

**DETENCIÓN, PENSAMIENTO Y VIDA SOLITARIA EN TIEMPOS DE
PANDEMIA
UNA POSIBLE INTERPRETACIÓN DESDE EL PENSAMIENTO ÉTICO-
POLÍTICO DE HANNAH ARENDT**

**DETENTION, THOUGHT AND SOLITUDE
IN TIMES OF PANDEMIC
A POSSIBLE INTERPRETATION FROM THE ETHICAL-POLITICAL THOUGHT
OF HANNAH ARENDT**

Resumen

La actividad de la mente y la actividad mundana si bien son distintas, se encuentran estrechamente relacionadas entre sí. Re-armar este lazo de cara a las dificultades del mundo moderno del siglo XX fue uno de los más grandes desafíos del corpus arendtiano. Por tal motivo, en dirección a evaluar algunos equilibrios perdidos tanto en el ámbito del pensamiento como en el ámbito de la acción ante la emergencia sanitaria actual, en este trabajo se intentarán poner de manifiesto algunas articulaciones que se pueden explorar, entre pensamiento, pluralidad, acción y juicio, categorías trabajadas insistentemente por Hannah Arendt a lo largo de su trayectoria intelectual. El punto de contraste en relación a dicha elaboración será encarnado en la interpretación del vínculo entre pensamiento y divertimentos que ofrece Blaise Pascal en el siglo XVII en el fragmento 139 de su obra *Pensamientos*. En orden a problematizar esta singular propuesta se recuperarán las consideraciones que ofrece Arendt en el capítulo II de *La vida del Espíritu*. Ello nos permitirá reelaborar el nudo, habilitado por la experiencia de interrupción o pausa, entre pensamiento y diálogo consigo mismo. A partir de allí, se intentarán dilucidar los distintos rejuegos que se configuran entre experiencia de pensamiento, vida solitaria, aislamiento y soledad. La recuperación arendtiana de la figura de Sócrates, en ese marco, no sólo será central para hacer frente o contrapeso al modo en que históricamente se resolvió el vínculo entre vida solitaria y pensamiento representada en la figura pascaliana, sino una pieza central para pensar el ejercicio del juicio en situaciones límite o de crisis.

Palabras clave: pensamiento; detención; vida solitaria o soledad; diálogo; juicio

Abstract

Although mind activities and worldly activities are different, they are closely related to each other. Reassembling this bond facing the difficulties in the modern world of the 20th century was one of the greatest challenges of the Arendtian corpus. For this reason, to evaluate the balance lost both in the field of thought and in the field of action in the current context of COVID-19, in this paper, I will try to highlight some articulations that can be examined between thought, plurality, action, and judgment, categories that Hannah Arendt has thoroughly worked on her intellectual career. The point of contrast will center on an interpretation of the link between thought and entertainment offered by Blaise Pascal in the seventeenth century in fragment 139 of his work *Thoughts*. To problematize my proposal, I will recover Arendt's considerations from chapter II of *The Life of mind*. This will allow us to rework the knot between thought and dialogue with oneself, enabled by the experience of interruption or pause. From this point on, I will try to elucidate different activities configured by the experience of thought, solitude, isolation, and loneliness. The Arendtian recovery of the figure of Socrates, in this framework, will be not only central to counterbalance how the link between solitary life and thought represented in the Pascalian figure was historically resolved, but also crucial to reflect upon the exercise of judgment in crises.

Keywords: thought; detention; solitude; dialogue; judgment

Introducción

La imposibilidad de permanecer en reposo a gusto en casa es uno de los temas en los que el filósofo y matemático Blaise Pascal se detiene cuando, en los *Penseés*, de 1670, reflexiona sobre el rol del divertimento en las ocupaciones humanas. En el fragmento 139 sostiene que el ajetreo, la actividad intensa y agitada, las conversaciones y otras diversiones se buscan en la medida en que tienen el poder de apartarnos de los pensamientos que aparecen al estar *a solas en casa*. Posteriormente, cuando indaga un poco más en las razones o motivos que darían lugar a este particular malestar vinculado al reposo señala que dentro de casa, donde usualmente encontramos ese reposo, nada puede consolarnos en cercanía de nosotros mismos: al estar en reposo y *pensar* nos enfrentamos, según Pascal, cara a cara con nuestra débil condición mortal. En algunas

pocas líneas Pascal traza al espacio domestico de *la casa* como un lugar en el que la reflexión, al tomar un lugar privilegiado, se torna insoportable “por ello los hombres gustan tanto del ruido y del movimiento; por ello la prisión es un suplicio horrible; por ello el placer de la soledad es algo incomprendible”. En la diversión, agrega, los hombres buscan una “ocupación violenta e impetuosa que los aparte de pensar en sí mismos”. Por ese motivo, plantea, aún el rey que tiene todo lo materialmente necesario para vivir sin necesidad de salir de su casa “si carece de diversiones caerá necesariamente en los proyectos que lo amenazan, en las rebeliones que pueden acontecer y, finalmente, en la muerte y en las enfermedades que son inevitables”. Contra los filósofos que creen encontrar la felicidad en el reposo, Pascal sostiene que no comprenden la naturaleza humana y añade que es razonable incurrir en prácticas que nos aparten de la desdicha que propician el reposo y la soledad. (Pascal, 2018, pp. 35-38).

Elegí iniciar con este relato porque no carece de cierta familiaridad o pertinencia en relación con el enorme caudal de inquietudes que nos asisten en el actual e inédito contexto a escala planetaria. La aparición de un virus de características excepcionales y una suerte de descoordinación política gubernamental global, entre otros factores humanos, nos condujo a una situación que ni las mejores distopías hubieran podido imaginar o prefigurar: confinamiento por tiempo indeterminado dentro del espacio de la casa, distanciamiento entre desconocidos o cercanos, muertes masivas que se reproducen en números que no terminan de hacernos comprender la gravedad de lo que está implicado en ellas, la necesidad de llevar nuestras actividades mundanas al espacio de la casa como único lugar posible para poder mantenerse a salvo de un peligro inminente y, a la inversa, la necesidad de salir de casa para solventar necesidades básicas alimentarias. Todos estos temas y esa imposibilidad, señalada por Pascal, de encontrar placer en la soledad, son sugerentes para traer a colación algunos conceptos centrales que fueron trabajados en la obra de Hannah Arendt durante la primera mitad del siglo XX. Si, como planteó en *Hombres en Tiempos de Oscuridad*: “incluso en los momentos más oscuros tenemos derecho a esperar algo de iluminación” (Arendt, 1990, p.11), entonces sus ideas sobre la vida solitaria, el aislamiento, la soledad y la condición humana de la pluralidad, podrían ayudar a arrojar algo de luz sobre nuestro mundo común o, al menos, invitarnos a iniciar un diálogo reflexivo en el que *detenemos y pensar*, tal como intentaré sugerir, no sólo implique un encuentro con nuestra débil condición mortal sino también un redescubrimiento de aquello que de plural hay en nosotros. En este sentido, el objetivo de este trabajo es doble. Ofrecer, valiéndome del

marco categorial arendtiano, una interpretación de los motivos pascalianos y elaborar, desde allí, una apreciación posible de algunas de las dificultades que nos atraviesan tomando como eje vertebrador la experiencia de detención implicada en la elaboración arendtiana del concepto de pensamiento y su recuperación e interpretación, en esta dirección, de la figura de Sócrates. Sin duda los textos arendtianos aún producen un diálogo insistente y ponen en juego un modo de comprensión atenta a lo próximo que nos obliga a examinar continuamente nuestras propias prácticas a la hora de teorizar, reflexionar o abordar un fenómeno. Dicha tarea, considero, es primordial en el ejercicio de modalidades *responsables* de pensamiento. Desde ya, no trataré de proponer viejas respuestas a la nueva situación en curso sino ensayar algunos de los posibles ejercicios que se pueden elaborar a partir de su incesante asombro por el mundo de los asuntos humanos.

Problemática y análisis

En la última obra que Hannah Arendt llegó a escribir en 1975, *La vida del espíritu*, la autora señala que el *pensamiento* en tanto que *experiencia* propia del yo pensante,¹ implica una interrupción o parálisis de cualquier otro hacer u actividad.² Arendt enlaza esta interrupción con la *detención* respecto de esas actividades como una de sus condiciones iniciales: “El pensamiento exige un *detenerse-y-pensar*” (Arendt, 2002, p.84). Esta interrupción inicial puede ser interpretada o relacionada con lo que Arendt caracteriza en términos de una *retirada* del pensamiento respecto de la presencia inmediata del mundo y las ocupaciones que surgen en él. Sólo a partir de dicha retirada, sostiene, la imaginación o la facultad de tener intuiciones sin la presencia de los objetos, puede tomar un rol activo en orden a re-presentar aquello que está ausente para los sentidos. Así, por ejemplo, si se piensa en alguien o algo es preciso que ese alguien o algo no esté presente y si se *empezara a pensar* en alguien o algo todavía presente ello implicaría en consecuencia un abandono furtivo del contexto en torno con el subsiguiente efecto de que quien piensa se comportará como si estuviera ausente. Es por estas características que, agrega Arendt, no parece extraña la idea de una afinidad de la filosofía con la muerte, pues durante siglos se supuso que la filosofía enseñaba a los hombres a morir en cuanto suponía una suerte de entrenamiento en esta *retirada* del mundo requerida por el pensamiento (Arendt, 2002, pp. 84-85).

En consecuencia, podría afirmarse que no resulta del todo casual que Pascal asocie el pensamiento al encuentro con nuestra débil condición mortal. Esta es una

asociación posible en el modo en que la filosofía se auto-interpretó teniendo como punto de partida las experiencias del yo pensante “las manifestaciones de las auténticas experiencias del yo pensante son múltiples; entre ellas se cuentan las falacias metafísicas, como la teoría de los dos mundos y, más interesante todavía, las descripciones no teóricas del pensar como una suerte de muerte” (Arendt, 2002, p. 183). Si bien hay una interpretación en Pascal del pensamiento como la contracara de las ocupaciones, algo con lo que según dijimos Arendt podría estar inicialmente de acuerdo, ello adquiere en el fragmento una connotación radicalmente vinculada a la finitud, de allí que las ocupaciones o divertimentos mundanos se interpreten como la posibilidad de evadirse de la cercanía de la muerte y la compañía humana como opuesta al pensamiento. Por otra parte, además, si bien hay un grado de razonabilidad en la identificación de la muerte con la ausencia de compañía humana, pues como señala Arendt, estar entre los hombres –*inter hominesesse*– es el símbolo del estar vivo para los romanos, esta razonabilidad se pierde cuando el pensamiento oficia como el obstáculo principal en la consecución de la compañía humana. Tanto la mortalidad como la soledad implicados en el pensamiento según el fragmento tomado pueden encontrar importantes limitantes en la propuesta arendtiana. Al ingresar en el abordaje que Arendt realiza del pensamiento una de las primeras cosas que se encuentran es que se trata de una *experiencia* estrechamente vinculada con el concepto de vida y actividad. Por ejemplo, siguiendo a Aristóteles sostiene “Sin el pensamiento, el espíritu humano está muerto” (Arendt, 2002, p.122). De allí que la frase de Catón con la que inicia *La vida del espíritu* y que tensa toda su obra posterior desde *La condición humana*–“Nunca está nadie más activo que cuando no hace nada, nunca está menos solo que cuando está consigo mismo” (Arendt, 2002, p.4)– constituya una de las insignias centrales para su descripción del pensamiento como pura actividad. En otras palabras, para pensar se requiere que algunas actividades en el mundo se detengan, pero de ello no se sigue el reposo o la detención absoluta sino un estado de movimiento que se inicia a partir de una pausa o interrupción. Algunas de estas apreciaciones son implícitamente reconocidas en el fragmento citado cuando Pascal describe al pensamiento en términos de la agitación que provoca, sin embargo, la significación que Arendt encuentra en ello adquiere un signo inverso, pues es precisamente en el apogeo de la actividad que encarna el pensamiento donde precisamente aparecería un primer vínculo con la pluralidad y la compañía humana. Veamos con mayor detenimiento. Durante el capítulo II de *La vida del espíritu*, dedicado específicamente a describir algunas características del pensamiento, Arendt

sostiene, en lo que podría verse como una alusión a algunos de los planteos benjaminiano en torno al pensar, que además de suponer una detención, una retirada mental-representacional de la presencia del mundo, la actividad de pensar es una actividad autónoma, invisible, incondicionada y *reflexiva*: se desdobla. Si bien estas características están relacionadas entre sí, a los fines de este trabajo quisiera focalizar en la última dadas sus implicancias. Arendt sostiene a este respecto que la reflexividad da cuenta o es testimonio de una *dualidad* de la conciencia de sí del yo pienso. Tal dualidad permitiría o tornaría posible la actividad misma del pensamiento y los desdoblamientos reflexivos que van de suyo durante su actividad, “sólo se puede estar mentalmente activo si se actúa, implícita o explícitamente, sobre uno mismo” (Arendt, 2002, p. 80). Tal actividad sobre uno mismo es la actividad a la que caracterizamos como reflexiva. Ésta, en síntesis, depende o está en estrecha vinculación con la dualidad del yo pienso. La actividad *reflexiva* será caracterizada o descripta posteriormente como el *diálogo* silencioso del yo consigo mismo precisamente porque en ese diálogo se *actualiza* la dualidad original o separación entre el yo y el *yo mismo*. En palabras de la autora:

Esta *dualidad* del yo conmigo mismo hace del pensamiento una actividad auténtica, en la que soy tanto quien pregunta como quien responde. El pensamiento puede llegar a ser dialéctico y crítico porque atraviesa este proceso de preguntas y respuestas, el diálogo de *dialegethai*, que realmente es un «abrirse paso a través de los argumentos», (...) en el cual suscitamos constantemente la pregunta socrática básica *¿Qué quieres decir con...?* (Arendt, 2002: 174).

A contrapelo de las intuiciones pascalianas podría decirse entonces que más que la cercanía con el fenómeno de la finitud, lo que se puede encontrar al pensar o *reflexionar es la dualidad del yo pienso y su estructura dialógica* donde anida el aspecto dialéctico-crítico que conforma el corazón mismo del concepto arendtiano de pluralidad. Es en relación a estas caracterizaciones, donde Arendt encuentra la posibilidad de recuperar la figura socrática como expresión palmaria del diálogo del yo consigo mismo, del diálogo del dos-en-uno, en contraposición con las tendencias platónicas en la tradición filosófica:

Sócrates, que, al contrario que Platón, reflexionó sobre todos los temas y habló con todo el mundo, no pudo haber creído que sólo una minoría era capaz de pensar, y que únicamente determinados objetos de pensamiento, visibles a los ojos de un espíritu bien entrenado, pero inexpresables en palabras, confieren dignidad e importancia a la actividad pensante. Si hay algo en el pensamiento que puede prevenir a los hombres de hacer el mal, debe ser una propiedad inseparable de la actividad misma, con independencia de cuál sea su objeto (Arendt, 2002, p.170).

El diálogo como actividad en la dualidad del yo pienso se abre la posibilidad de considerar *potencialmente* a toda la comunidad humana, hay una relación, podría

decirse, *potencial* con la pluralidad. La posición que encarna Sócrates y que alude al filósofo-ciudadano que habla con todxs condensaría las rearticulaciones que Arendt pretende entre pensamiento y pluralidad, pensamiento y mundo. Si bien “el mundo exterior se impone al pensador e interrumpe con brusquedad el proceso de pensamiento” (Arendt, 2002, p. 174) y viceversa, el pensamiento exige una retirada de la inmediatez del mundo; ello no supone en la autora, como sí lo supone en Pascal, una ruptura radical del que piensa con ese mundo dado que se encuentra continuamente en relación con ese mundo en la conciencia dual de la reflexión cuando la actualiza en el diálogo. La autora refiere por otro lado que *no iniciar nunca* este diálogo solitario y silencioso que llamamos *pensar*, no regresar nunca a casa para detenerse y someter las cosas a examen tal como lo haría Sócrates, es una de las actitudes centrales del asesino de Shakespeare, Ricardo III, quien busca, además, procurarse un vivir a gusto a través de esa evasiva. El paralelismo que puede establecerse entre el hombre pascaliano y la actitud de Ricardo III es, al menos en este punto, elocuente. Al respecto, Arendt dirá que quien desconoce la relación silenciosa del yo consigo mismo donde se examina lo que se dice y lo que se hace no tendrá ninguna preocupación en contradecirse ni tampoco nunca será capaz de dar cuenta de lo que dice o hace, no le preocupará cometer cualquier delito ni se podrá obtener remordimiento alguno de su parte: entre dicha huida y el problema del mal, hay un solo paso. Considero que este último análisis es central para redondear mejor las consideraciones que se venían elaborando en torno al fragmento de Pascal. Permite además visualizar algunas de las alusiones prácticas contenidas en el planteo arendtiano. Si el mal es una posibilidad latente en la medida en que nos rehusamos a examinarnos a nosotros mismos y esta actitud se extiende ¿cómo podremos evitar este mal? Con esto no pretendo plantear que debemos esperar del pensamiento o buscar en el pensamiento prescripciones para la vida práctica ya que por sí solo no puede cambiar nunca la realidad de modo directo. El punto es más bien que nos puede conducir a abstenernos de hacer ciertas cosas. La parálisis propia del *detente y piensa* implicada en la interrupción de cualquier otra actividad que no sea la actividad de pensamiento conduce, según Arendt, a otra detención vinculada al *efecto* que produce el pensamiento cuando se retoman las ocupaciones habituales. En este segundo momento, la seguridad de lo que nos había parecido indudable antes de haberlo pensado, se pierde. En consecuencia, si lo que se estaba haciendo era aplicar reglas generales de conductas a casos particulares, lo que se experimentará a partir de ese momento es una detención o parálisis respecto de esas reglas de conducta generales dado que “ninguna de estas reglas puede

hacer frente al viento del pensamiento” (Arendt, 2002, p. 165). Algo de ese ‘detenerse y pensar’ del pensamiento y su efecto tiene consecuencias prácticas relevantes en dirección a *evitar* acciones que contribuyan al empeoramiento de la vida. Por supuesto no se trata de extender indefinidamente esta pausa, ya que como examinare más adelante la vida solitaria o soledad también encuentra sus limitaciones, pero si reconsiderar el rol que puede cumplir en la vida solitaria el *momento ético con uno mismo* en la dinámica a establecer con la comunidad. En este sentido, Arendt señala que si bien este tipo de meditación reflexiva no produce resultado alguno en el sentido de que no produce definiciones ni teóricas ni prácticas es posible que la reflexión sobre el significado de la palabra casa puede contribuir que su casa u hogar sea un poco mejor. En palabras de la autora:

Una vez que se ha reflexionado acerca de su sentido implícito —habitar, tener un hogar, ser alojado— no se está ya dispuesto a aceptar como casa propia lo que la moda del momento prescriba, aunque ello no garantiza de ningún modo que seamos capaces de dar con una solución aceptable para lo que se ha tornado «problemático» (Arendt, 2002, p.165).

En definitiva, si podemos aprender a hacernos amistosa compañía en ese interregno temporal que abre el pensamiento, si hacemos de la soledad una oportunidad de vincularnos de otro modo con el mundo común y su pluralidad, aunque ello no pueda por sí solo cambiar las cosas, nos encontraremos en una posición claramente distinta de la que estaríamos de no hacerlo.

Resultados y discusión

Tal como mencioné al principio, las distinciones que Arendt realiza entre vida solitaria (*solitude* o *Einsamkeit*), aislamiento (*isolation*) y soledad (*loneliness* o *verlassenheit*) son distinciones centrales para comprender la meditación arendtiana en torno al *pensamiento* y la *acción* de cara a las condiciones de la modernidad. Hasta aquí se ha explorado la propuesta arendtiana en torno a la vida solitaria. Sin embargo, quisiera dar algunas especificaciones importantes que hacen a las preocupaciones que motivan esa propuesta. Una de ellas es la consideración que sigue: Si bien a través de la noción de *dialogo* se puede reconocer la importancia de la vida solitaria, es importante notar que no toda soledad o vida solitaria es automáticamente un ejercicio de este diálogo. Éste es, precisamente, el caso que se viene trabajando en la figura del fragmento inicialmente comentado de Pascal en el que la vida solitaria del pensamiento (*solitude*) es enunciada y descripta en términos de lo que Arendt entiende como soledad (*loneliness*) y cuya

característica específica es la del abandono de la compañía de sí. El pesimismo contenido en el relato pascaliano que se expresa en lo que denomina el *incomprensible* placer por la soledad, puede ser interpretado, a la luz de estas distinciones, como una de las primeras manifestaciones de los peligros inherentes a la vida solitaria *bajo condiciones de modernidad*. En dichas circunstancias lo que pasará a regir la vida entre los hombres es el aislamiento (*isolation*) dada la preeminencia de lo privado en términos de la labor y el trabajo respecto del ámbito de la acción: “Lo privado, que la primera Época Moderna exigía como el supremo derecho de todo miembro de la sociedad, fue la garantía del aislamiento, sin el que no puede realizarse ningún trabajo” (Arendt, 2009, p. 179).

En ese marco, la vida solitaria corre un riesgo certero de transformarse o trastocarse en soledad. En relación a esto la pensadora alemana considera que el aislamiento, al imposibilitar el contacto con los otros, afecta de un modo particularmente dañino a quienes se dedican a actividades de pensamiento: “Los hombres solitarios siempre han experimentado el peligro de la soledad cuando ya no pueden hallar la gracia redentora de la compañía para salvarles de la dualidad, del equívoco y de la duda” (Arendt, 1998, p. 381). Así, es probable que Pascal como hombre solitario y como hombre de la modernidad, hubiera llegado a experimentar una experiencia cercana a la soledad en el sentido del abandono de la propia compañía y la de sus semejantes. En *La condición humana* Arendt sostiene que la pesadilla cartesiana se repite en Pascal. Dicha pesadilla la describe en los siguientes términos:

La filosofía de Descartes esta acosada por dos pesadillas que en cierto sentido se convirtieron en las pesadillas de toda la Época moderna, no porque esta época estuviera profundamente influenciada por la filosofía cartesiana, sino porque su emergencia era casi ineludible en cuanto se entendieron las implicaciones del punto de vista del Mundo Moderno. Estas pesadillas son muy simples y muy bien conocidas. En una de ellas se duda de la realidad del mundo y de la vida humana; si no se puede confiar en los sentidos, ni en la razón, ni en el sentido común, cabe perfectamente que todo lo que consideremos realidad sea un sueño. La otra se refiere a la general condición humana tal como fue revelada por los nuevos descubrimientos y a la imposibilidad por parte del hombre de confiar en sus sentidos y en su razón. Este último punto, la cuestión de la certeza, iba a ser decisivo en el desarrollo de la moralidad moderna (Arendt, 2009, p.304).

Si bien estas tendencias implicadas en el punto de vista del mundo moderno tienen su apogeo en el siglo XIX, ya en el siglo XVII pueden rastrearse “los experimentos de pensamiento de Nietzsche (...) completaron al final lo que había empezado con Descartes y Pascal en el siglo XVII” (Arendt, 2002, p.330). Es necesario por tanto no desestimar las potencialidades peligrosas que la vida solitaria puede contener en caso de

extralimitarse y encumbrar las tendencias logicistas del pensamiento que tienden a desarrollarse en condiciones de aislamiento. Sobre este fenómeno Arendt se pronuncia del siguiente modo: “el mero razonar sin tomar en consideración los hechos ni la experiencia, es el verdadero vicio de la vida solitaria” (Arendt, 2005, p.431). Una de las hipótesis de fondo que la pensadora alemana maneja aquí, elaborada en textos como *De la naturaleza del totalitarismo* y *Sócrates* es que el encuentro fatal entre el platonismo en filosofía, que se desarrolló con una polis en crisis, se impuso como *el* modo preeminente de llevar la vida solitaria y las condiciones de aislamiento de la modernidad, dieron lugar a una modalidad solitaria de pensamiento que tomó su forma final en el pensamiento lógico totalitario. En otras palabras, la filosofía de Platón que influyó drásticamente en el resto de la historia de la filosofía, recortó las posibilidades de que la vida solitaria pudiera ser interpelada por la pluralidad de la polis y, así, de cara a las condiciones políticas del mundo moderno, ello culminó en una práctica del pensamiento que procede por fuera de toda consideración del mundo y la otredad. En este sentido, es claro que para no caer en los vicios logicistas-platonizantes de la vida solitaria resulta necesario mantener la soledad como *momento*, ni más ni menos, siempre con la posibilidad de salir y entrar, retirarse y volver a él. Algunas de las enseñanzas socráticas pueden comprenderse en esa dirección. La vida solitaria que como matemático, filósofo y teólogo llevó Pascal no lo condujo al dos-en-uno socrático ni pudiera haberlo hecho. Por el contrario, su figura en parte representa esta especialización filosófico-científica que culmina en una huida de sí mismo, y que como tal, se encuentra inoculada en el corazón mismo de la vida solitaria que construye el filósofo y el científico a partir de la influencia platónica. Sabemos de Pascal, por ejemplo, que se transformó en un asceta jansenista que rechazó al mundo e identificó la realidad con el sueño. Durante la modernidad esta particular deriva de la vida solitaria no puede más que terminar en soledad. El aislamiento entendido como una de las características de la vida moderna trastoca la soledad y la convierte en soledad. En efecto, lo que tornaría tan insostenible la vida solitaria no es tanto enfrentarse a la débil condición mortal sino la *posibilidad* de la pérdida del propio yo y la realidad objetiva mundo. La hipótesis de Arendt en este sentido, es que la identidad del yo sólo se ratifica en la compañía de nuestros semejantes: “En la vida solitaria somos siempre dos-en-uno; merced a la compañía de otros y sólo merced a ella, nos volvemos un individuo en plenitud (...) La gran gracia del acompañamiento es que redime el dos-en-uno al individualizarlo.” (Arendt, 2005, p.431). En otras palabras, la otredad reintegra identidad,

tiene la capacidad de hacer del dos-en-uno, uno de nuevo: Lejos de la compañía de otros se pierde la propia compañía.

Es un lugar común afirmar que de la crisis aparece la oportunidad. Tal vez no debamos temerle a este lugar común, tal vez también debamos prestarnos a la tarea de realizar un balance en torno a los alcances y límites de la vida solitaria o reconfigurar su direccionalidad o sentido. La recuperación arendtiana de la figura de Sócrates es central en relación a establecer esos alcances y límites ya que, en su figura, podría decirse, se intenta guardar un equilibrio entre vida solitaria y pluralidad. Su construirse como filósofo, en Sócrates, no depende de su renuncia a ser ciudadano. Por el contrario, es en el diálogo con sus conciudadanos que se construye como filósofo. En las antípodas de esta posición se encuentra la actual pérdida del sentido común contenida en ciertas teorías o generalizaciones, cuya lejanía respecto del mundo humano puede ser visualizada como una expresión de las tensiones que adquiere la vida solitaria en el mundo moderno bajo el signo de la duda cartesiana acerca de la realidad. Con *sentido común* se establece en Arendt la referencia al sexto y más elevado sentido que unifica a los cinco sentidos como un todo y permite ajustar a cada uno de nosotros a la realidad que nos rodea:

Por virtud del sentido común, las percepciones de los demás sentidos revelan la realidad y no se sienten simplemente como irritaciones de nuestros nervios o sensaciones de resistencia de nuestros cuerpos. Un apreciable descenso del sentido común en cualquier comunidad y un notable incremento de la superstición y charlatanería son, por lo tanto, signos casi infalibles de alienación del mundo. Esta alienación —la atrofia del espacio de aparición y el debilitamiento del sentido común— se lleva a un extremo mucho mayor en el caso de una sociedad laborante que en el de una sociedad de productores (Arendt, 2009, p. 231).

Como sugerí antes, no se trata de extralimitarse a la vida solitaria ni de tomarla como una permanencia que se extiende indefinidamente en el tiempo. Los escritos arendtianos que apuntan a una revisión de estos asuntos nos permiten comprender que esta actitud, pensar sin considerar la pluralidad, es tan dañina como su opuesta, actuar sin pensar, y que debe ser refrenada a través de un renovado compromiso con lo común y la presencia de otros. La emergencia mundial de la pandemia, dio lugar en múltiples ámbitos disciplinarios a una variedad de reflexiones sobre el sentido y/o rumbo de la situación. Desde entonces, la comunidad filosófica ha estado profundamente activa saciando la necesidad de respuestas rápidas y urgentes que repiten el gesto de ansiedad y urgencia cifradas en lo que se bautizó, curiosamente, la *carrera* por la vacuna, como si un deseo de protección también se cifrase allí en el gesto de pensar, escribir e interpretar. Así, por momentos, la filosofía pareció recuperar algo de su perdido viejo

encanto y en esa misma medida, sus históricos irresponsables yerros no tardaron en hacerse notar.³En una conferencia intitulada *La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo* de 1954, Arendt sostiene insistiendo en una de las hipótesis fundamentales de toda su obra, que la mayoría de las filosofías políticas tienen su origen en la actitud hostil del filósofo hacia la polis, hacia la esfera de los asuntos humanos, y que es posible hallar esta vieja actitud en la mayoría de los periodos de la historia de la filosofía: la vida solitaria del filósofo, desde entonces, adoptó esta inquietante orientación. En consecuencia, la preocupación del filósofo por la política “ha sido un sentimiento de autoprotección y de cerrada defensa de sus intereses profesionales” (Arendt, 2005, p. 515) más que una asombrada actitud desinteresada por tales asuntos. Tal vez ya es hora de pensar, en este plano, hasta qué punto no se repiten hoy los vicios de la vida solitaria, tanto en relación a quienes asumen la responsabilidad de pensar la pandemia, como en relación a aquellos que actúan evadiendo su relación dialéctica consigo mismos y en su soledad salen a esparcir el virus; u aquellos que optan por la aplicación sistemática de reglas generales que se transforman en una maquinaria de destrucción más grande que la misma enfermedad. Curiosamente, Arendt encuentra entre el proceso deductivo que llega a las peores conclusiones posibles propia de la vida solitaria no dialógica y la observancia sin concesión de preceptos generales, propia de la acción sin pensamiento, ingentes similitudes. En ambos casos, la responsabilidad es anulada y la deshumanización que implican, un hecho consumado. La idea, por ejemplo, de que el virus tiene un desarrollo ‘necesario’, una curva que necesariamente se despliega para luego decaer por sí sola, actúa como una caja de resonancia en la que hacen eco viejas ideas en torno a la fatalidad que ponen en jaque nuestra capacidad política para actuar frente a aquello que se muestra como inevitable. Es a partir de aquí que de esta manera anidan viejas metáforas acerca del fin. Optimismo o decadencia fueron dos grandes modos de situarse en la historia en la modernidad. Ambos modos, son un claro ejemplo de la tesis arendtiana según la cual en la modernidad se produce una fuerte desarticulación entre las categorías de la vida activa labor, trabajo, acción y el par público-privado. En este sentido, no sólo resulta imprescindible desprendernos de ciertos modos de comprender la historia sino comenzar a dar cuenta de modos de comprensión histórica que resalten el ejercicio de las posibilidades juiciosas de la acción. En lo tocante a las filosofías actuales que vaticinan un fin y los enfoques científicos que, en su desencanto, esperan “picos” necesarios desestimando acciones coordinadas, resulta estimable apreciar que apelar a la categoría de fin y necesidad para describir

nuestra situación actual es reincidir en el problema político de la historia en la modernidad y es no tener presente que en la historia no hay autores tales como dios, la naturaleza o la providencia, sino sólo actores que continuamente están haciendo o construyendo su espacio mundano en el mundo con la ayuda de los artistas, los poetas, historiógrafos y escritores. El pensamiento arendtiano escribe en la convicción de que las experiencias políticas claves de nuestro tiempo requieren un tipo de abordaje tan novedoso como el acontecimiento mismo del cual se ocupa. Esta novedad es tal que simplemente se pierde si se intenta deducir de precedentes lo que carece de ellos estableciendo analogías con lo ya conocido o si se intenta abordar los fenómenos en términos de progreso o fatalidad. Sabemos ya que tanto la fatalidad histórica como la extrema racionalización de los procesos arrastran los problemas que aparecen durante la modernidad entre conciencia histórica y praxis. La causalidad y la necesidad, a la hora de realizar un análisis, falsifican la novedad del acontecimiento y destruyen la singularidad de los relatos. El trabajo de Arendt en torno a la historia permite re vincular la historia con la novedad del acontecimiento histórico y con su cualidad de iniciar algo. Este es uno de los motivos por los cuales apela en *Los Orígenes del Totalitarismo* al concepto de 'cristalización', que aparece como un modo de dar cuenta del doble lugar que constituye al acontecimiento, el de una novedad irreductible por un lado, y el de su inscripción histórica en ciertos elementos precedentes que no obstante no lo determinan, por el otro. Bajo estas caracterizaciones, el pasado y el futuro dejan de ser vistos como entidades homogéneas y empiezan a ser tratados como un eventual comienzo que se revela a partir de la irrupción de un acontecimiento presente. La acción humana es así re-vinculada a la pluralidad como una de las condiciones básicas de la vida en la tierra. Su especificidad descansa en la natalidad, en la capacidad de iniciar algo nuevo. En efecto, nada necesario describe el transcurrir de la historia "La «ley de hierro» de la historia siempre fue sólo una metáfora tomada en préstamo a la naturaleza" (Arendt, 1996, p. 70). Respecto de esta capacidad de iniciar de la acción Arendt señala que es central pensarla, equilibrarla o tensarla en relación a la facultad humana de prometer y cumplir promesas o acuerdos mutuos, de modo tal que sea posible lidiar con el carácter impredecible de la acción y darle cauce o estabilidad a lo que de otro modo no lo tendría. La facultad de prometer y cumplir las promesas es la reparación o el contrapeso ineludible de cara a lo imprevisible de la acción y la caótica incertidumbre del futuro. Lo único que podrá decidir el rumbo serán los compromisos y promesas mutuas que tiendan a estabilizar mediante acuerdos el carácter imprevisible de la acción al establecer, según la conocida metáfora

arendtiana, islas de previsibilidad en un océano de incertidumbre. El artificio humano que nos incluye e incluye a científicos y técnicos, posible gracias a esa capacidad de iniciar y estabilizar, no puede dejar de pensarse a la luz de esta tensión entre iniciativa y acuerdos mutuos. Parte de nuestra problemática actual precisamente está vinculada al hecho de que la intervención humana sobre la naturaleza no ha sido estabilizada, de algún modo, en esos acuerdos mutuos, de modo tal que “hemos comenzado a proyectar nuestro propio carácter impredecible a ese reino al que creíamos regido por leyes inexorables” (Arendt, 1996, p.70) transformando la naturaleza en el escenario de lo imprevisible mismo. Hoy más que nunca se torna indispensable establecer acuerdos en relación a lo que damos lugar y revisar equilibrios tanto en el plano del pensamiento como en el plano de la acción. La crisis a la que asistimos no es totalmente nueva, aunque sí lo es el aspecto que ha tomado. Refleja en parte una crisis más general, vinculada al mundo moderno en las sociedades de consumo atomizadas, se inscribe históricamente allí pero también posee una especificidad propia. Dicha especificidad será difícil de captar si sólo ajustamos nuestras acciones o teorías a marcos preestablecidos o generalizaciones que no dan cuenta de las múltiples realidades que se pretenden agotar en dichos marcos. En el artículo *La crisis de la educación*, Arendt señala:

Una crisis nos obliga a volver a plantearnos preguntas y nos exige nuevas o viejas respuestas pero, en cualquier caso, juicios directos. Una crisis se convierte en un desastre sólo cuando respondemos a ella con juicios preestablecidos, es decir, con prejuicios. Tal actitud agudiza la crisis y, además, nos impide experimentar la realidad y nos quita la ocasión de reflexionar que esa realidad brinda (...) Siempre que, en la política, la razón humana sensata fracasa o desiste del esfuerzo de dar respuestas, nos enfrentamos con una crisis; esta clase de razón es en realidad ese sentido común gracias al cual nosotros y nuestros cinco sentidos nos adecuamos a un único mundo común a todos y con cuya ayuda nos movemos en él. En la actualidad, la desaparición del sentido común es el signo más claro de la crisis de hoy (Arendt, 1996, p.186).

Saúl Friedlander, en el texto *En torno a los límites de la representación* caracterizó al exterminio de los judíos de Europa como un suceso límite en cuanto nos enfrentó con un hecho que “pone a prueba nuestras tradicionales categorías de conceptualización y representación” (Friedlander, 2007, p. 23). Hannah Arendt va, quizás, un poco más allá y plantea no sólo que nuestras tradicionales categorías de representación han sido desafiadas, sino que nuestras categorías de pensamiento político y nuestros *criterios* para realizar juicios morales estallaron junto a la aparición del suceso totalitario. La irrupción de este suceso fue, podría decirse, semejante a un terremoto que destruyó todos los instrumentos de medición. En ese escenario podría haberse pensado la tarea

de comprender y juzgar como una tarea imposible, sin esperanzas, o acaso inútil. Sin embargo, frente a este problema Arendt respondió:

La pérdida de los criterios, que de hecho determina al mundo moderno en su facticidad y que no es reversible mediante ningún retorno a los buenos Antiguos o el establecimiento arbitrario de nuevos valores y criterios, sólo es una catástrofe para el mundo si se acepta que los hombres no están en condiciones de juzgar las cosas en sí mismas, que su capacidad de juicio no basta para juzgar originariamente (Arendt, 1997, p. 56).

La crisis puede trastocarse en oportunidad y no catástrofe en la medida en que se ejerza esa capacidad de juicio. Que ciertos fenómenos hagan estallar todas las categorías preconcebidas de pensamiento político y juicio no implica ni debe implicar que haya que sucumbir a la impotencia de dejar de pensar o formular juicios. Ahora bien ¿Cómo ejercer el juicio bajo tales condiciones? ¿Cómo hacerlo si el sentido común ha quedado unido al prejuicio? ¿Cómo el juicio, que, según Arendt, encuentra su validez última en el sentido común, puede prestarnos ayuda? Si bien para Arendt el juicio es autónomo una de las características distintivas respecto del pensamiento y que le dan su carácter político es su estricta mundaneidad. La suposición que manejo en esta dirección es que las consideraciones que aparecen en *El pensar y las reflexiones morales*, ratificadas diez años después en *La vida del Espíritu*, y la recuperación de la figura socrática son relevantes para responder a la pregunta acerca de cómo es posible ejercer el juicio y mantener su autonomía *en condiciones de desertización* de lo político, en condiciones de *crisis*. Una respuesta posible a este interrogante afirma que para poder abordar el problema del juicio de cara a la “doble pérdida del mundo” y el “sinsentido del sentido” que afecta a la época moderna, y la nuestra, Arendt no sólo no desestima las posibilidades que abre el *fin de la tradición* vislumbrado en la irrupción del acontecimiento totalitario sino que además elabora una específica interpretación de lo que significa *pensar* para sortear la problemática señalada. En líneas generales, el pensamiento es clave políticamente *en épocas de crisis* no en tanto que preparación indispensable para decidir lo que será y evaluar lo que ya no es, sino en tanto que “tiene un efecto liberador sobre otra facultad humana, el juicio” (Arendt, 2002, p. 180). Si el pensamiento es entendido como el movimiento crítico dialógico del pensar, ello hará posible que los hábitos morales inamovibles fosilizados en preceptos generales inflexibles pierdan su influencia y procure así al juicio la libertad necesaria para operar en un espacio abierto a la distinción y al discernimiento plural. Lejos de extraer conclusiones nihilistas de las características disolventes del pensamiento y del fin de la tradición, encontrará en ello algunas de las claves para hacer pensable una comunidad política en la que el

pensamiento crítico no prescriptivo *reasegure* las condiciones de la autonomía del juicio. Tal como la pensadora alemana llevó hasta sus últimas implicancias, en *La vida del espíritu*, la distinción kantiana entre pensar y conocer sin dejar a un lado sus conexiones mutuas, y conquistando con ello un nuevo terreno de consideraciones, de manera similar podría procederse respecto de la distinción entre pensamiento y juicio. Detenernos en esa distinción y sus mutuas articulaciones será central para comprender el funcionamiento del juicio en *tiempos de crisis*. Si bien el pensamiento o la comprensión no pueden por sí solos cambiar las cosas, sus articulaciones con el mundo de la acción y el discurso deben acompañar a las luchas o batallas que los humanos libran aún a expensas y antes de comprender. La comprensión, que nunca es acabada ni finita mientras esas luchas se desenvuelven, no sólo es posible, sino que se vuelve necesaria.

Conclusiones

Muchas son las reflexiones que, en lo concerniente al actual momento histórico, pueden abrirse desde la lectura de una autora como Hannah Arendt quien, como el personaje de la parábola de Kafka intentó situarse en el espacio que hay 'entre el pasado y el futuro' cultivando conscientemente una manera de pensar comprometida con la política, la historia y su presente. Tal vez si intentamos situarnos en esa brecha de pensamiento podremos aprender a soportar y enfrentar el impacto de la realidad resistiendo a las fuerzas paralizantes tanto del optimismo imprudente como las del pesimismo especulativo. El diálogo sin definiciones y reflexivo en la dualidad del yo y su efecto liberador sobre el juicio pueden brindar importantes pautas en este sentido. Los diálogos socráticos son aporéticos, y la argumentación no conduce a ninguna parte o discurre en círculos, de ahí que el pensamiento no posee en este posicionamiento función normativa alguna, no prescribe nada, ni conduce a verdad alguna. Esto no será sin embargo una razón para rechazarlo ya que es precisamente esta característica la que gatilla con la facultad del juicio y habilita, en situaciones extraordinarias, a "liberar el juicio" para que el juicio pueda valerse del sentido común y validarse en él. ¿Cómo puede derivarse alguna cosa relevante para el mundo en que vivimos de una empresa sin resultados? Lo fascinante es que precisamente como no tiene resultados, porque más bien implica un detenerse y dialogar, tiene implicancias centrales para el mundo en el que vivimos. En la pregunta final de *¿Qué queda? Queda la lengua materna*, 1964, GüntherGaus indaga sobre unas palabras que Arendt le dedica a Jaspers en un homenaje. Arendt relata su vínculo con Karl Jaspers y finaliza su respuesta expresando

que aventurarse en el ámbito de lo público, iniciar algo nuevo, actuar, requiere de una confianza en los seres humanos “en lo humano de todos los seres humanos” (Arendt, 2005, p.40).

Bibliografía


- Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península.
- Arendt, H. (2005). *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Madrid: Caparrós.
- Arendt, H. (1990). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.
- Forti, S. (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Madrid: Cátedra
- Friedlander, S. (2007) *En torno a los límites de la representación*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Pascal, B. (2018). *Pensamientos*. Barcelona: Brontes.

Referencias

1. Esta interrupción es tal, sostiene Arendt, que es como si el pensamiento paralizase de la misma manera que un exceso de conciencia de sí puede detener el automatismo de las funciones corporales.
2. El modo que Arendt elige para caracterizar al pensamiento se enmarca en una tesis más general acerca de la diferencia entre ser y pensar cuya fuente más cercana aparecería en el pensamiento kantiano a partir de su famosa distinción entre pensamiento y conocimiento.
3. Merece mención en este aspecto los interesantes señalamientos que en nuestro país le realizó Jorge Alemán a Giorgio Agamben en *Página/12* y la más reciente discusión originada a partir de un texto apocalíptico del filósofo BifoBerardi.

Fecha de recepción: 15 de octubre de 2020

Fecha de aceptación: 01 de noviembre de 2020

Licencia  Atribución – No Comercial – Compartir Igual (*by-nc-sa*): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.

