

Emplazamiento, Tecnología y Modernidad: La Influencia de Heidegger en el Pensamiento de Arendt

*Once Heidegger was asked about who was Aristotle? He answered: a philosopher, who was born, thought and died.*¹

Introducción

Hannah Arendt (1906–1975) es una filósofa difícil de etiquetar en alguna de las escuelas del siglo XX. Múltiples interpretaciones se han dado sobre su obra, desde vínculos con el marxismo hasta con movimientos liberales-capitalistas. Lo que sí se puede afirmar es que estuvo vinculada a su época, su entorno y principalmente al movimiento fenomenológico de principios del siglo XX. Claro, esta afirmación es discutible porque por ejemplo E. Spiegelberg en su *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction* no incluye a Arendt como parte de él, pero D.

¹*Documental sobre Derrida*, dirigido por Kirby Dick y Amy Ziering Kofman y producido por Amy Ziering y Gil Kofman (Jane Doe Films Inc., 2002). La presente investigación seguirá de cerca “metodológicamente” la idea derridariana que la vida de la persona y su pensamiento se confunden. Es decir, los eventos de la vida de un filósofo son parte de la existencia de su obra.

Clynton R. López Flores es profesor en la Facultad de Ciencias Económicas, Universidad Francisco Marroquín.

Moran en su *Introduction to Phenomenology* la incluye como una fenomenóloga de la esfera pública. Existen múltiples influencias que se pueden rastrear desde San Agustín hasta Immanuel Kant. Éstas son altamente visibles en el pensamiento de Hannah Arendt, pero la premisa fundamental de esta investigación es que Arendt estuvo profundamente influenciada y vinculada al movimiento fenomenológico, especialmente, por el pensamiento de Martin Heidegger.² Esta influencia se puede ver, sobre todo, en la crítica que realiza al pensamiento de la modernidad en *La condición humana*. La influencia de Heidegger en el pensamiento de Arendt puede ser un tema polémico por la relación que vivieron de 1925 a 1929. Heidegger además de ser su profesor (18 años mayor que ella), fue su amante durante 4 años. Ha existido toda una polémica en torno a este tema, pero no se puede ignorar por la influencia que tuvo en su pensamiento.³

²Al afirmar esto estamos implicando las influencias del mismo Heidegger. Es decir, sobre todo la influencia de Husserl en Heidegger como fenomenólogo.

³La polémica surge sobre todo porque Heidegger además de ser casado y mayor que Arendt se involucró posteriormente al movimiento Nazi y Hannah Arendt era de ascendencia judía. Este asunto ha dado para páginas y páginas sobre este *affaire* pero por este

En la presente investigación se tratará de rastrear la influencia de Heidegger en la crítica que realiza Arendt al pensamiento moderno, específicamente desde el trabajo *The Question Concerning Technology* (1954), pero mostrando cómo Arendt a lo largo del tiempo permaneció, ya sea por crítica u otros motivos, de alguna forma vinculada con el movimiento fenomenológico. Se desarrollará un intento muy modesto de genealogía de su pensamiento para culminar en *La condición humana*. Es un intento por mostrar cómo Arendt, en *La condición humana*, dentro de su contexto intelectual fenomenológico husserliano y neo-kantiano se va moviendo poco a poco hacia una hermenéutica fenomenológica.⁴

Para cumplir este propósito se realizará primeramente una exposición del desarrollo del pensamiento de Arendt (*¿Qué es la filosofía de la existencia?* a *La condición humana* para culminar en *Heidegger at Eighty*), un intento de genealogía preliminar referente a sus concepciones fundamentales para luego trabajar sus concepciones en *La condición humana* (teniendo como referente la fenomenología y especialmente a Heidegger), y culminar con su crítica a la modernidad.

Posteriormente se realizará una breve explicación sobre el pensamiento heideggeriano tardío, es decir, aquello que viene después del giro (*Kehre*), específicamente su pensamiento sobre la esencia de la tecnología para una posterior comparación con el pensamiento de Arendt en el tema de la modernidad.

motivo no se puede descuidar en una genealogía de pensamiento la poderosa influencia que el pensamiento de Martin Heidegger tuvo sobre el de Arendt.

⁴Es importante notar el cambio que se va produciendo en el pensamiento de Arendt. De principios universalistas de análisis no-contextuales, es decir, fenomenológicos a la Husserl, hacia una interpretación contextual y genealógica del pensamiento de la modernidad en *La condición humana*.

geriano tardío, es decir, aquello que viene después del giro (*Kehre*), específicamente su pensamiento sobre la esencia de la tecnología para una posterior comparación con el pensamiento de Arendt en el tema de la modernidad.

En esta comparación se espera mostrar que la crítica que Arendt realiza al pensamiento moderno es lo que Heidegger llamará el triunfo del pensamiento onto-teológico de Occidente (el triunfo de la metafísica), con el olvido definitivo por el ser y la supremacía del ente, es decir, la filosofía de la presencia y de la totalización de la existencia como recurso productivo.

El desarrollo del pensamiento de Hannah Arendt

Hannah Arendt, como Kant, nació en Königsberg, Prusia (hoy Kaliningrado) en 1906, en el seno de una familia judía aunque no religiosa practicante. Su padre murió cuando ella tenía 7 años. Este hecho en su vida ha llevado a varias interpretaciones psicoanalíticas acerca de su gusto por los hombres mayores,⁵ y la relación que establecía de transferencia de substitutos de figuras paternas con sus profesores.

Primeras influencias

Entre sus primeras influencias intelectuales encontramos a Immanuel Kant, de quien, a temprana edad, parece haber leído *La crítica de la razón pura* y cuyo

⁵Por ejemplo, Dermot Moran (*Introduction to Phenomenology* [New York: Routledge, 2000], p. 292) dice que este hecho parece marcar su vida y su relación con Karl Jaspers, Martin Heidegger y Blucher (su segundo esposo).

pensamiento generó profunda influencia en el de Arendt. Es importante señalar la famosa frase de «la banalidad del mal» que ella escribió en el *Juicio de Eichmann* debido a que muestra una profunda vinculación con el pensamiento kantiano. Es importante hacer mención de esto porque la universalidad del pensamiento kantiano será algo que posteriormente Arendt cuestionará por la influencia heideggeriana, al menos de manera implícita. El tema importante sobre la banalidad del mal es la interpretación que hace de la formulación kantiana de la idea del bien sin restricción. Ésta puede formularse citando el inicio de la fundamentación de la metafísica de las costumbres que dice:

Ni en el mundo, ni, en general tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción a no ser tan solo una buena voluntad. (...) La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma.⁶

El mal radical es el mal que es deseado por sí mismo, es el reverso de la buena voluntad. Por decirlo en la misma terminología kantiana es el *mal sin restricción*. Esta primera idea la tuvo Arendt acerca de los campos de concentración y el movimiento Nazi en general. Pero después del juicio de Eichmann en Jerusalén, Arendt terminó con la idea del *mal banal*. Diferente al mal del que habla Kant y que era fácilmente imaginable. Arendt termina diciendo “he was a superficial person, thoroughly conformist to his thoroughly banal society, with no independent sense of responsibility, motivated only by a

wish to move up in the Nazi hierarchy.”⁷ La idea que formula Arendt sobre Eichmann es importante porque muestra de alguna manera esa mezcla de influencia kantiana y heideggeriana. ¿Por qué heideggeriana? La idea de ausencia de pensamiento y de no ser responsable es fácilmente interpretable con la idea heideggeriana del «uno» o el «they» que Heidegger había desarrollado ya en *Ser y tiempo* y que Arendt había conocido de primera mano en su estancia en la Universidad de Marburgo con Heidegger. La influencia kantiana es el origen de esta concepción, pero luego matizada por el pensamiento heideggeriano. La idea de autenticidad refleja bastante bien esta idea del mal banal. El *ser-ahí* perdido en la inautenticidad de la opinión pública.

Este punto sobre Kant es sólo un paréntesis. Arendt inició sus estudios en la Universidad de Marburgo en 1924 para estudiar teología protestante con Rudolf Bultmann. Pero, en el semestre de 1924-1925 se inscribió en el seminario que dictaba Martin Heidegger sobre *El Sofista* de Platón. Este encuentro fue definitivo para Arendt porque marcó su incursión definitiva en la filosofía y su vinculación (con una figura paternal) como amante en una relación que duraría de una forma u otra por el resto de sus días.

En 1926, por consejo de Heidegger, Arendt viajó a la Universidad de Heidelberg para escribir su disertación doctoral con Karl Jaspers sobre *El concepto de amor* de San Agustín. Posteriormente viajó a Friburgo en el semestre de 1926-1927 donde asistió al seminario de Edmund Husserl. Según Moran, no parece haber sido impresionada altamente por las

⁶Immanuel Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (México D.F.: Editorial Porrúa, 1983), p. 21.

⁷Elisabeth Young-Bruehl, *Why Arendt Matters* (New Haven: Yale University Press, 2000), p. 7.

clases de Husserl, y Elisabeth Young-Bruhl en su *Why Arendt Matters?* no menciona en ningún momento a Edmund Husserl. El aspecto fenomenológico, de acuerdo con Moran, puede ser rastreado en su tesis de sobre el amor de San Agustín:

Arendt's general anti-historical and anti-contextual reading of Augustine is in line with Husserl's radical phenomenology and Heidegger's engaged reading of Greek classical texts and stands opposed to the pedantry of German academic writing of the time.⁸

Recordemos brevemente que Husserl, hasta Ideas III, mantiene la idea de una aproximación fenomenológica a los fenómenos donde la suspensión o reducción fenomenológica suspendía absolutamente todo y se podía tener un entendimiento atemporal y absoluto de esencias. Es hasta el Husserl posterior a *Ser y tiempo* de Heidegger, es decir, el Husserl de la *Crisis de las ciencias europeas* en que se da un cambio a uno menos universalista.

En 1930 luego de su primer matrimonio, realiza un comentario sobre *Ideology and Utopia* para un diario en Alemania:

[t]his essay is significant in that it sheds light on Arendt's first attempt to grasp the meaning of human being as being-in-the-world, through a comparison of Heidegger's and Jaspers' views on the nature of existence and of human fallenness into the everyday.⁹

Este punto es sumamente importante porque en 1946 Arendt publicaría *¿Qué es la*

⁸Moran, *Introduction to Phenomenology*, p. 294.

⁹Ibid.

filosofía de la existencia?, donde realiza un recuento de la llamada filosofía de la existencia diciendo que:

El término existencia no significa primeramente nada más que el ser del hombre (...). En esta medida vale a propósito de la filosofía de la existencia lo mismo que Heidegger observó con razón en cierta ocasión, a propósito de *la filosofía de la vida*: el término es más o menos carente de sentido como *botánica de las plantas*.¹⁰

Continúa diciendo, en la introducción de dicho ensayo, que después de Hegel la unidad entre el pensar y el ser se rompe. Y entonces: “Todas las llamadas escuelas de filosofía más recientemente comparten este carácter epigonal. Todas tratan de restaurar la unidad del pensar y el ser.”¹¹

Posteriormente Arendt realiza una exposición general de los intentos de la fenomenología husserliana, de Kant y Schelling. El punto culminante del ensayo es cuando llega la descripción del nacimiento del sí mismo de Kierkegaard y posteriormente el sí mismo como ser, como nada de Heidegger. El ensayo es un recuento muy particular de la historia de la filosofía. En esta investigación nos enfocaremos básicamente en un breve comentario sobre lo que menciona sobre Husserl y posteriormente en lo que expone sobre Heidegger.

Arendt dice, sobre la fenomenología de Husserl, que trata de restablecer la unidad entre ser y pensamiento “mediante

¹⁰Hannah Arendt, “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, en *Ensayos de comprensión 1930-1954: escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt* (Barcelona: Caparrós Editores, 2005), p. 203.

¹¹Ibid., p. 204.

un rodeo a través de la estructura intencional de la conciencia, dado que todo acto de conciencia tiene por esencia un objeto, puedo al menos estar seguro de que yo tengo los objetos de mi conciencia.”¹² Arendt reconoce a Husserl como un precursor de la filosofía de la existencia y le *agradece* la liberación que realiza del historicismo generado por el hegelianismo. Dice, refiriéndose al *a las cosas mismas* de Husserl:

Ciertamente fue esta aparente falta de pretenciosidad lo que hizo que los análisis de la conciencia de Husserl (...) influyeran de manera tan decisiva tanto sobre el joven Heidegger como sobre el joven Scheler, aunque Husserl no supiera anticipar a la filosofía de la existencia ninguno de sus contenidos decisivos. La asunción ampliamente aceptada de que la influencia de Husserl ha sido relevante solo en lo metodológico es, en cambio, correcta en la medida en que él liberó a la filosofía contemporánea, a la que en rigor él mismo no pertenecía, de las cadenas del historicismo.¹³

Es interesante que Arendt se refiera al Husserl de su época, a cuyas conferencias asistió en 1926-27. Husserl en 1937 había publicado *La crisis de las ciencias europeas* en la que muestra ya otra forma de pensar. Eso sí, incluye la temporalidad, pero no la historicidad en el sentido hege-

liano. Otro punto importante es el reconocimiento de la influencia decisiva de Husserl en Heidegger.

En este ensayo de 1945 Arendt realiza un análisis del *Dasein* de Heidegger, y se tematiza el Heidegger de *Ser y tiempo* y el Heidegger de *¿Qué es la metafísica?* Ya se había dado el famoso *Kehre* y Heidegger estaba en un cierto ambiente de desdicha luego de su vinculación con el movimiento Nazi. Arendt realiza una crítica a la idea de *Dasein* de Heidegger. Tratando de leer contextualmente la crítica de Arendt en este punto es posible pensar que la crítica está vinculada a un momento donde su relación con Heidegger estaba en uno de sus puntos más bajos. Además era el tiempo del fin de la guerra y Arendt todavía estaba vinculada con el pensamiento del *mal radical* como fondo de interpretación del movimiento Nazi.

En este texto Arendt critica fuertemente la idea de Heidegger de disolver al hombre en el *ser-en-el-mundo* y de la muerte como momento de encuentro con el *sí-mismo* porque la muerte—según Arendt—significa el punto de individuación absoluta. Este principio de individuación mantendría al individuo aislado y de forma egoísta ensimismado. Es importante entender contextualmente esta crítica. Para esta época Arendt tenía una idea de mal radical como horizonte de interpretación del movimiento Nazi. Asimismo, Heidegger había estado vinculado al movimiento Nazi como primer rector del régimen. Los horrores de la Segunda Guerra Mundial acababan de ser *revelados* a través de la interpretación que el triunfo de los aliados realizaba. El punto más álgido probablemente fue el descubrimiento de los campos de concentración. Veamos los puntos clave de la crítica.

¹²Ibid. Este punto acerca de la duda que se ha generado en el mundo moderno, escrito en 1945, y la solución husserliana es un preliminar de lo que Arendt escribe para 1958 en *La condición humana* y que llamará posteriormente la alienación del mundo. Cuando todo se vuelve una ilusión no hay nada certero excepto la conciencia y la postulación del sujeto que Descartes inicia. Husserl es recordado como el último gran cartesiano porque al menos hasta Ideas III es un universalista.

¹³Ibid., p. 206.

Al ser del hombre lo llama Heidegger «ser-ahí». Con esta acuñación terminológica se libra de tener que usar la expresión «hombre». Lo cual no es en absoluto un capricho terminológico, sino que responde al propósito de *disolver* al hombre en una serie de modos de ser que son fenomenológicamente comprobables. *Con ello sobran todos esos caracteres del hombre que Kant había esbozado provisionalmente como la libertad, dignidad del hombre y razón*; caracteres que surgen de la espontaneidad del hombre y que, en consecuencia, no son fenomenológicamente comprobables—pues, al ser espontáneos, no son más que meras funciones del ser y en ellos el hombre entiende algo más que a sí mismo.¹⁴

Arendt hace una fuerte crítica a la disolución del hombre (en la época contemporánea puede ser leído como la disolución de la subjetividad). Probablemente, leyéndolo desde un universalismo kantiano, esta disolución despoja al ser humano de su dignidad y libertad, como miembros de la unidad imaginaria llamada humanidad en la modernidad. Es muy importante el punto que señala de que “no son fenomenológicamente comprobables” dado que estos temas al ser tratados en la *Crítica de la razón práctica* por Kant (la inmortalidad del alma, la libertad y Dios), se convierten en postulados de razón práctica, es decir, que no son “demostrables empíricamente” sino que son únicamente entendidos en la subjetividad-racional del hombre que es universal y a la que por lo tanto todos tenemos acceso. El concepto de fenomenología aquí utilizado es, hasta donde entiendo, el concepto de intencionalidad constituido por Husserl en las *Investigaciones lógicas*: cómo son dados a la conciencia los objetos intencionales de la misma. Esto es

¹⁴Ibid., p. 220.

antes del llamado solipsismo en el que se imbuje Husserl en la elaboración de los tres tomos de *Ideas*.

Al quitar estas categorías funcionales del ser (innatas) propias del hombre perteneciente al grupo al que caminamos directamente hacia la unificación como humanidad (Kant) no hay forma de poder responsabilizar a los individuos perpetradores del *mal radical*. Recordemos la nota sobre el mal radical establecido con anterioridad donde se da una interpretación de su origen. El hombre sin su condición de *subjetividad-racional* como fundamento de la humanidad, queda desprotegido frente a todo y sobre todo frente a sí mismo. Una interpretación plausible sobre la crítica que realiza Arendt a Heidegger puede tener dos orígenes. Primero, en un sentido intelectual, tomando la moral kantiana como fundamento que hasta el momento profesaba en su pensamiento filosófico. Segundo, una experiencia vital. Arendt mantenía una posición difícil frente a Heidegger al haber sido su amante y al mismo tiempo ser judía. Puede pensarse que después de la guerra ella se pudo dar cuenta del horror individual que significaba para ella haber estado enamorada de un *monstruo*.¹⁵

Veamos cómo Arendt continúa con su crítica sobre el *Dasein* y se va clarificando su vinculación con Kant. Hablando sobre el principio de sí-mismo que sólo es alcanzable en la finitud humana, en la muerte, y que éste es un principio de individuación absoluto, pues forma un fundamento nihílico del hombre, Arendt dice:

¹⁵“Monstruo” en el sentido psicoanalítico de encontrar en su propio inconsciente (su amor y vinculación a una figura amante-padre) con aquello de lo que conscientemente reniega.

En esta individuación absoluta se pone de manifiesto que el sí-mismo es el verdadero contra-concepto respecto del concepto del hombre. Pues si desde Kant la esencia del hombre consistía en que cada hombre individual representaba a la Humanidad, y desde la Revolución francesa y la proclamación de derechos del hombre pertenecía al concepto de hombre el que la Humanidad pudiera ser ultrajada u honrada en cada individuo, entonces el concepto del sí mismo es el concepto del hombre que puede existir con independencia de la Humanidad y que no tiene que representar a nadie más que a sí mismo—que a su propia nihilidad.¹⁶

Una posible interpretación: si se puede culpar a los Nazis de un intento de exterminio del pueblo judío de forma sistemática y, desde una perspectiva kantiana, al haber hecho esto se les pueden atribuir crímenes contra la humanidad, se puede interpretar la filosofía de Heidegger como la erosión del fundamento que sostenía a la humanidad (desde la modernidad) representada en cada hombre por la subjetividad-racional y por lo tanto la ilegitimidad de los *crímenes Nazis contra la humanidad y hacerlos ver solo contra una porción indeseable de seres humanos* y por lo tanto ser un artífice intelectual, de alguna manera, de los horrores Nazis.

Veremos cómo en el pasar del tiempo Arendt vuelve a estar en mejores términos con Heidegger, su pensamiento cambia en relación a la idea de mal radical, y en su acercamiento en *La condición Humana* (si bien es cierto hay una crítica contra la subjetividad) se produce un acercamiento al concepto de *ser-en-el-mundo* bajo las categorías de acción y trabajo.¹⁷

¹⁶Ibid., p. 224.

¹⁷La acción tiene como elemento de comprensión el discurso o lenguaje. La categoría

Otro factor importante para entender la crítica que realiza contra Heidegger es la situación personal y la época del escrito. *¿Qué es la filosofía de la existencia?* es de 1945. Arendt no había tenido contacto con Heidegger desde 1933. Fue hasta 1952 que volvió a establecer relación con él y volvieron a buenos términos de correspondencia.¹⁸ Esto nos ayudará a comprender la famosa cita del texto de *¿Qué es la filosofía de la existencia?* que deja ver, más allá de la crítica al pensamiento de Heidegger, su auténtica desilusión con el hombre:

Cuestión distinta y muy digna de discusión es la de si la filosofía de Heidegger no ha sido tomada, injustificadamente, demasiado en serio sólo por el hecho de ocuparse de asuntos tan serios. Con su comportamiento político Heidegger ha hecho desde luego todo lo posible para prevenirnos de que lo tomemos en serio. [Como es bien sabido, ingresó en el partido Nazi de una manera muy aparatosa en 1933 – un acto que le hizo descollar a él solo por entre colegas de su misma valía –. Además, en su ejercicio como rector de la Universidad de Friburgo, prohibió a Husserl, su maestro y amigo, cuya cátedra había heredado, la entrada en la Facultad, pues Husserl era judío. Se ha rumoreado, por fin, que se ha puesto a disposición de las autoridades francesas de ocupación para la re-educación del pueblo alemán.]

En la vista del aspecto realmente cómico de esta evolución personal y en vista de la postración, no menos real, del pensa-

heideggeriana de disposición anímica–comprensión–discurso. Sin discurso no hay acción, y sin acción no hay mundo vinculante entre los ciudadanos. El discurso en Heidegger es la articulación de ese estar-en-el-mundo que es co-existencia.

¹⁸Moran, *Introduction to Phenomenology*, p. 302.

miento político en las universidades alemanas, existe la tentación de desentenderse sin más de toda esta historia. Pero en contra de ello habla, entre otras cosas, el que todo este modo de comportarse tiene paralelos tan cabales en el romanticismo alemán, que difícilmente se puede creer en la mera coincidencia casual de una falta de carácter de índole puramente personal. Heidegger es de hecho (esperemos) el último romántico, una suerte de Friedrich Schlegel, o Adam Müller de portentosas dotes, y la completa irresponsabilidad de éstos ya se debía a esa frivolidad que procede en parte de la ilusión de ser un genio y en parte de la desesperación.¹⁹

Entrando a un análisis detallado sobre la crítica de Arendt al pensamiento heideggeriano es importante señalar un punto fundamental. Arendt realiza una identificación de conceptos que Heidegger se esfuerza en distanciar. Heidegger no iguala *hombre* con *Dasein* o *there-being* como dice Richardson. Para Heidegger el *there-being* es:

The there of Being among beings – it lets beings be (manifest), thereby rendering all encounter with them possible (...) There-being is the ontological structure of man, ontologically prior to man, and it is the finitude of There-being as an intrinsically finite comprehension of Being that is the ground of the finitude of man.²⁰

¹⁹Arendt, *Ensayos de Comprensión*, p. 218. Añadido de corchetes a la versión inglesa. En la versión alemana de 1945 se había omitido. Ver cartas entre Hannah Arendt y Karl Jaspers (las cartas 40 y 42), *Hannah Arendt/Karl Jaspers Briefwechsel, 1926-1969*, Lotte Kohler y Hans Saner, eds. (Munich: Piper, 1985).

²⁰William J. Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought* (The Hague: Martinus Nijhoff, Université Catholique de Louvain, 1962), p. 44.

Richardson señala sobre Heidegger que la forma primordial de ser del *Dasein* es la existencia. “Existence for Heidegger, then, means to be in that relationship to being which we have called comprehending.”²¹ Es decir, el hombre y el *Dasein* guardan una estrecha relación pero no son sinónimos. El ser humano es un ente cuya estructura ontológica es existencia (o existir) ocasión de desvelamiento o desocultamiento del ser entre entes, de ahí su Ser-ahí, donde el ser se desvela o desoculta. De esta forma el concepto de libertad y la dignidad dada al hombre por Kant no son temas para Heidegger porque está trabajando una perspectiva ontológica y no antropológica. La libertad para Heidegger será dejar ser a los entes lo que son, es decir, dejar a los entes mostrarse en su ser. Esto no quiere decir que la crítica de Arendt sea inválida, simplemente se muestran sus limitaciones debido a la interpretación que realiza del pensamiento heideggeriano. La ontología fundamental, la búsqueda por el sentido del ser no es una antropología. En la primera parte de *Ser y tiempo* Heidegger expone cómo y por qué su análisis no es una antropología.

Después del ensayo *¿Qué es la filosofía de la existencia?*, probablemente el libro más importante en toda la obra de Arendt sea *La condición humana*. Este libro tampoco es una antropología, al menos desde esta perspectiva fenomenológica. Más bien, es un intento de desvelar el fenómeno llamado “condición humana.”

La condición humana

Lo que hacemos, es el tema central del presente libro. (...) Así pues, y de manera

²¹Ibid., p. 35.

sistemática, el libro se limita a una discusión sobre labor, trabajo y acción, que constituyen sus tres capítulos centrales. Históricamente, trato en el último capítulo de la Época Moderna y, a lo largo del libro, de las varias constelaciones dentro de la jerarquía de actividades tal como las conocemos desde la Historia Occidental.²²

Young-Bruehl, su más reciente biógrafa, dice que “[t]o think about *what are we doing* in a world of unprecedented technological advances and of post totalitarian social and political formations, she put her emphasis on how we think about what we are doing and particularly on what inhibits us in our thinking.”²³

Este libro puede ser entendido como un intento fenomenológico de descripción de la condición del hombre en la tierra. Las influencias sobre el pensamiento de Arendt en este libro son múltiples y visibles. Por ejemplo:

The influence of Hobbes, Weber, and Marx is also readily apparent, and in particular, Arendt thought of herself as providing a critique of the Marxist account of labor. But, most of all, the account is deeply Heideggerian in its interest in the notion of being-in-the-world.²⁴

Pero, también recuerda: “While deeply influenced by Heidegger, however, the book offers a radical revision of Heideggerian philosophy.”²⁵ La noción de ser/estar-en-el-mundo es perfectamente com-

patible con su idea de acción. El ser-estar-en-el-mundo es co-existencia.²⁶ Se

²⁶*Da-Sein* se ha convertido en una palabra técnica en filosofía a partir de la publicación de *Ser y tiempo* en 1927. Contextualmente es la formulación heideggeriana para indagar en la pregunta por el sentido del ser. Hay que tener presente que el proyecto heideggeriano iniciado en *Ser y tiempo* es un proyecto realmente revolucionario sobre la concepción misma de la filosofía. Esta revolución consiste en el reconocimiento heideggeriano de una trascendencia metafísica olvidada. Esta trascendencia metafísica olvidada es la condición de posibilidad ontológica que permite el apareamiento de los entes. A partir de Descartes, es decir de la filosofía moderna, la filosofía se convierte en una teoría del conocimiento. Esta teoría del conocimiento es una teoría que se encuentra buscando específicamente el conocimiento de los entes. ¿Qué puedo conocer? ¿Cómo puedo conocer? Son preguntas típicas de la filosofía cartesiana que se coronan en: ¿qué de este conocimiento es certero? Ninguna de estas preguntas es errónea o falsa. La dicotomía sujeto-objeto formulada por la filosofía cartesiana es obvia, pero obvia debido a que existe cierta comprensión del ser que permite comparecer al sujeto y al objeto como tales. Así la revolución heideggeriana consiste en re-orientar la filosofía de una teoría del conocimiento que se queda en la pregunta por el conocimiento del ente hacia una filosofía que reconoce la diferencia ontológica. Esto es importante porque además de ser la condición de posibilidad de apareamiento del ente no somos capaces de dar una respuesta satisfactoria sobre lo que es el ente ni mucho menos el ser. De esta “es necesario plantearnos la pregunta por el sentido del ser” (Martin Heidegger, *Ser y tiempo* [Santiago: Editorial Trotta, 2003], p. 23; todas las citas en este pie de página son a esta edición). De esta forma Heidegger formula su proyecto de la siguiente forma: “La elaboración concreta de la pregunta por el sentido del ser es el propósito del presente tratado. La interpretación del tiempo como horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general, es su meta provisio-

²²Hannah Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Editorial Surcos, 2005), p. 33.

²³Young-Bruehl, *Why Arendt Matters*, p. 80.

²⁴Moran, *Introduction to Phenomenology*, p. 307.

²⁵Ibid.

nal” (ibid.). El proyecto heideggeriano esbozado en *Ser y tiempo* es lo que Heidegger definirá como el quehacer filosófico. En esta etapa del pensamiento de Heidegger él trata de fundamentar una metafísica pero no la metafísica dominante que busca el ser en el ente mismo sin reconocer la diferencia ontológica. Por eso mismo, Heidegger necesita reelaborar la pregunta. En este proceso de reelaborar la pregunta por el sentido del ser, por haber estado equivocada, Heidegger inicia con la elaboración de la estructura existencial del *Dasein*. El *Dasein*, como se mencionó, es la formulación heideggeriana para iniciar la revolución de la filosofía que está planteando. Así la trascendencia (el pasar del ente al ser) es lo que debe buscar esta reformulación de la filosofía (*Ser y tiempo*) por lo tanto: “¿En cuál ente se debe leer el sentido del ser, desde cuál ente deberá arrancar la apertura del ser? ¿Es indiferente el punto de partida o tiene algún determinado ente una primacía en la elaboración de la pregunta por el ser? ¿Cuál es ese ente ejemplar y en qué sentido goza de una primacía?” (p. 30). La respuesta de Heidegger a estas preguntas es lo que va a definir el inicio de la reformulación filosófica re-entendiéndola como la pregunta por el sentido del ser. De la misma forma la respuesta de Heidegger a estas preguntas marca de alguna forma el inicio de lo que se conocerá posteriormente como la crisis de la subjetividad. El planteamiento cartesiano, que marcaría toda la filosofía moderna, de sujeto–objeto se disuelve en este reordenamiento de la filosofía. No por ser incorrecto o falso (de hecho, es obvia) pero tiene ya una preconcepción de ser que es indeterminada (o mejor dicho que entifica al ser) y no se pregunta por ese ser más allá del mismo ente (que comparece por la pre-comprensión del ser). Tanto el sujeto como el objeto en el pensamiento cartesiano, de acuerdo con Heidegger, es una sustantivización del sujeto (la conciencia) como el objeto. Recordemos que sustancia es todo aquel elemento que no necesita de otro ente para ser. La filosofía heideggeriana reclamará posteriormente que es simplemente una cosificación (o entificación) del ser, por ejemplo de la conciencia. Ve-

mos cómo responde Heidegger a las preguntas planteadas sobre a quién interrogar sobre la pregunta por el ser: “El planteamiento de esta pregunta, como modo de ser de un ente, está él mismo determinado esencialmente por aquello en lo que en él se pregunta—por el ser. A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término de *Dasein*. El planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser exige la previa y adecuada exposición de un ente (del *Dasein*) en lo que respecta a su ser” (p. 30). La última frase de Heidegger es el punto clave. No se puede entender *Dasein* sin comprender la formulación del proyecto de Heidegger en *Ser y tiempo*. No se parte de la idea de sujeto y subjetividad porque, insisto, no es una cuestión falsa o absurda; el problema es que parte de una forma de comprender al ser indeterminada y no pretende aclararla. Así, para preparar el camino de la reformulación de la pregunta por el sentido del ser se debe iniciar con la exposición existencial del ente, que llamaremos *Dasein*, que somos nosotros mismos. La pregunta se realiza en él porque es el único ente donde acontece la pregunta por su ser, y está en su ser preguntarse por él. Además, aunque no sea parte de esta breve investigación, recordemos que el horizonte de la formulación de la pregunta por el sentido del ser se encuentra enraizado en la temporalidad. El *Dasein* es el único ente que está en su ser el preguntarse por su ser, y su ser se desvela como un horizonte de posibilidades dentro de un horizonte temporal. Por estas razones, por su primacía ontológica, la exposición del *Dasein* es fundamental para el proyecto de Heidegger. La analítica de la estructura existencial del *Dasein* (el *Dasein* es existencia y existencia es comprensión) es el primer paso que se debe dar en este momento. Heidegger lo señala de la siguiente forma: “La primacía óntico-ontológica del *Dasein* es, pues, la razón de que al *Dasein* le quede oculta su específica constitución de ser—entendida en el sentido de la estructura categorial que le es propia. El *Dasein* es para sí mismo ónticamente cercanísimo, ontológi-

camente lejanísimo y sin embargo, pre-ontológicamente no extraño” (p. 40). Ónticamente, el *Dasein* es cercano, su apareamiento de ente en cuanto ente es evidente y obvio (como sujeto si de esta manera se clarifica). El sentido de su ser lejanísimo y obscuro (la articulación de la pregunta por el sentido del ser es insatisfactoria así como las respuestas por el ser) y pre-ontológicamente familiar significa que hay y que es familiar y cercano una pre-comprensión del ser que permite comparecer a los entes en el sentido que comparecen. Pero esta pre-comprensión (la pre-ontología) no es una concepción articulada de ser. Para poder preguntar entonces por el ser, se trabajará la estructura existencial del *Dasein* que es Ser-estar-en-el-mundo. Heidegger nos dice al respecto:

La expresión compuesta estar-en-el-mundo indica, en su forma misma, que con ella se mienta un fenómeno *unitario*. Lo así primariamente dado debe ser visto en su integridad. La irreductibilidad a elementos heterogéneos no excluye una multiplicidad de momentos estructurales constitutivos. Lo fenoménicamente dado, a que esta expresión se refiere, permite en efecto, un enfoque triple. Si lo examinamos sin perder de vista el fenómeno completo, podemos distinguir los siguientes momentos:

1. El en-el-mundo. En relación a este momento surge la tarea de indagar la estructura ontológica del mundo y determinar la idea de la mundaneidad en cuanto tal.
2. El ente que es cada vez en la forma del estar-en-el-mundo se busca aquí lo que preguntamos con el quién.
3. El estar-en como tal. Hay que sacar a la luz la constitución ontológica de la inidad misma. Cada vez que se destaque uno de los momentos constitucionales, se destacará también los otros, y esto quiere decir que cada vez se tendrá a la vista el fenómeno completo (p. 79).

La estructura existencial del *Dasein* es estar-en-el-mundo y esto conlleva momentos. Los

momentos son co-origenarios ninguno es antecedente de ninguno. Él quien es el *Dasein*, el *Dasein es existencia y la existencia es comprensión*; nos limitaremos aquí a dar una breve explicación del En-el-mundo y del Estar-en. (Igualmente se explica toda la unidad al hablar de cada momento.) El estar-en del *Dasein* no se refiere a un estar óntico dentro de algo como cuando nos referimos a que el agua está dentro del vaso. No es un estar espacial. Heidegger lo considera una forma, una modalidad del ser del *Dasein*. Heidegger realiza un juego con las palabras en alemán (que en las traducciones se pierde) y se refiere a los significados primitivos u originarios de la palabra *in* en alemán. Esta palabra tiene unas connotaciones muy diferentes a las espaciales en las cuales se podría pensar. Esta palabra *in* procede del *innan* y tiene significaciones como residir, habitar, quedarse en, y *an* significa: estoy acostumbrado, familiarizado con, suelo hacer algo (p.80). Aquí se analizó el vocablo en que nos da la sensación de forma de existir, forma habitual de ser. No da una idea de espacialidad sino de comportamiento habitual. Este comportamiento habitual no es una cuestión de realidad espacial física sino de algo diferente de estar acostumbrado a. Esto significa que es habituación y por lo tanto, de alguna forma es una modalidad del existir del *Dasein*. La segunda parte de esta frase ser, en alemán *bin* (*soy*) que se relaciona con la palabra *bei* (en medio de, junto a) *ich bin* (yo soy) a su vez quiere decir hábito, me quedo en ... el mundo. “El estar-en es, por consiguiente, la expresión existencial formal del ser del *Dasein*, el cual tiene la constitución esencial del estar en el mundo” (p. 81). En esta sección Heidegger se esfuerza para hacer la diferencia entre estar-en-el-mundo de la forma en que la reformulación de la pregunta por el ser nos lleva a encontrar y la derivación cartesiana del asunto. El estar en el mundo de Descartes puede llevar a pensar en una co-existencia de objetos (sujeto-objeto en esta formulación tan sustancializada y por lo tanto cosificada la conciencia y la subjetividad como el objeto mismo). El estar-en es coexistir con los objetos pero no como entes,

sino, entramados en una esfera de remisiones y significados que está constituido en el co-existir del *Dasein* con otro *Dasein*. En este punto puede verse claramente que los momentos son co-originarios. Sin olvidar que el ser-estar-en-el-mundo es constitución integral (co-originaria) del *Dasein*, debemos, para complementar la estructura existencial del *Dasein* pasar ahora al mundo. El mundo en Heidegger tiene una connotación muy especial. Se puede entender mundo con una connotación física (cuerpos inmóviles o inanimados) o una connotación espacial de entorno circundante. De hecho Heidegger hace referencia en el inicio de la exposición del concepto de mundaneidad del mundo a K. E. von Baer refiriéndose al concepto biológico de mundo circundante o entorno de estar en el mundo. Heidegger advierte que lo que está buscando es la ontología de ese mundo, la mundaneidad que permite aparecer a ese entorno entendido como biológico. Referente a este punto, espacialidad del mundo espacial, dice “sólo la comprensión del estar-en-el-mundo como estructura esencial del *Dasein* hace posible la intelección de la espacialidad existencial del *Dasein*” (p. 82). Para Heidegger esta concepción de mundo es inadecuada, o al menos, enfocada en un propósito diferente al propósito de la reformulación de la filosofía como él la piensa. Heidegger traza una diferencia de importancia en esa forma habitual de pensar en el mundo como objeto, y, también en el conocimiento del mismo que realizaría el sujeto: “(...) Cuándo el fenómeno mismo del conocimiento del mundo empezó a ser tomado en consideración, cayó de inmediato en una interpretación externa y formal. Indicio de ello es el modo, todavía hoy usual, de entender el conocimiento como una relación de sujeto y objeto, modo de entender que encierra tanto de verdad como de vacuidad. Además de que sujeto y objeto no coinciden tampoco con *Dasein* y Mundo” (p. 86). El mundo no es un objeto, o una serie de objetos que otro objeto (el sujeto por la sustantización) conoce. La forma constitutiva de Ser del *Dasein* no es el conocimiento teórico del mundo sino su estar en él. Ese estar en él,

Heidegger explica, se desvela en lo que llama el ocuparse. Para explicar esto utiliza el ejemplo del Taller dónde nos dice que la principal forma de estar en el mundo es el estar ocupados (el cuidado) en él. Ese estar en el mundo, utilizando como ejemplo de exposición el ocuparse en el taller, indica, dice Heidegger, el horizonte de vinculaciones de signos y remisiones que nos permiten ocuparnos y entender. Es decir, el mundo, se desvela en la ocupación y en la ocupación encontramos una esfera de conexiones que se convierte en un plexo de significatividad que constituye al *Dasein* en su ser. La modalidad aquí no es, jamás, el conocimiento teórico sino la comprensión del estar a la mano dentro de ese plexo de signos y remisiones que permiten a ese ente estar a la mano en la totalidad del mundo para el *Dasein*. El mundo no es espacial, ni lo circundante, sino la comprensión entendida como totalidad de significaciones entrelazadas que constituyen al *Dasein* que permite a los entes aparecer como útiles en el ejemplo del Taller que da Heidegger. De esta forma entonces mundo y *Dasein*: “El *Dasein* se remite a desde siempre y cada vez da de un-por-mor de a la cosa que está en condición respectiva; es decir, deja ya desde siempre y cada vez, en la medida en que él es que el ente comparezca como algo a la mano. [El conjunto de todo] aquello en la que el *Dasein* se comprende previamente en la modalidad del remitirse, es justo aquello con vistas a lo cual el ente es previamente dejado comparecer. El en-qué del comparecer que se auto-remite, entendido como aquello-con-vistas-a-lo-cual se deja comparecer a los entes que tienen el modo de ser de la condición respectiva, es el fenómeno del mundo. Y la estructura de aquello a lo que el *Dasein* se remite es lo que constituye la mundaneidad del mundo” (p. 113). En la constitución de ese mundo el estar-en tiene la modalidad que el *Dasein* co-originariamente en la co-existencia y en el co-estar. El desarrollo de este punto supera el enfoque de esta investigación. Nos conformaremos con decir que el *Dasein* siempre está arrojado y volcado al mundo (donde se constituye co-originariamente con ese mundo) y que esa compren-

recordará que Arendt trabaja y discute las ideas de labor, trabajo y acción. Estableciendo una jerarquía (y en este sentido su pensamiento es aún metafísico) donde “[t]he world of action represents the highest sphere of human engagement, especially when it emerges in joint undertaking and in discussion.”²⁷ Es decir, para Arendt, “[l]a acción, única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la tierra y habiten el mundo.”²⁸

La acción en Arendt es la co-existencia, la inter-relación que se da entre los seres humanos que hacen mundo. Entendiendo mundo como región de inteligibilidad o de sentido. A este respecto dice:

La objetividad el mundo—su carácter de objeto o cosa—y la condición humana se complementan mutuamente; debido a que la existencia condicionada sería imposible sin cosas, éstas formarían un montón de artículos no relacionados, un no mundo, si no fueran las condiciones de la existencia humana.²⁹

Esta cita parece decirnos que sólo los seres humanos (en co-existencia) somos

sión a la que está arrojado siempre es compartida con otro *Dasein*. De esta forma expuesta, el *Dasein* no es subjetividad y el mundo no es objetividad ni entorno espacial.

²⁷Moran, *Introduction to Phenomenology*, p. 312.

²⁸Arendt, *La condición humana*, p. 35.

²⁹Ibid., p. 37. Para una explicación de mundo como región de inteligibilidad o de sentido ver, por ejemplo, Thomas Sheehan, “*Dasein*,” en *Companion to Heidegger* (Oxford: Blackwell, 2007).

capaces de *dar* sentido a los objetos mundanos (son mundanos porque nosotros lo hacemos). En el pensamiento de Heidegger puede ser entendido como “somos ocasión de develamiento,” o desocultamiento. El concepto de Acción en Arendt es la versión no-individualista del *Dasein*. Por ejemplo:

La acción a diferencia de la fabricación, nunca es posible en aislamiento; estar aislado es lo mismo que carecer de la capacidad de actuar. La acción y el discurso necesitan la presencia de otros no menos que la fabricación requiera la presencia de la naturaleza para su material y de un mundo en el que colocar el producto acabado.³⁰

Este es un tema que escapa al propósito de esta investigación. Pero algo será dicho. Existe una interpretación (a la cual Arendt parece participar sobre todo en el texto de 1945 de *¿Qué es la filosofía de la existencia?*) en la que el *Dasein*, el ser-ahí de Heidegger, es solipsista y aislado. Esta interpretación es contradictoria incluso en el mismo ensayo de Arendt. Arendt critica a Heidegger por disolver la subjetividad (algo que Heidegger hace muy a propósito para des-cosificar la conciencia que la metafísica ha instituido a partir de Descartes) pero posteriormente lo acusa de llevar a la muerte como el principio máximo de individuación en busca del *sí-mismo*. El *sí-mismo* en Heidegger es para el *Dasein* algo inalcanzable. Siempre está co-existiendo (develando sentido) y existiendo (viviendo ex-céntricamente como oposición a la subjetividad) en busca de dar sentido a su ser. El ser del *Dasein* es el único que no está dado, ni terminado, ni finalizado. La vida es posibilidad (de ser, y tal como Arendt bautizara el nacimiento) y la muerte es cese de toda posibilidad. Por eso, el *sí-*

³⁰Arendt, *La condición humana*, p. 216.

mismo sólo es posible en la muerte porque el ser del *Dasein* está cerrado a la posibilidad de ser. Arendt interpreta el morir solo como el vivir solo. Si la muerte es mía, la existencia también. Ciertamente es que los temas de resolución y culpa pueden ser interpretados como una forma de apropiación de la existencia en *cierto individualismo*. Lo que no hay que olvidar es que Heidegger en su camino filosófico fue abandonando cada vez más y más el tema de la resolución.³¹ La resolución puede ser interpretada como una interpretación que hace el *Dasein* de sus más propias posibilidades al estar arrojado en el mundo. Arendt lo interpreta en *¿Qué es la filosofía de la existencia?* como una forma de individualismo y aislamiento con los otros. Es importante, hacer notar que Arendt establece la acción a nivel consciencia. Es decir, dice, la labor y el trabajo se pueden hacer en aislamiento. La acción no. La acción necesita la presencia de otros. La concepción heideggeriana de mundo está más allá de la conciencia y de la presencia. El *Dasein* «aislado» sigue teniendo mundo en la medida que está vinculado a una esfera de sentido. La concepción de Heidegger sobre mundo no es espacial, ni presencial. El sentido escapa a las ataduras de la espacialidad, para bien o para mal. Es el lenguaje (“el lenguaje es la casa del ser,” como lo tematiza en *La carta al humanismo*) el lazo con los otros. Arendt está cerca de esta categoría heideggeriana en la medida que el discurso es esencial para poder desarrollar la acción porque permite la comprensión de la acción. Recordemos que en Heidegger existe la famosa tríada sobre disposición anímica–comprensión–discurso. El lenguaje es el hori-

³¹Ver por ejemplo Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad* (Barcelona: Editorial Gerisa, 1994), y *Las aventuras de la diferencia* (Barcelona: Ediciones Península, 1986).

zonte de comprensión último para el establecimiento del mundo (horizonte de comprensión). En la medida que un ser humano es «hablante» no está aislado.³² Un tema importante a indagar en una investigación posterior es el tema de mundo. Si bien es cierto que en *La condición humana* el mundo tiene la condición de mundaneidad en Heidegger como se citó arriba, el decir que la labor puede tomar de forma aislada lleva a reflexionar sobre el asunto. Arendt en un trabajo posterior (*The Life of the Mind*, 1975) tematiza en la sección de pensamiento el tema de mundo. Pero esto sólo como preámbulo de comprensión del influjo del ser en el mundo de Heidegger sobre el pensamiento de Hannah Arendt en la acción. Iniciemos el tema sobre el pensamiento moderno y la crítica a la modernidad.

Crítica a la modernidad

Más que una crítica, la tematización que realiza Arendt al mundo moderno se refiere a la herencia de sentido que el hombre (sin desposeerse de su condición humana arrojada en el mundo que habitamos) vive hoy. Arendt realiza una distinción entre Edad Moderna y Mundo Moderno. Esta diferencia la establece cronológicamente y luego dice:

Me limito, por un lado, al análisis de esas generales capacidades humanas que surgen de la condición del hombre y que son permanentes, es decir, que irremediablemente no pueden perderse mientras no sea cambiada la condición humana. Por

³²En la medida que está fuera del orden simbólico no importa que esté en la “presencia” de alguien. No comparte mundo. Pero, si está produciendo aisladamente o está laborando aisladamente ya ha sido atravesado por el lenguaje y por lo tanto tiene una inserción en el mundo como región de sentido.

otro lado, el propósito del análisis histórico es rastrear en el tiempo la alienación del Mundo Moderno, su doble huida de la tierra al universo y del mundo al yo, hasta sus orígenes, con el fin de llegar a una comprensión de la naturaleza de la sociedad tal como se desarrolló y presentó en el preciso momento en que fue vencida por el advenimiento de una nueva y aún desconocida edad.³³

Este punto resume buena parte de la interpretación o el sentido que le he dado a esta investigación. Un camino que recorre entre el universalismo de Kant y Husserl (o el primer Heidegger) y la interpretación hermenéutica. Su libro recorre un camino desde lo que no cambia (fenomenológicamente hablando) a un intento de genealogía para entender el sentido del mundo en el que vivimos.³⁴

Es interesante entonces, cómo el último capítulo del libro es más hermenéutico y las restantes partes mucho más fenomenológicas en el sentido husserliano. Se hará un breve recorrido sobre el tema de la modernidad en Arendt para posteriormente tematizar el pensamiento heideggeriano referente a la esencia de la tecnología.

En el desarrollo del tema de la modernidad, la alienación del mundo representa un punto esencial en el análisis del pensamiento moderno para Arendt. El punto de Arquímedes es el punto de partida para la descripción de la alienación

³³ Arendt, *La condición humana*, p. 34.

³⁴ Parece ser que los eventos de la Segunda Guerra Mundial marcaron su vida y que sus reclamos de voluntad y dignidad humana no la permiten separarse nunca del universalismo kantiano. Pero, la influencia heideggeriana de la lectura contextual después de *Ser y tiempo* parece haber hecho efecto en su pensamiento.

del mundo. El descubrimiento del telescopio por Galileo permitió al hombre vivir en la tierra y verla como si pudiera salir de ella. Una auténtica visión universal (desde el universo, fuera de la tierra) para construir la mecánica de la tierra. Este elemento es sólo el primer paso del pensamiento moderno y la primera gran huida del hombre. Para Arendt, Galileo y Descartes son los fundadores del mundo moderno. Si la primera gran huida del hombre es el dejar la perspectiva de la tierra por una del universo, la segunda gran huida del hombre es del mundo (entendido como objetos relacionados por el sentido dado por los hombres en coexistencia) y en forma específica para Arendt de los otros hacia la propia conciencia. Recordemos que según Arendt esa dislocación de la tierra como centro del universo, y luego el mismo sol (es decir, no hay centro) llevó a dudar de todo.

La única certeza era la cartesiana que se tradujo en establecer la *subjetividad como fundamento*.³⁵ Es decir, lo único certero es el pensamiento que posteriormente se tradujo en una certeza objetivada en aquello que el Yo produce. Esto puede ser entendido de manera similar al llamado que hace Heidegger del triunfo del ente sobre el ser, y lo que Derrida

³⁵ Este es un punto fundamental para mostrar los cambios del pensamiento de Arendt. Si en el texto de 1945 critica la noción de *Dasein* por disolver la subjetividad (fundamento de alguna manera en Kant de la dignidad de la unidad imaginaria de la humanidad), en *La condición humana* critica la inversión en el yo, en la conciencia, dejando el mundo de lado. Esta crítica se debe en parte a su cercanía con el pensamiento heideggeriano de ser-estar-en-el-mundo.

llamará la filosofía de la presencia.³⁶ ¿Qué forma toma en Arendt la filosofía de la presencia o del triunfo del ente? Para Arendt la segunda huida del hombre, es decir, del mundo al yo cartesiano y del yo cartesiano (esto sería la tercera huida, o la cosificación del yo) a los procesos de producción de riqueza y no de propiedad. Es importante aclarar que para Arendt

... la propiedad, a diferencia de la riqueza y de la apropiación, indica la parte privadamente poseída de un mundo común y, por lo tanto, es la condición política más elemental para la mundanidad del hombre.³⁷

Cuando el hombre huye de la tierra al universo, y luego del mundo al yo (apoyando su certeza en lo que él produce, en los procesos de producción) olvida el mundo (la propiedad como condición fundamental para la política y la acción) y se enfoca en la producción anónima de riqueza. Es decir,

... el proceso de acumulación de riqueza, tal como lo conocemos, estimulado por el proceso de la vida y a su vez estimulando la vida humana, solo es posible si se sacrifica al mundo y la misma mundanidad del hombre.³⁸

³⁶Ver por ejemplo Clynton R. López, *Momentos metafísicos de Occidente*, en <http://paginas.ufm.edu/clyntonr>.

³⁷Arendt, *La condición humana*, p. 281. La similitud con Heidegger aquí es importantísima señalarla, además, que pareciera contradecir su principal crítica de 1945 en *¿Qué es la filosofía de la existencia?* Heidegger dice: "(...) the world is always the one that I share with Others. The World of *Dasein* is a with-world. Being-in is Being-with Others" (*Being and Time* [New York: Harper & Row, 1962], p. 155).

³⁸*La condición humana*, p. 283.

Esta interpretación, realizada por Arendt, puede ser una forma de colectivización masiva donde las sociedades sustituyeron las familias con la implicación de la pérdida de mundo. La *subjetividad* parece ser aquí el fundamento (tal como lo tematiza Heidegger en el camino del tiempo de la metafísica cumplida) el problema de la segunda alienación y la pérdida de mundo. El triunfo del *homo faber* se debió a la total dislocación de los sentidos (la capacidad de confiar en ellos) y de la misma razón (además de la falta de todo centro):

No era la razón, sino un aparato construido por el hombre, el telescopio, el que cambiaba el punto de vista sobre el mundo físico; no eran la contemplación, la observación y la especulación las que llevaban al nuevo conocimiento, sino la intervención activa del *homo faber* su capacidad de fabricar.³⁹

Y esto ha sido posible porque se ha estructurado al mundo (desvelado) como una relación de fuerzas matemáticas universales, que en realidad, no son tan universales. Porque el punto de Arquímedes ha sido puesto en nuestra mente y nada más. Y luego se ha trasladado esto al mundo (cuando en realidad es una forma de idealismo):

La solución cartesiana a esta perplejidad fue trasladar el punto de Arquímedes al interior del propio hombre, elegir como último punto de referencia el modelo de la mente humana, la cual manifiesta en realidad y certeza en un entramado de fórmulas matemáticas que son sus propios productos.⁴⁰

Las ecuaciones matemáticas que

³⁹Ibid., p. 299.

⁴⁰Ibid., p. 307.

hemos diseñado para *describir al mundo* y que sustituyen de alguna forma las sensaciones y percepciones “permiten a la ciencia moderna cumplir su tarea de producir los fenómenos y objetos que desea observar.”⁴¹

La primera inversión se da con el triunfo del *homo faber*, la fabricación, pero,

Si la relación entre hombre y mundo ya no es segura, si las cosas mundanas ya no se consideran primordialmente por su utilidad sino más o menos como resultados incidentales del proceso de producción que les dio realidad, de manera que el proceso de producción deja de ser un fin verdadero y se valora la cosa producida no por uso predeterminado sino por su producción de algo más.⁴²

Es el triunfo del ente sobre el ser, es decir, la presencia del ente y la totalización de entender todo como recurso. Lo importante al momento del triunfo del *homo faber* es el ente que permite de alguna manera la continua producción de entes. Es decir, un frenesí metonímico óntico para asegurar la certeza que ha quedado perdida. En otras palabras, parece un fundamento de la misma subjetividad en el ente. El ente como fundamento.

Otro punto importante que ha recibido el pensamiento moderno como herencia es la mezcla de la teología con lo ontológico. La mezcla del pensamiento metafísico y la religión nos deja una versión de vida hedonista pero reformulada con relación a la antigüedad. No es evitar el dolor, sino maximizar el placer. Además, la idea de la prolongación de la vida al máximo, por sí misma, es una consecuen-

cia no intencionada de la promesa de la vida eterna del cristianismo. Dado que no hay certeza de otro mundo existe una mezcla de la vida eterna con la aceptación velada de la muerte. El velo tecnológico es el favorito, para denegar la muerte. Este velar la muerte se traduce en un todo es posible.

Heidegger y la pregunta por la tecnología

Heidegger realiza su primera aparición pública después de la guerra el 1 de diciembre de 1949. Y realiza cuatro conferencias de temas fundamentales en su pensamiento tardío. *Das Ding, Das Gestell, Die Gefahr, Die Kehre*.⁴³ La esencia de su pensamiento sobre la tecnología ya se incluía en esta serie de conferencias. En 1954 fue publicado *The Question Concerning Technology*. Como vimos, este texto lo había recibido Arendt antes de publicar *La condición humana*. Algo que tienen en común el pensamiento tardío de Heidegger y el de Arendt (al menos en *La condición humana*) es que pretenden hacer un análisis de la condición humana en la era moderna.

Veamos brevemente en qué consiste el análisis heideggeriano en relación a la condición humana y la tecnología en la era moderna. Heidegger inicia el texto de 1954 reconociendo la pregunta por la tecnología (en español la traducción es “técnica,” en inglés *technology*; aquí se utilizará tecnología para diferenciarlo del *techne* griego) y reconoce que este cuestionar es construir un camino. Algo muy importante que Heidegger menciona es que “Technology is not equivalent to the essence of technology.” Inmediatamente

⁴¹Ibid.

⁴²Ibid., p. 327.

⁴³Albert Borgmann, “Technology,” en *Companion to Heidegger*, op. cit., p. 428.

después continua diciendo que, de las dos respuestas conocidas sobre la esencia de la tecnología, “One says: Technology is a means to an end. The other says: Technology is a human activity. The two definitions of technology belong together.”⁴⁴ Luego de calificar estas dos definiciones como instrumentales y antropológicas Heidegger anuncia que son correctas, pero que, la verdad aún no se manifiesta en ellas. Sólo desvelando acaece lo verdadero, señala. En el análisis de la relación de medios y fines Heidegger analiza las cuatro causas formales que la filosofía de la antigüedad señala: 1. Causa Material, 2. Causa Formal, 3. Causa Final y 4. Causa Eficiente. La causa eficiente (por ser la que produce el efecto) es a la que se le ha dado el privilegio en la época contemporánea. “The *causa efficiens*, but one among the four causes, sets the standard for all causality.”⁴⁵ La cuarta causa, dice Heidegger, la que produce el efecto terminado (el ente) es la más importante olvidando las otras. La causalidad es entendida como un efecto. Heidegger continúa construyendo su camino en el cuestionamiento de cómo hacer-presente. ¿En qué consiste el hacer-presente, o el ser responsable?

In order to guard against such misinterpretations of being responsible and being indebted, let us clarify the four ways of being responsible in terms of that for which they are responsible. (...) The four ways of being responsible bring something into appearance. They let it come forth into presencing. They set it free to that place and so start it on its way, namely, into its complete arrival. The principal characteristic of being responsible is this

⁴⁴Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology*, en *Basic Writings* (New York: HarperCollins, 1993), p. 311.

⁴⁵Ibid., p. 316.

starting something on its way into arrival. It is in the sense of such a starting something on its way into arrival that being responsible is an occasioning or an inducing to go forward. On the basis of a look at what the Greeks experienced in being responsible, in *aitia*, we now give this verb “to occasion” a more inclusive meaning, so that it now is the name for the essence of causality thought as Greeks thought it. The common and narrower meaning of “occasion,” in contrast, is nothing more than a colliding and releasing; it means a kind of secondary cause within the whole causality.⁴⁶

El ser responsable tiene el rasgo fundamental de dejar venir, el advenimiento, el ser responsable es “ocasionar” entendido de una forma amplia como traer-ahí-adelante. Vemos entonces que en este sentido de traer-ahí, hacer presente, producir, desvelar, “Technology is therefore no mere means. Technology is a way of revealing.”⁴⁷ Dado que la tecnología es una forma de desvelar, de desocultar, de hacer presente, se encuentra en la región de la verdad. En este momento es cuando Heidegger se pregunta ¿Es acaso lo mismo la tecnología (la *techné* griega) a la moderna tecnología? Si con anterioridad el molino de viento era una forma de desvelar, ¿en qué sentido son diferentes las hidroeléctricas contemporáneas? Y ahí mismo encuentra la diferencia: “Its sails do indeed turn in the wind; they are left entirely to the wind’s blowing. But the windmill does not unlock energy from the air currents in order to store it.”⁴⁸ Esta es la pequeña y radical diferencia. Antes, la tecnología era una forma de desocultar, ahora se ha convertido en algo diferente.

⁴⁶Ibid., p. 316.

⁴⁷Ibid., p. 318.

⁴⁸Ibid., p. 320.

La forma de desocultar es un “challenging, which puts to nature the unreasonable demand that it supply energy which can be extracted and stored as such.”⁴⁹ La moderna tecnología desafía o provoca a la naturaleza de una doble forma. Primero emplazándola como recurso (únicamente como recurso) y luego (al estar convertido en existencia lista para ser utilizada) la solicitud para reiniciar el ciclo de emplazamiento-solicitud de nuevo. Lo más importante es la producción del ente utilizado para producir otros entes. Esto es muy similar a lo expresado por Hannah Arendt cuando se mencionó el frenesí metonímico óptico. Lo importante es el ente que permite producir entes.

Aquí surge una pregunta muy importante ¿Quién realiza este emplazamiento? Para Heidegger la tecnología moderna no es un mero hacer del hombre. Es algo más que escapa a sus propias manos. Es decir, “We now name the challenging claim that gathers man with a view of ordering the self-revealing as standing-reserve: *Ge-Stell*.”⁵⁰ En esta estructura de emplazamiento y solicitud el hombre mismo se convierte en esta visión totalitaria e impositiva, en un recurso más, en una existencia más y por lo tanto en un ente más a utilizar. Para que esta estructura de emplazamiento tomara lugar se fundamentó a lo largo del tiempo principalmente con el surgimiento de la ciencia exacta. (Aquí podemos ver una similitud con Arendt: Galileo es co-fundador con Descartes del mundo moderno.) Se ha representado la tierra como una trama de fuerzas calculables que tejen el *Ge-Stell* y que provocan que el hombre esté en medio de esa estructura de emplazamiento-solicitud. Dado que *Ge-Stell* es una forma

de revelar, aunque sea emplazada y totalitaria, es del reino de la comprensión. Por lo tanto, está más allá de las manos del hombre salir de ella. Recordemos algo importantísimo en el pensamiento heideggeriano (que es uno de los puntos que separan a Arendt del mismo): la esencia de la libertad “is originally not connected with the will or even with the causality of human willing.”⁵¹

¿Qué significa esto? Primero, que la libertad en Heidegger es dejar al ente ser en su ser. Segundo, que la *solución* a la estructura de emplazamiento *Ge-Stell* no es un acto de voluntad humano (ver Nota 26 donde se tematiza el asunto de *Da-sein*). También significa que el ser humano deja de experimentar una forma de desocultamiento elemental porque está arrojado a una forma de comprensión totalizada en desvelar o desocultar todo como recurso. El gran peligro es que el ser humano, sintiéndose dueño y señor de esta tierra, se encuentra en el centro de la estructura de emplazamiento-solicitud.

Pero Heidegger avisa: donde crece el peligro crece la salvación. Es quizá la parte más oscura del texto donde se tematiza la idea de la salvación. Esta salvación está en dos posibilidades que enfrenta el *Dasein*. Una es participar y promover la estructura de emplazamiento, y la otra es fijarse más en la esencia de la tecnología y darse cuenta de esa esencia de revelar en otro sentido. En este texto no lo menciona, pero es ahí donde se cumple la metafísica, donde centella el *Ereignis*. Este centellar del *Ereignis* viene probablemente de lo emparentado que está la idea de *Ge-Stell* con *techne* griego. Hubo una época donde el *techne* se llama solo *techne* y no arte, proveniente de una forma de comportamiento habitual que per-

⁴⁹Ibid., p. 320.

⁵⁰Ibid., p. 324.

⁵¹Ibid., p. 330.

mitía desocultar simplemente. El desocultamiento de la *Ge-Stell* es impositivo como recurso-existencia para que la trama de emplazamiento-solicitud continúe funcionando (razón instrumental). El tomar como forma habitual de comportamiento la *techne* significa otra cosa muy distinta: desocultar al ser como eventualidad, no como la rutina impositiva del *Ge-Stell* de recurso-existencia.

Arendt al final *La condición humana* menciona el arte en un sentido similar al que tematiza Heidegger la pregunta por la tecnología. La concepción del triunfo del ente sobre el ser que está implicado en Arendt en la importancia del proceso productivo (como consecuencia del triunfo *homo faber* y luego del *animal laborans*) es un elemento clave que se encuentra presente en ambos pensadores. Este triunfo se debe, de acuerdo con Heidegger y Arendt, a una preparación del camino que hizo el triunfo de la ciencia exacta que construyó al mundo como una serie precisa de fuerzas medibles. Se encuentra en una posición muy importante en el pensamiento de ambos autores con referencia al pensamiento moderno.

Lo que parece ser un punto irreconciliable es el de la libertad y la voluntad humana. Heidegger se aleja cada vez más de ese camino instaurado por la modernidad y disuelve la subjetividad humana en el ser-ahí. Arendt, aunque en *La condición humana*, en el tema referido a la modernidad, realiza una crítica a los excesos de ese *Yo* cartesiano, pareciera ser que no abandona nunca la noción de voluntad y libertad como fundamentos de una humanidad (en el sentido kantiano). Se verá posteriormente, de una forma breve, cómo continúa separando este tema a Arendt del pensamiento heideggeriano. De esta forma hemos visto que hay profundas similitudes pero también pro-

fundas diferencias. Parece ser que, en efecto, Arendt toma importantes aperturas del pensamiento heideggeriano hacia la hermenéutica (tal como lo muestra su lectura de la época moderna) pero que nunca renuncia a sus criterios de universalidad enraizados en el pensamiento kantiano y de alguna manera husserliano.

Heidegger at Eighty

Arendt publica *Heidegger at Eighty* en el momento que su amigo llega a esta edad. En este texto hace un repaso de lo que Heidegger ha dicho en el transcurso de su carrera como filósofo. Un punto importante aquí, el más relevante para esta investigación, es el de la crítica que realiza Arendt a Heidegger sobre su “*will not to will*” que éste toma de Nietzsche. Este punto es importante en el sentido que se mantiene en la misma línea de la crítica a la filosofía de Heidegger, pero ahora como respuesta a su participación en el Nacional Socialismo. La voluntad de no voluntad que otra vez vuelve a limitar la actuación a la contemplación y a radicarlo en el mundo del intelectual. De esta forma, el bien, según Arendt, es sólo conocible para algunos. Si esto es cierto, anula la acción y la posibilidad de responsabilizar a los individuos de sus acciones.

Conclusiones

Pareciera que la suposición principal con que se inició este trabajo es bastante fiel a lo producido en la obra de Arendt. El movimiento desde una posición universalista hacia una más contextual y hermenéutica. Se puede ver en ello claramente el evolucionar del movimiento fenomenológico mismo, de la fenomenología hacia la hermenéutica. También parece claro que

Arendt se mantiene fiel de alguna manera, y con matices, a la subjetividad racional de la modernidad como fundamento de la libertad y dignidad de la humanidad. Dejando ver claramente su influjo kantiano, al cual parece no haber renunciado nunca.

La posición que toma respecto al análisis de las condiciones humanas en la época moderna es un perfecto ejemplo de la lectura contextual y hermenéutica. Una interpretación de cómo llegó a constituirse el pensamiento moderno y cómo algunas cuestiones fundamentales no cambiarán nunca desde su perspectiva como labor, trabajo y acción.

Podemos concluir que, al parecer, tres eventos de su vida marcaron definitivamente su devenir intelectual. Estos fueron su relación con Heidegger, la Segunda Guerra Mundial, y el Holocausto, los cuales dieron ciertas directrices a su pensamiento de forma continua, hasta el final de sus días.