sino de ejercicios de la fuerza de voluntad» (177). Y sobre la Voluntad asegura que es «una capacidad mental totalmente distinta cuya característica principal, al compararla con el pensamiento, reside en que no habla con la voz de la reflexión, ni se vale de argumentos sino sólo de imperativos, incluso cuando se dirige al pensamiento o, mejor aún, a la imaginación» (178). Por otro lado, esta praxis surge como compensación de la más alta actividad humana, que es la política. Para el romano lo divino radica en «construir y conservar ciudades» (181), algo que logran (como señalaba Cicerón) «las agrupaciones de hombres unidas por el vínculo del derecho» (182). Cuando la República es fagocitada por la guerra y por la corrupción, en esa decadencia, volverse sobre sí mismo tiene otro efecto importante. Se recurre, ciertamente, a la filosofía para compensar la frustración, pero ello da lugar a un poder no sólo consolador: el de «relativización» del mundo por medio del pensamiento.

A nuestro juicio, y como defenderemos más en detalle en nuestras reflexiones finales, Arendt muestra en este punto su adhesión a una ontología distinta de la fenomenológica (que está centrada en la concepción de lo real como «sentido»), una ontología del *operari*. Pues la mencionada relativización se hace en pro de la propia fuerza: «La tierra —cita Arendt a Cicerón—, comparada con el universo, no es más que una mancha. ¿Qué importa lo que ocurra en ella? (...) El olvido acabará cubriéndolo todo y a todos. ¿Qué importa lo que hagan

los hombres?»). Y, a pesar de todo, se podría decir, el hombre soporta ese desierto sin temor. «El temor —como dice Boecio— arruina toda felicidad». Y esto presupone —diríamos nosotros— que ser es operar. Tal y como dice Arendt, concluyendo: «Pensar a partir de tales premisas significa actuar sobre uno mismo: la única acción que queda cuando actuar ha devenido inútil»¹³.

Es este tipo de pensamiento-acción el que deslumbra a H. Arendt. Y hemos de subrayar que este ejercicio pensante posee un nexo inherente con el problema de la salud. Pues está trabado en la *cura de sí*, en el esfuerzo por salvar al *sí mismo* de la ilusión y la heteronomía, convirtiéndolo en un ámbito pródigo y rico, dispuesto a *agenciárselas con el mundo* de forma valerosa. Ni qué duda cabe que semejante pensamiento-acción redunde en la salud de la ciudad y adquiera así una dimensión política: la ciudad se convierte en la práctica de una sociedad que busca la ley y la justicia en la medida en que se busca a sí en la con-cordia consigo misma, es decir, en la salud. Esto último será profundizado a continuación.

1.2. El pensar como acción y salud en la praxis política: recuperación arendtiana del diálogo socrático

El análisis anterior pone en el camino de la visión que Arendt posee sobre la esencia del pensar: éste es más una acción que una contemplación. Pero necesita aún una concreción. Por sí mismo es general y vago y no indica el sentido que posee el pensamiento en la vida cotidiana. Es necesario interrogar por la relación entre pensamiento y mundo y, más concretamente, por el modo en que el pensar traba su dinamismo activo en la plaza pública. Pues bien, Arendt toma el modelo socrático para esclarecer este problema. Por medio de él se revelará una praxis del pensamiento que está más allá de la contemplación: la *meditación*. Frente a la primera, esta última no produce resultados positivos en forma de definiciones o valores. Lo importante en él es su propio curso invisible, comparable con el «viento»¹⁴. A continuación reconstruimos el trazado que sigue la indagación de la autora en esta senda.

¹³ *Ibid.*, pp. 184. *Cfr.* pp. 182-184.

¹⁴ *Ibid.*, p. 197.

a) La esencia del pensamiento es su misma acción inmanente¹⁵. El pensamiento activo como promoción de la salud en la praxis vital

El pensamiento socrático adopta la forma de una acción (es —diríamos nosotros— operante en su raíz): agujonea a los ciudadanos (Sócrates como tábano), purga a la gente de prejuicios y los hace conscientes de que no saben o de su inmadurez —lo cual constituye su carácter «destrutivo», pues socava todos los criterios establecidos, convirtiéndose así en un poder nihilizante, un poder que es «el peligro siempre presente del pensamiento» (Sócrates como comadrona)— y paraliza el nexo inmediato con el mundo ordinario, replegando al hombre sobre sí y produciendo «el estadio más alto del estar vivo». Por estas características, el núcleo del pensamiento socrático se yergue como el germen de lo nuevo, del *novum*: «En la práctica, pensar quiere decir que cada vez que nos encontramos en la vida con una dificultad, es preciso preparar el espíritu de nuevo», de manera que fuerza a la superación de un código anterior y a abrazar uno virgen¹⁶.

Es esta *acción* misma del pensar (su *ser-operante*, puntualizamos) lo que le otorga la dimensión de «sentido» que buscábamos, más allá del ámbito cognitivo. Que esto sea así radica en que tal acción es fruto de una necesidad vital, esencial, primordial:

«El sentido de la actividad de Sócrates residía en la actividad misma, o, por decirlo con otras palabras: pensar y estar vivo es lo mismo, algo que implica que el pensamiento empiece de cero»¹⁷.

Quiere decir ello que el pensamiento tiene su principio de movimiento en sí mismo. Por eso es un intenso deseo, amor (en el sentido griego de *eros*, no en el cristiano de *agape*). Y es, por lo que se ve, un pensamiento dirigido a la «promoción de vida», es decir —y a nuestro juicio— a la profundización en la salud, en cuanto encuentro consigo mismo a través de una autocrítica, lo que constituye el tamiz de la acción.

¹⁵ *Cfr.* para lo que sigue, VE, cap. III, especialmente §§ 17 y 18 (pp. 189-215).

¹⁶ *Ibid.*, p. 199-200. En este contexto brilla una interesante apreciación de Arendt sobre la marcha: se deduce que el pensamiento al que se refiere, de no estar presente, provoca lo que podríamos llamar —interpretando a la autora— una *docilidad en la transgresión*: «Cuanto mayor sea la firmeza con la que los hombres abracen el viejo código, tanto más ansiosos estarán por asimilar el nuevo; algo que en la práctica quiere decir que los más dispuestos a obedecer serán quienes fueron los pilares más respetables de la sociedad, los menos inclinados al pensamiento —peligroso o no—, mientras que quienes parecían los elementos menos fiables del antiguo orden serán los menos dóciles» (p. 200).

¹⁷ *Ibid.*, p. 201.

b) El pensar como auto-referencialidad dinámica y praxis pública¹⁸ . Hacia la salud en la praxis social

Por otra parte, el pensar (meditar) en cuanto acción tiene lugar en la medida en que se produce un desdoblamiento en el interior del sujeto (diálogo silencioso del alma consigo misma, en términos platónicos). Este desdoblamiento trasciende la conciencia (el yo como puro acto puntual, acompañante en la cognición), confiriéndole una vida «dialéctica» cuyo dinamismo emana de la diferencia misma en que consiste el desdoblamiento. Se puede afirmar, así, que vive siempre en el curso de su «actualización» dinámica:

«La conciencia de sí no es lo mismo que el pensamiento; los actos de la conciencia de sí comparten con la experiencia sensible el ser ‘intencionales’ y, por lo tanto, actos *cognitivos*, mientras que el yo pensante no piensa algo, sino *sobre* algo, y este acto es dialéctico: se desarrolla bajo la forma de un diálogo silencioso. Sin la conciencia, en el sentido de autoconciencia, el pensamiento no sería posible. Lo que el pensar actualiza en su interminable proceso es la diferencia, dada a la conciencia como un hecho puro y duro (*factum brutum*). Sólo en esta forma humanizada la conciencia puede convertirse en la característica externa de alguien que es un hombre y no un dios o una animal»¹⁹.

En este punto, las reflexiones de Arendt dibujan el «topos» del pensamiento de tal manera que, a primera vista, parece inmiscible con la *vita activa*, que cursa en el ámbito público-político. El pensamiento, en efecto, no puede llevarse a cabo en el mundo exterior, donde se reduce a *Uno*. Es una actividad solitaria. Ahora bien, habría que precisar este límite difuso. Pues hay que distinguir entre soledad y aislamiento. La soledad del pensamiento no está aislada: en el desdoblamiento uno se hace compañía a sí mismo. La soledad en el sentido de «aislamiento» surge cuando uno no puede hacerse compañía a sí mismo. En realidad, pensamiento y acción pública están interrelacionados, en la medida en que, tanto en el mundo de la vida en común, como en el del pensamiento, el «otro» está siempre presente. La relación del pensador consigo mismo adopta, incluso, la forma de la amistad²⁰. La salud, como encuentro consigo mismo, se expande ahora a una tarea cívica, a la participación en el mundo de la política.

¹⁸ Cfr. para lo que sigue, VE, cap. III, § 18, especialmente pp. 205-210.

¹⁹ *Ibid.*, p. 210.

²⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 211.

2. Pensamiento, mal y enfermedad existencial

Si examinamos la textura de la filosofía arendtiana encontraremos, no sólo motivos para vincular pensamiento, acción y salud, sino también claves para aclarar las condiciones de un pensamiento enfermo. La autora no habla explícitamente de ello, pero quisiéramos mostrar que esta cuestión está inserta de modo tácito en el modo en que aborda el problema del mal. La mayoría de los cauces que nos conducen en esta senda presuponen un vínculo entre su obra y la comprensión que del ser poseía M. Heidegger. Es por ello por lo que comenzaremos esbozando la transformación que realiza la filosofía de Arendt respecto al filosofar heideggeriano.

2.1. La transformación de Heidegger: del ser-en-el-mundo al operar-en-el-mundo-público

El vínculo —en el contexto de una distancia— con la filosofía de Heidegger recorre la obra de Arendt. Como gesto de fondo persiste en su producción la comprensión del hombre como «ser-en-el-mundo». Ahora bien, tal facticidad de la existencia es, en Arendt, primordialmente pública y orientada a la «vida activa» de la praxis política. Si para Heidegger el espacio público es el mundo del Uno (*Man*), de la existencia impropia o inauténtica, Arendt recobra para esta esfera de lo común el carácter de lo irrebalsable en cuanto existente. Al hombre, como explicita la autora²¹, le asiste un derecho, que es el único que posee inherentemente y de un modo absolutamente universal: el derecho a tener derechos. Por haber nacido, por estar arrojado a la existencia, tiene el derecho a existir tal y como necesita su libertad, es decir, en un cuerpo político. Por eso, podría decirse que le es propio un *derecho a ser-en-el-mundo político*. Y Por ello, también, no extraña que en *Vita Activa*²², por ejemplo, mantenga un paralelismo con el tema heideggeriano del «olvido del ser», interpretando la historia como progresivo olvido del *ser-en-el-mundo-público*.

Señalada, en esbozo, esta analogía con Heidegger, que hace del pensar un poder constituyente, inserto en el acontecimiento del existir, nos gustaría mostrar otra diferencia

²¹ Cfr. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., cap. 9.

²² Arendt, H., *Vita activa oder vom tätigen Leben*, Múnich, Piper, 1981. Trad. cast.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998.

fundamental entre Arendt y su maestro que posee un alcance general. Si la filosofía de Heidegger supone una «ontología del sentido», la ontología del operar que atraviesa la obra de nuestra autora permitiría tematizar la transformación que tiene lugar por su medio respecto a la fuente de su maestro como la que conduce de la comprensión del hombre como *ser-en-el-mundo* a su interpretación como *operar-en-el-mundo-público*.

En la filosofía de Arendt la categoría ontológica clave es la de *operari* (ser = operar), como hemos comprobado, tanto advirtiendo el modo en que confiere preeminencia a la «vita activa» sobre la contemplativa, como en los trazados que unen el ser del pensar al ser de la acción. La ontología del *operari* se opone a la ontología fenomenológica del sentido. Pues en esta última es la dimensión manifestativa del ser, el «como» del aparecer, comprensible en su cualidad, aquello en lo que consiste el ser de lo real. En la primera, en cambio, la prioridad ontológica la posee la dimensión cualitativa de la *intensio* inherente a la potencia del actuar. Esta concepción ontológica tiene su propia tradición: hay una gran tradición latina, aunque se pueda encontrar también en Grecia (incluso en Aristóteles, en su comprensión de la *phýsis* como *enérgεια* y *dýnamis*). En particular, es uno de los motivos fundamentales del barroco —en Leibniz y Gracián²³, por ejemplo— y del postestructuralismo que recibe el influjo de Nietzsche (Foucault y Deleuze, fundamentalmente)²⁴.

¿No será esta adhesión a la ontología del *operari* una de las claves profundas del posicionamiento de Arendt respecto a Heidegger? Heidegger, en su afán por distinguir tan nítidamente «ser» y «hacer», de forma que la era de la técnica quede desmantelada, ¿no ha perdido en el camino el sentido positivo del *operari* como potencia, fuerza? De hecho:

1. Cuando trata el tema de la *Phýsis* —primer nombre del Ser— evita toda referencia a la potencia, entendiéndola, fenomenológicamente, como el «venir a presencia» (lo que nos instala en el ámbito del «sentido», de la «comprensión»)²⁵.

²³ V. P. Cerezo, «Homo duplex: el mixto y sus dobles», en García Casanova, J.F. (ed.), *El mundo de Baltasar Gracián*, Universidad de Granada, 2002, sobre todo pp. 406-414. Una cita esclarecedora: «No hay más cera que la que arde», dice un dicho popular español, que podría verse en términos ontológicos: no hay más sustancia que la que se muestra operativamente (...) [La realización de la excelencia humana] implica que la potencia, o 'el fondo' o 'caudal', por utilizar los propios términos de Gracián, se ponga en obra, o lo que es lo mismo, se muestre y se haga notar. Sólo entonces el poder se hace valer en su acontecimiento y logra incidir así en el orden del mundo» (*Ibid.*, p. 409).

²⁴ Me permito, para una mirada general sobre esta problemática, remitir a mi libro Sáez Rueda, L., *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Madrid, Trotta, 2009, cap. 6.

²⁵ Por ejemplo. Heidegger, «Sobre la esencia y el concepto de la *φύσις*. Aristóteles, Física B, 1» [Heidegger, 1939], en *Hitos*, Madrid, Alianza, pp. 199-249. Al hablar de la *phýsis* en relación a Aristóteles, dice: «La *Física* aristotélica es el libro fundamental de la filosofía occidental, un libro indescifrado y que, por eso, nunca ha sido pensado de manera suficiente y profunda» (p. 201). Y ello porque en su fondo late el sentido más inicial del ser de los presocráticos,

2. Desprecia la herencia romana directamente (a la que, por el contrario, apela Arendt), interpretando el operar como «hacer» que conduce a la técnica²⁶. En «El origen de la obra de arte» lo dice muy claro: «El modo de pensar romano toma prestadas las palabras griegas sin la correspondiente experiencia originaria de aquello que dicen, sin la palabra griega. Con esta traducción, el pensamiento occidental empieza a perder suelo bajo sus pies»²⁷.

Sin embargo, es extraño, porque en el mismo prólogo de *Conferencias y artículos*, al que pertenece «ciencia y meditación», dijo Heidegger, en 1954, que si el lector sigue el recorrido del libro «se vería llevado a un camino por el que ha andado antes un autor que, en caso de tener suerte, pondrá en marcha como *auctor* un *augere*, un hacer prosperar y crecer». Tal vez H. Arendt vislumbró esta contradicción en el seno de la obra heideggeriana y la resolvió volviéndose resueltamente hacia una ontología del *operari*.

Las diferencias fundamentales entre las filosofías de Arendt y de Heidegger esclarecidas permiten mostrar —esta es nuestra hipótesis— en qué sentido puede verse afectado el pensar, en la obra arendtiana, por lo que llamaríamos *enfermedad existencial*, siempre que —a pesar de las distancias— nos remontemos al caudal común y de fondo entre los puntos de vista de ambos autores.

asociado a la noción de naturaleza, *phýsis* (pp. 247-249). Ahora bien, en el análisis, Heidegger limpia esa noción de todas las implicaciones en una ontología del *operari*. La tesis que defiende es explícita: «llegar a entender que para los griegos, y en su calidad de un modo del *ser*, el movimiento tiene el carácter de la llegada a la presencia» (p. 211). A propósito de la noción de *enérgeia* (ἐνέργεια), Heidegger atestigua que el movimiento no es un «paso» de la potencia al acto, sino el fenómeno mismo de «estar en acto». Lo traduce, en efecto, como «estar en obra» (*Im-Werk-sein*), pero la identifica con la dimensión, no operativa, sino fenomenológica, del «surgimiento mismo y en cuanto tal», de modo que en el cambio algo «llega a aparecer o manifestarse» (*Ibid.*, p. 235) des-encubriéndose y saliendo de lo oculto (pp. 235-236). De modo paralelo, y dado que el acto no se entiende sin la potencia, ésta (*dýnamis*) es también un venir a presencia —y más exactamente, en la forma de «ser adecuado» respecto a lo que se pone en obra— (pp. 236-237). En «El origen de la obra de arte», en *Caminos del bosque* (Madrid, Alianza, 1998, orig.: 1935), un texto que en apariencia contradice esta tesis, el «estar en obra» guarda relación con la *tierra* y el *mundo*. Heidegger identifica allí su noción de *tierra* con la *phýsis* griega (p. 30) y con ello, su reverso, el *mundo*. Pero en este «movimiento», en este acontecimiento, pensado heideggerianamente, destella ante todo el sentido fenomenológico del «aparecer», emergiendo, una comprensión del ser, con lo que la dimensión operativa de la potencia queda subyugada a la esfera iluminadora del sentido.

²⁶ Por ejemplo. En «Ciencia y meditación» (*conferencias y Artículos*, Serbal, Barcelona, 2001) Heidegger, preguntándose por el significado de «operar» distingue entre el sentido que posee en Grecia y el romano, que lo desvirtúa. En sentido griego tiene que ver con el movimiento, interno a la *phýsis*, de la *enérgeia* (potencia) y lo interpreta fenomenológicamente, a saber, como el traer ahí delante, permitiendo el acontecimiento de «venir a presencia» (pp. 35-36). En el sentido romano la obra, el *ergon*, se transforma en *operatio* como *actio*, y la *enérgeia* en *actus*, un término que Heidegger vincula directamente con «lo producido» exitosamente y lo real en cuanto producto de una *causa efficiens* (pp. 36-37). De esta devaluación hace derivar Heidegger los caracteres que, con el tiempo, darán lugar a la consumación de la metafísica en la comprensión del ser: proceder interventor (39), método (41 ss), etc.

²⁷ «El origen de la obra de arte», *loc. cit.*, pp. 15-16.

2.2. La ausencia de pensamiento como «mal» y patología existencial por excelencia del operar en el mundo

Si el pensamiento es acción, en su raíz, se deriva de ello que su ejercicio porta una responsabilidad del hombre como ser social. Aunque el pensamiento es solitario, posee un efecto en el mundo: libera, como subproducto suyo, una *capacidad de juicio* (en sentido kantiano, en cuanto facultad de juzgar particulares), que se pone en práctica en la existencia con los otros. Capacidad para distinguir, en presencia de casos concretos, si son buenos o malos (y también bellos o feos)²⁸.

En coherencia con ello, los actos malignos proceden de esta falta de capacidad de juicio, es decir, en último término, de la falta de pensamiento. En el *Gorgias*, Sócrates dice que «cometer injusticia es peor que recibirla». Arendt interpreta esta sentencia señalando que lo peor que le puede ocurrir al ser humano es faltar al criterio de coherencia del pensamiento²⁹. El que se exime de pensar —y «cualquiera puede ser conducido a eludir esta relación consigo mismo»³⁰— pierde la condición de juzgar y se ve llevado al mal: «es propio de las personas perversas —cita Arendt a Aristóteles³¹— estar ‘en conflicto consigo mismas’ y de los malvados, el buscar su compañía; su alma está dividida». El mal es esta connivencia con los actos dañinos respecto al otro (a causa de una carencia de coherencia consigo mismo) y no una falta de moral (en sentido kantiano):

«Esto [el asesinato] no es una cuestión de maldad o de bondad, así como tampoco se trata de una cuestión de inteligencia o estupidez [*en un sentido “cognitivo”, se supone*]. A quien desconoce la relación silenciosa consigo mismo (en la que examino lo que digo y lo que hago) no le preocupará en absoluto contradecirse a sí mismo, y esto significa que nunca será capaz de dar cuenta de lo que dice o hace, o no querrá hacerlo; ni le preocupará cometer cualquier delito, puesto que puede estar seguro de que será olvidado al momento siguiente» (213).

Pues bien, si la «falta de pensamiento» es el «mal», este último es —a nuestro juicio— un fenómeno cuyo envés es la enfermedad existencial. Ciertamente Arendt no procede de forma identitaria, como si quisiera decir que el «mal» es directamente causado por la falta de pensamiento. La posibilidad del mal siempre está ahí, en tendencias internas de los individuos (pasiones negativas, podríamos decir). El pensamiento, respecto al mal, es una

²⁸ VE., p. 215.

²⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 205.

³⁰ *Ibid.*, p. 213.

³¹ *Ibid.*, p. 211-212.

instancia de control, que le pone siempre un freno. Ahora bien, la autora confía en que la coherencia del pensamiento lleva en sí el germen de lo productivo en este mundo y que el mal es una ausencia de bien, entendido el «bien» como lo constituido en el proceso activo del pensar. Por eso, refiriéndose al «sentido» que el pensamiento ofrece, dice: «Puesto que la búsqueda que emprende el pensamiento es un tipo de amor [*eros*] y de deseo, los objetos de pensamiento sólo pueden ser cosas dignas de amor: la belleza, la sabiduría, la justicia, etc. La fealdad y el mal están excluidos, por definición, de la empresa del pensar, aunque pueden aparecer a veces como deficiencias: la injusticia, como falta de belleza y el mal, como la ausencia de bien»³². Por eso, podría decirse que el mal no es el efecto directo de una ausencia de pensamiento en el plano de los hechos, pero sí que está siempre mediado, ontológicamente, por esa carencia. ¿Qué es el mal, entonces? Por supuesto, el conjunto de las acciones que irrumpen contra la justicia, la belleza, la sabiduría, etc, que tienen su motor fáctico en inclinaciones y motivos del deseo. Pero, dado que éstas habrían sido expurgadas del espíritu en presencia del pensar genuino, puede decirse que el mal tiene por fundamento trascendental-ontológico la ruina del pensamiento. Ahora bien, semejante ruina no es otra cosa que el desierto de una vuelta pensante que tiene por meta la concordancia de *sí* respecto a *sí mismo*. ¿Y no es ello, en el fondo, un *vacío de sí*? Si en la *enfermedad existencial*, en un fuerte sentido ontológico, acontece un desfallecimiento de la existencia misma, un *vacío de ser*, entonces —concluimos— el «mal» de la «falta de pensamiento» es, en el tejido íntimo de la obra arendtiana, la patología por excelencia del *ser-en-el-mundo* y, más concretamente, del *operar-en-el-mundo-público*.

2.3. El desarraigo y su extremo, la superfluidad, como efectos de una sociedad enferma, en la que es obcecado el pensamiento

Esto, por lo demás, guarda una estrecha relación con el destino del hombre que piensa cuando está rodeado de una multitud que no lo hace. En *Sobre la revolución*³³ específica Arendt que la esfera pública no es fundamentalmente un ámbito en el que se cumplen deberes. La autora destaca, más bien, la autorrealización que implica respecto al individuo.

³² *Ibid.*, p. 201.

³³ *Cfr.* Arendt, H., *Sobre la Revolución*, Madrid, edición de bolsillo de Alianza, 2004 (orig.: 1963) cap. 3, pp. 152-187.

La realización de sí pasa por el reconocimiento en el espacio de la intersubjetividad, del mundo público. Pues bien, en *Sobre los orígenes del totalitarismo* se puede rastrear la idea de que la destrucción de esa posibilidad de salir de la soledad es propia de una sociedad «maligna», como la totalitarista del nazismo. El hombre, en tal caso, queda «aislado» y es destruida la más elemental forma de creatividad humana, que es la capacidad de añadir algo propio al mundo común. El aislamiento se torna entonces inmediatamente insoportable. Esto puede suceder en un mundo cuyos principales valores sean dictados por el trabajo (dominio del *homo laborans*) o en un régimen despótico lanzado a la guerra.

El aislamiento es, desde esta perspectiva, síntoma de una sociedad enferma, en la medida en que promueve la patología por antonomasia a la que nos hemos referido, la falta de pensamiento, que se puede palpar en una esfera pública yerma de éste. En tal sentido, un ser humano aislado sufre de desarraigo: ya no puede fundar su vida en aquello que lo conforma como un *ser-en-el-mundo*. Como un ser condenado a permanecer *sin-mundo*, ya no habita la tierra, sino que es obligado a vagar sobre su superficie vacía como si fuese un fantasma o un muerto en vida.

Desde la perspectiva de *Sobre el Espíritu* se puede confirmar que en este tipo de «males» enfermizos se trata siempre de una situación en la que predomina la ausencia de pensamiento. Y este fenómeno puede ser auscultado en su más oscura esencia. En caso de que alguien piense de verdad y en profundidad, un orden político despótico o banal le impide volcarse al mundo público y realizarse. Así, no sólo se lo desarraiga, sino que, más allá, se lo condena a la más lúgubre de las formas de existencia, la *superfluidad*: «Estar desarraigado significa no tener en el mundo un lugar reconocido y garantizado por los demás; ser superfluo significa no pertenecer en absoluto al mundo»³⁴. Por tanto, la falta generalizada de pensamiento, no sólo deja vía libre al mal, sino que, podríamos decir, lanza su venganza sobre el que piensa, empujándolo a la locura, como un *ser-sin-mundo*.

2.4. La im-potencia para crear un mundo: el mal de la temporalidad en una sociedad enferma

El ser humano, para Arendt, tiene la vocación de «iniciar». En su praxis pensante no deja lo real incólume o intacto, sino que lo transforma, imprimiendo en su inercia de causas y

³⁴ Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 2006 (orig.: 1951), pp. 636-637.

efectos la irrupción de lo nuevo. La «vida activa», en la que el ser humano puede alcanzar su realización genuina, implica el ejercicio de una libertad con carácter constituyente, es decir, capaz de «dar a luz» un mundo social nuevo. Se trata de un poder inherente a la praxis comunicativa, pero no —como en Habermas— en cuanto uso del juicio discursivo-argumentativo, sino como praxis pre-argumentativa. Es un poder que se forja en la acción y que abre un mundo de sentido inédito. Podría decirse, por tanto, con Brunkhorst, que la verdad como *alétheia* (Heidegger) se desplaza aquí al campo del acontecer público. En la acción se des-vela un mundo nuevo³⁵.

A nuestro juicio, el pensamiento adquiere, en esa relación, un carácter «constituyente», des-velador de mundo, que recuerda la convicción heideggeriana según la cual el pensar, en cuanto escucha del ser, es el acontecimiento que puede «salvar» al hombre de su caída en el *nihilismo impropio* del mundo técnico. Dicha caída equivaldría, para Heidegger, a la conversión del ser en una pura nada vacía, una nada que en el mundo técnico del presente se especifica en la conversión de todo lo existente en *existencias*, en «objetos» que están ahí, como latas en el mercado, para ser acumulados y puestos *a disposición* del arbitrio humano. A semejante nihilismo lo califica Heidegger de «agente patógeno», capaz de producir efectos enfermizos en superficie³⁶.

Que los actos malignos, para Arendt, procedan de una falta de «capacidad de juicio», quiere decir, a nuestro entender, que la injusticia, aunque en el mundo fáctico se mida por el derecho, no consiste sólo en una «falta contra la regla», sino en una falta contra el testigo que nos espera en casa, una falta de autorrelación pensante. En *Sobre la Revolución*³⁷ la autora aclaró que la libertad es «fundante» en el ámbito público de la política y que la declaración de derechos es ulterior a la libertad que funda un poder. Con ese principio político de Arendt parece coherente su noción de la relación pensamiento-justicia: el pensamiento, sin ser una «razón práctica» en sentido kantiano, estaría atravesado, en su dinamismo, por el poder de una libertad «fundante» de distinciones ulteriores entre «bueno» y «malo».

El mal, por otro lado, y como se ha visto, consiste en una ausencia de pensamiento. Se reconocerá un sutil nexo con su maestro si reparamos en que en el extremo, en una situación

³⁵ Cfr. Brunkhorst, H., *El legado filosófico de Hannah Arendt*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, pp. 175 ss.

³⁶ Heidegger, «En torno a la cuestión del ser», en *Hitos*, op. cit., pp. 315 ss.

³⁷ Arendt, A., *Sobre la Revolución*, op. cit., cap. 4.

como la del caso Eichmann, éste va acompañado de una «total ausencia de pensamiento»³⁸. Se aprecia una profunda analogía con Heidegger cuando éste manifiesta que el «máximo peligro» representado por la época de la técnica va ligado a la posibilidad de «una total ausencia de pensamiento», lo que equivale a que el hombre niegue «lo que tiene de más propio: que es un ser que reflexiona»³⁹.

El pensar, al mismo tiempo, es interpretado (a la heideggeriana) como un acontecer y, dado que colabora en la forja de nuevos «inicios» en la colectividad, como un continuo proceso —diríamos nosotros— de creación de mundo. Ello se hace patente si nos interrogamos por el criterio de «validez» del pensamiento. Lo único que dice Arendt con claridad sobre el asunto es que dicha validez se basa en la coherencia interna. Ahora bien, dicha coherencia no consiste en el ajuste al principio moral (Kant): a diferencia de la conciencia moral en sentido kantiano o de la voz de Dios en nosotros, no indica prescripciones. La coherencia se expresa «negativamente»: «en palabras de Shakespeare, ‘obstruye al hombre por doquier con obstáculos’⁴⁰. Esta coherencia subyace, incluso, al imperativo moral kantiano: «Bajo el imperativo de ‘obra según la máxima que pueda hacerse a sí misma, a la vez, ley universal’ subyace el mandato de ‘No te contradigas’».

Se trata, a nuestro juicio, de una coherencia intensiva articulada en el acto mismo del pensar en cuanto acontecimiento, un criterio que podría ser interpretado como la *dýnamis* de un existencial «estar a la altura de sí mismo». No hay un criterio a priori de coherencia, sino que se forja en el proceso mismo del pensar, a lo largo de la vida:

«El pensamiento acompaña a la vida y es, en sí mismo, la quintaesencia desmaterializada del estar vivo; y puesto que la vida es un proceso, su quintaesencia sólo puede residir en el proceso del pensamiento real y no en algún resultado tangible o en un pensamiento concreto. (...) Su criterio a la hora de actuar no serán las reglas habituales, reconocidas por las multitudes y acordadas por la sociedad, sino el saber si soy capaz de vivir en paz conmigo mismo cuando llegue el momento de reflexionar sobre mis hechos y mis palabras. La conciencia es la anticipación del compañero que te espera cuando regresas a casa»⁴¹.

Este mandato, el de «estar a la altura de sí mismo», insistimos, no tiene regla. Es un *pathos* existencial que empuja a intensificar y vivificar el modo en que se *es* en la existencia. La falta de pensamiento, por tanto, arraiga en último término, en un estrechamiento de la intensidad

³⁸ Cfr., VE, Introducción, p. 31.

³⁹ Heidegger, *Serenidad*, Barcelona, Odós, 1989, p. 29.

⁴⁰ VE, p. 213.

⁴¹ *Ibid.*, p. 214.

de existencia y es, así, una enfermedad ontológica que impide elevar la potencia del existir a su cima. Y como ello implica, como hemos señalado, la im-potencia para crear un mundo nuevo, semejante patología equivaldría —diríamos— a una paralización del tiempo, a una *agenesia* o incapacidad para engendrar, cuyos resultados son la clausura del mundo.

2.5. La tarea del pensar: sostenerse creativamente en la brecha entre pasado y porvenir

Ante las acechanzas que se presentan en la vida del pensamiento, que lo enferman, es necesario meditar sobre el reto siempre presente del pensar. Arendt lo ha hecho de manera excelente. El pensador no está en ningún lugar, lo que no significa que se encuentre en un puro vacío, sino un «en todas partes y ninguna». Es un apátrida⁴². Ahora bien, sí está *en* el tiempo. Y francamente no en una intemporalidad eterna, si por ello se entiende el colocarse fuera del *continuum* temporal de la vida cotidiana y de la vida activa. Estar *en* el tiempo tiene su propia forma de eternidad, no externa, sino interna a la vida. Sin el pensamiento, la existencia humana no sería realmente temporal: se perdería en la biografía y en la ciega sucesión de instantes. El pensamiento abre la existencia al tiempo. Pero ello lo logrará de modo genuino si, al unísono, no se desprende de la vida del hombre finito, condicionado por una época y un espacio. Ha de partir de ella. Si lo hace se convierte en un poder capaz de abrir una *brecha* entre el pasado y el futuro, que no tienen límite, pero que convergen en el ahora. Ese «ahora» es brecha en cuanto *nunc stans*, «ahora inmóvil», que no es un reposo, precisamente. Es, podríamos decir, la persistencia del encuentro entre pasado y futuro como intersticio. Dicho encuentro es cada vez otro, pero en cuanto tal encuentro es lo que persiste y se convierte en el hogar del pensador. Puesto que en él convergen dos «fuerzas» infinitas (pasado y futuro), en el presente enraizado del ahora inmóvil se potencia el pensamiento hacia el infinito, hacia un camino sin fin. Y por lo mismo, es el campo, tanto de un abrigo como de una lucha. Arendt lo expresa de diversos modos, utilizando siempre expresiones aporéticas: «calma en medio de la tempestad»⁴³, «tiempo fuera del tiempo» o «sendero del no-tiempo»⁴⁴.

⁴² Cfr. *Ibid.*, pp. pp. 217-220.

⁴³ *Ibid.*, p. 228.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 231.

Semejante «no lugar» del pensador es descrito por Arendt de modo que, a nuestro juicio, queda clara la necesidad, para un pensamiento genuino, de vincular creación y recuperación de la historia del pensamiento. La creación no sería posible sin historia, aunque no está sometida a ella. Partiendo, primero, de que el pensamiento debe «desmantelar» el pasado metafísico y, por otro lado, de la imagen de un cadáver cuyos despojos convierte el mar en perlas y en algo preciso y sorprendente (Shakespeare), expresa Arendt la responsabilidad del pensador de un modo lacónico y bellísimo:

«Si alguno de mis oyentes o lectores estuviera tentado de probar este método de desmantelamiento, que tenga cuidado de no destruir lo ‘precioso y sorprendente’, el ‘coral’ y ‘las perlas’, que probablemente sólo se pueden salvar como fragmentos»⁴⁵.

Hacia el futuro, por otro lado, el pensar creativo se encuentra siempre en la tesitura de abrir un nuevo «inicio». En cualquier caso, posee un vínculo interno con la voluntad fundante y con el juicio creador, irreductible a regla. En el *post scriptum*⁴⁶ encontramos la clave para relacionar las tres facultades del espíritu (pensamiento, juicio y voluntad). Da la impresión de que en el fondo, Arendt piensa en una unión indiscernible en sus límites precisos, pero discordante respecto a lo que pone en relación. Actúan conjuntamente, pero son diferentes e indeducibles la una respecto a las otras. El juicio, como se ha visto, ligado a la evaluación de lo particular, es abierto por el pensamiento, pero, por definición, no tiene regla, se ejerce y, por tanto, no se deriva deductivamente del pensar. La voluntad, por su parte, tiene un lugar también discordante respecto a las otras facultades. Por un lado, el juicio, abierto por el pensamiento, es «una mera preparación de la voluntad. Tal es, sin lugar a dudas, la perspectiva, legítima en cierta medida, del hombre como ser que actúa». Por otro lado, sin embargo, ni puede sustituir al pensamiento, que es a lo que se propende desde Nietzsche y en la actualidad, ni puede derivarse de él, pues presupone la libertad y es «un órgano de la espontaneidad libre que interrumpe todas las cadenas causales de motivación»⁴⁷. La voluntad, por tanto, es lo que pone, en último término, en movimiento a la *vita activa*, pero sólo si mantiene esa relación discordante con las otras facultades.

En cualquier caso, el reto del pensar —y éste es uno de los legados más importantes de Arendt— radica en sostenerse sobre esa especie de *nada activa* —diríamos nosotros— que es

⁴⁵ *Ibid.*, 222-223.

⁴⁶ VE, pp. 232-236.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 233.

la brecha entre un pasado por reapropiar y por metamorfosear y un futuro que todavía no es pero que está invocado ya en la acción pensante genuina, hundida en la salud de la existencia.

¿Y no estaría la salud ligada a esta forma de existencia pensante? Si por salud entendemos, no un estado determinado, sino la existencia en su impulso hacia lo creciente y potente en ella, en su devenir impelido por la *intensio* de ser «más existencia», mantener viva esta brecha en la que el pensamiento activo *se juega su propio ser* podría ser considerado como condición de toda vida saludable, en el sentido ontológico en el que venimos reflexionando⁴⁸.

⁴⁸ Me permito expresarlo desde las claves de Sáez Rueda, L., *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Madrid, Trotta, 2009. El hombre, como ser del intersticio, es el *entre* que se tiende entre un mundo al que pertenece (céntricamente) y del que se está extradiando (excéntricamente) al mismo tiempo, por un lado, y una tierra que ya ha iniciado en esbozo (por la fuerza de su ex-centricidad) y que sólo es virtualmente. La captura de semejante encrucijada a manos de una «sociedad estacionaria» como la del presente, en la que todo lo que sucede se pierde en la vorágine estática de la «organización del vacío», la existencia se transforma en apócrifa mediante el dominio de la «ficcionalización del vacío», la enfermedad por excelencia de nuestra época: el curso posible de la andadura humana es sustituido por su «representación», una representación que simula el devenir, siendo, en el fondo, pura ilusión de movimiento.