

Arendt, ¿lectora de Husserl?
Rosemary Rizo-Patrón

§1. *Historia de un error*

Extraño epígrafe el elegido para esta presentación, incluso inapropiado, pues sin duda induce a pensar que quizás sí hubo algún tipo de padrinazgo intelectual entre el padre de la fenomenología contemporánea, Edmund Husserl (1859-1975), y quien es considerada por algunos la más grande pensadora política del siglo XX, Hannah Arendt (1906-1975).¹ No es que fuera improbable una “lectura” semejante. Hannah Arendt se había dirigido a los 18 años a Marburgo a estudiar expresamente con Heidegger, entre 1924-1925, pues había ya escuchado que allí había “un maestro”, con el que quizás se podía “aprender a pensar”, con quien “la idea de un pensar *apasionado*, en el cual Pensar y Estar-Vivo se vuelven uno” y que “levanta vuelo como pasión a partir del simple hecho del haber-nacido-en-el-mundo”,² se hacía posible, y con el cual se podían alcanzar efectivamente las “cosas mismas” que proclamaba alcanzar la fenomenología de Husserl.³ La mirada nueva con la que el novel filósofo de 35 años descubría las “cosas mismas” –los problemas tradicionales de la filosofía— en diálogo con los clásicos, era sin duda alguna fenomenológica. Que Arendt haya podido tener alguna familiaridad con la obra del viejo Husserl aun sin haber tenido ocasión de conocerlo como su alumna en Friburgo, no era improbable, pues éste detentó allí su cátedra de filosofía hasta su retiro en 1928, heredándola Heidegger inmediatamente después. Por último, que dicha “familiaridad” pudiese haber tenido ribetes críticos –como fue el caso de muchos de los discípulos de Husserl que entraron en contacto con Heidegger– tampoco hubiera sorprendido. Pues este último, en sus cursos y en correspondencia privada,⁴ manifestaba hacia la obra de su maestro una creciente distancia bajo una mal disimulada ironía –aunque de cara seguía profesándole amistad y fidelidad (al punto de dedicarle en 1927 *Ser y tiempo*). De otro lado, tampoco hubiese sido extraño que Hannah Arendt, como toda una joven generación universitaria, hubiese caído bajo el influjo de la interpretación algo maniquea de las obras de Husserl y Heidegger que propuso Georg Misch en 1929, con su *Filosofía de la vida y fenomenología*,⁵

poniendo a Heidegger del lado de los “filósofos de la vida” mientras que a Husserl del lado de un esencialismo a-histórico, logocéntrico, intelectualista y solipsista. Pero *de facto* ese contacto parece que nunca se dio: ni personal ni bibliográfico. Una revisión de sobrevuelo de todas sus obras, especialmente de la última, *La vida del espíritu*, revela el hecho sorprendente de que aparentemente Arendt ni siquiera leyó una sola obra de Husserl. Digo sorprendente pues se trata de un trabajo cuya afinidad de temas pudo haberlo aproximado a la obra de Husserl. Como es sabido, las dos primeras partes que empezó a publicar desde 1971 abordaron el *pensar* y al *querer*, mientras que la muerte la sorprendió en 1975 con la primera hoja del *juzgar*, en su máquina de escribir. Y es tanto más sorprendente por el contraste con la profusa bibliografía, que maneja y cita Arendt en dicha obra, extraída de los ámbitos de la literatura, economía, política, sociología, psicología social, filosofía y hasta de las ciencias físicas.

Y no es que no *mencione* a Husserl en esta última obra. Lo hace por lo menos en tres lugares, entre ellos al discutir la “retirada” del pensar en los pensadores profesionales respecto del “mundo en el que las cosas y seres humanos se aparecen” demandando reconocimiento y aceptación mutua, señalando en relación a dicha retirada las teorías solipsistas y subjetivistas en torno al *ego* y al pensar sancionadas por el cartesianismo (pp. 46-47). También lo hace al comentar la ruptura del sentido común –de este “sexto sentido”– por parte de doctrinas científicas y filosóficas, como también ocurre con la “fundación metodológica de la ciencia fenomenológica” o *epoché* (pp.52-53). Esta “puesta entre paréntesis” metodológica por parte de una filosofía que se auto-interpreta como “ciencia” es puesta en paralelo con la posición estoica de Epícteto, aunque usa los ejemplos Husserlianos de *Ideas I^o*. Arendt opina que cuando el fenomenólogo decide metodológicamente, en lugar de enfocar al árbol que se percibe afuera, volcarse sobre la percepción del mismo, no sólo se pierde el “impacto” que la presencia de la realidad tiene sobre mí, sino que “la conciencia deviene un sustituto pleno del mundo exterior, presentado como impresión o imagen” (pp. 155-156). La conciencia deviene “imposible” e “inafecta” por dicha realidad. Ella deja de ser el “yo silencioso” que “acompaña a todas mis representaciones” (el yo trascendental kantiano), para sufrir una transformación: “Ya que ya no me hallo más absorbida por el objeto dado a mis sentidos (aunque este objeto, incambiado en

sus estructuras ‘esenciales’, permanece presente como un objeto de la conciencia – que Husserl denominó ‘objeto intencional’), yo misma, como mera conciencia, emerjo enteramente como una nueva entidad. Esta nueva entidad puede existir en el mundo en completa independencia y soberanía y sin embargo permanecer en posesión del mundo, a saber, de su mera ‘esencia’ despojada de su carácter ‘existencial’, de su realidad que pudiese tocarme y amenazarme en mi intimidad.” (p. 156) Arendt considera que esta “puesta entre paréntesis de la realidad – deshaciéndose de ella tratándola como si no fuese más que una mera ‘impresión’ o ‘imagen’– ha seguido siendo una de las grandes tentaciones de los ‘pensadores profesionales’,” señalando a Hegel como uno de los más representativos y extremistas al respecto (p. 157). El contexto de estas referencias es su caracterización general del “pensar” como un cierto sustraerse del mundo, que Arendt no considera una invención filosófica, pues lo mismo le “ocurre a cualquiera que reflexione sobre cualquier cosa”, sólo que les “ocurre más frecuentemente a los ‘filósofos profesionales’”, como los denominaba Kant (p. 53).

Dicha presentación tan somera y “de oídas” del significado de la *epojé* y la conciencia según Husserl, en el contexto de una obra de riquísimas implicancias sobre la vida del espíritu, por lo menos desilusiona pues carece de una confrontación mínimamente seria con el texto de Husserl, quien fue el primer crítico de las llamadas “teorías de la imagen” y la “impresión” en su discusión en torno a la conciencia y la intencionalidad. La fascinación temprana que tuvo por el pensamiento de Heidegger, así como el rechazo y posterior “ajuste de cuentas” con el pensamiento de éste –respecto del cual sin embargo siempre se mantuvo en una cierta “proximidad en la distancia” o en una paradójica “pertenencia en la retirada”⁷– pueden explicar este vacío. Arendt finalmente siguió “confiando” en la interpretación heideggeriana de la fenomenología de Husserl. Esta confianza parece no haberse quebrado ni siquiera luego de los luctuosos sucesos de 1933 que la alejaron por cerca de dos década de aquel “hombre que gobernando Hitler fue rector de Friburgo en 1933-34, que en 1935 declaró la ‘verdad interior y grandeza’ del nazismo, que en 1936 aún firmaba sus cartas con *Heil Hitler!*, hacía que su clase saludara de esa manera, llevaba una insignia con la esvástica y pagó las cuotas del partido hasta 1945” y que mantuvo “silencio (...) en relación con estos hechos desde la guerra”⁸.

La confianza, repito, no se quebró incluso a pesar de haber manifestado violentamente su distancia respecto de Heidegger en 1946, en su artículo “What is *Existenz Philosophie?*”⁹ y haberle acusado allí de ser responsable de la expulsión de Husserl de la Universidad de Friburgo en aplicación de las medidas nazis, error que Jaspers le hizo notar en la correspondencia que sostuvo con ella.¹⁰ Hannah Arendt aceptó la explicación de Jaspers en cuanto a que Heidegger se vio obligado a poner su nombre en un documento que impartía una prohibición del régimen a los profesores de origen judío, pero consideró que por razones de principio él “debió asumir la responsabilidad de renunciar”. Arendt añade: “En otras palabras, aunque yo nunca tuve ninguna atadura ni profesional ni personal con el viejo Husserl, quiero mantener mi solidaridad con él en este único caso. Y porque sé que esta carta y firma [de Heidegger] casi lo matan, no puedo dejar de considerar a Heidegger como un asesino potencial”¹¹.

Hannah Arendt, sin embargo, se reconcilia con Heidegger a partir de 1950 y mantiene correspondencia con él desde 1952 hasta su muerte en 1975. *La condición humana*, publicada en 1958¹², aunque no menciona a Husserl ni a Heidegger una sola vez, tal como confiesa a este último en una carta de 1960: “Es un trabajo que te debe casi todo en todo sentido”¹³ Sin embargo, en una nota que no llegó a enviarle, además de admitirle que le ha seguido siendo fiel, a la vez que infiel, sin haber dejado nunca de amarle— le dice no haber podido dedicárselo porque no es más que un “zorro” que se cree muy listo por haber armado una madriguera que constituye una trampa en la que los demás están destinados a caer, pero en la que el único que permanece atrapado es el propio Heidegger.¹⁴

De hecho, *La condición humana*, tanto en su estructura como en sus temas —la acción, el mundo, el principio de individuación, el dominio público— es una verdadera réplica a la “ontología fundamental” de Heidegger tal como se gestaba entre 1924-25, semestre en el que Hannah Arendt siguió con él un curso sobre *El Sofista* de Platón. Situándose en el terreno de los asuntos humanos, de la condición de pluralidad y del sentido común, reexamina la filosofía griega para denunciar el corte radical introducido por ésta entre pensamiento y acción, así como el sometimiento y absorción de ésta en aquél, error de los “pensadores profesionales”. Y lo hace reexaminando las articulaciones fenomenológicas de la *vida activa*. En este

reexamen, contrariamente al punto de vista Platónico – Heideggeriano de la vida contemplativa, planteado en *El Sofista*, según el cual en filosofía “no hay que contar historias”, Arendt reivindica el *relato* –la historia *inventada* que acompaña a la historia *verdadera*– como discurso capaz de plantear y responder la pregunta de “¿quién eres tú?”¹⁵ en relación a las acciones y a las palabras de cada quien en la “red de relaciones humanas”.¹⁶ Los espectadores reconstruyen y *narran ex post facto* la historia de los actores, escenificándola a través de la *memoria* a la vez que “completándola,” en un *inter-esse* o entre-dos entre lo vivido y lo narrado.

Es lo que nos hemos propuesto en este primer apartado en el que hemos tratado de identificar el “quién eres tú” de los protagonistas de un diálogo y una lectura que, si bien no tuvo efectivamente lugar, pudo perfectamente haber ocurrido.

En lo que sigue reproduciremos brevemente una posible lectura arendtiana de la obra de Husserl, como el cuestionamiento de una fenomenóloga de la acción y de la pluralidad a otro. No es del todo inventada, aunque estrictamente hablando se trata de una “lectura de lectura”. Es una crítica a la fenomenología de Husserl desde la perspectiva de Arendt en *La condición humana* tal como es reconstruida por Jacques Taminiaux en un breve pasaje de su obra *La sirvienta de Tracia y el pensador profesional – Arendt y Heidegger*.¹⁷ Al final, y a modo de breve conclusión, más allá de las inherentes limitaciones de dicha “lectura de lectura,” apuntaremos en dirección de lo que podrían constituir algunos puntos de proximidad a través de la distancia entre el pensamiento de Husserl y el de Arendt.

§2. Fenomenólogos de la acción y de la pluralidad

Taminiaux primero nos recuerda los lineamientos principales de la mirada fenomenológica de la *vita activa* según Arendt, y su reproche a la tradición de la metafísica occidental inaugurada por Platón, la cual habría distinguido la vida contemplativa de la vida activa, y habría sometido ésta a aquélla por ser de menor dignidad y estar a su servicio.¹⁸ Para poder sostener la vida contemplativa es indispensable satisfacer ciertas condiciones previas de la vida, que conciernen a la acción. En primer lugar, se trata de mantener el cuerpo con vida nutriéndolo y asegurándole un *habitat* de utensilios y artefactos que permitan a la contemplación desplegarse sin obstáculo. Al someterlas al *bios theôrêtikos*, los metafísicos tienden a

borrar las articulaciones fenomenales propias de la vida activa y sus distinciones internas, la más importante siendo el oscurecimiento platónico de la distinción entre *poiësis* y *praxis*, interpretando la actividad del político desde la del artesano y su *techné*. Así, el político es un artesano que configura la república bajo la égida de la contemplación de un modelo, arquetipo o idea.¹⁹

Ante esto, Arendt primero pone en marcha un procedimiento fenomenológico deconstructivo de la interpretación platónica, examinando la experiencia de la *vita activa* en textos pre-platónicos previos al auge del *bios theôrêtikos*, como en Homero, Herodoto y Tucídides, y post-platónicos como en Aristóteles. El examen pasa también por una reconstrucción rememorativa y por una mirada fenomenológica de la experiencia misma en su articulación diferenciada. Los rasgos fenomenológicos de la vida activa aparecen condensados así en tres enunciados: “La condición humana de la labor es la vida misma”; “la condición humana del trabajo es la mundaneidad”; y “la pluralidad es la condición de la acción humana” y de toda “vida política.”²⁰

En resumen, la actividad de la *labor* está atada al proceso biológico natural del cuerpo. La *vida* aquí es la del reino de la *necesidad* –de la *zôè*, no del *bios*. Se trata del eterno retorno del ciclo de la vida –de la reproducción de la especie, por un lado, y de la supervivencia natural del individuo a través del consumo permanente y renovado de productos perecibles, por el otro– con la consecuente “repetitividad, multiplicación, interdependencia corporórea, y anonimato del agente”²¹ El *trabajo* produce más allá del ciclo natural una región estable de cosas durables, cuyo uso no las destruye. Instituye así un *mundo* ambiente artificial e irreductible a la naturaleza biológica, que asegura a los seres humanos una morada estable entre la vida y la muerte. La actividad de *fabricación* se despliega en una secuencia lineal, no circular, como un *medio* para alcanzar el *fin* o producto que yace más allá de ella. Su racionalidad instrumental es la de los medios y fines, por la cual alcanzado un fin éste constituye el medio de nuevas secuencias para fines ulteriores. Pero la mentalidad utilitaria del *homo faber* pone en peligro la estabilidad del mundo que ella misma instituye al privar a las cosas de su dignidad intrínseca. Para salvaguardar la mundaneidad que es la condición misma del trabajo es necesaria otra actividad que “trasciende a la vez el puro funcionalismo de los bienes de consumo y la pura

utilidad de las cosas de uso”.²² Esta actividad permite la emergencia del “mundo” desde una perspectiva menos antropocéntrica y más cosmocéntrica. Fenomenológicamente hablando, el mundo es tal en tanto *aparece*, siendo su identidad diferenciada indisociable de la *pluralidad de perspectivas* que se abren a él, aunque trascendiendo la mera suma de éstas. Mundo aquí es el “correlato de las condiciones humanas de la *pluralidad* y la *natalidad*”²³ La *pluralidad* a su vez se distingue de la mera multiplicidad porque implica no sólo diversidad o diferencia de las cosas en su *qué*, sino la capacidad humana de distinguirse en la singularidad exclusiva e irrepetible de su *quién*. En cuanto a la *natalidad*, y su correlato, la *mortalidad*, constituyen ambas los límites entre los que se despliega una actividad *sui generis* que vincula a individuos –parecidos y diferentes– en su aparecer mutuo. La acción es aquí la *vida* de un *alguien* como secuencia irreversible de eventos singulares e irrepetibles que pueden ser narrados. Y puesto que esta acción presupone su aparecer en el seno de una pluralidad, la palabra o la interlocución le es esencial, coperteneciéndose así *praxis* y *lexis*, como acotara Aristóteles. Toda acción e interlocución se inscriben en una red de relaciones pre-existentes a la vez que abierta, por lo que no sólo cada agente es a la vez paciente, sino que la acción misma es ambigua y frágil por su imprevisibilidad, irreversibilidad y carácter ilimitado. La invención de la *polis* o de la vida política bajo la forma específicamente griega de la isonomía intentó suplir dicha fragilidad, al proveer un mundo como horizonte de la constitución de sentido más allá de toda necesidad vital o utilidad.

Los filósofos desde Platón habrían considerado intolerable tal fragilidad de los asuntos de los seres humanos, quienes en *Las leyes* aparecen cual marionetas manipuladas por un dios oculto. Platón mismo primero oscurece la distinción entre *praxis* y *poièsis* y en complicidad con la *theoría* reinterpreta la *polis* en términos de la fabricación de una ciudad en la que cada cual cumple una función definida como en el taller de un artesano²⁴.

Ahora bien, según Taminiaux y desde un punto de vista arendtiano, aunque Husserl, en contra de Platón y Descartes, habría rehabilitado el percepto y restituido la densidad carnal del mundo de la percepción o de la vida –como mundo co-constituido a través de la comunicación intersubjetiva de una pluralidad de sujetos percipientes interviniendo unos-con-otros en la aparición *unitaria* de las cosas, con

una dimensión de la constitución de *artefactos* y la idea de un mundo mancomunado como horizonte indispensable de la *praxis*—²⁵ él compartiría con la tradición platónica y *heideggeriana* al oscurecimiento de la *vita activa*.²⁶ Primero, no reconoce la vinculación entre pluralidad y acción del individuo, historia individual, interacción social, política o historia. Segundo, “incontestablemente” somete toda actividad práctica a la actividad teórica suprema: la de la constitución trascendental. Tercero, interpreta las comunidades humanas como unificadas por una voluntad colectiva a modo de un centro egológico de nivel superior —un sujeto colectivo, el mundo comunitario (*Gemeinschaftliche Welt*)— en el que, al no reconocerse la diferencia y el debate de la interlocución, se tiende a abolir la pluralidad (como en el Estado-nación moderno, dotado de una constitución, un gobierno, una administración, etc.). Cuarto, la comunidad los filósofos como “funcionarios de la humanidad” vienen a ser los únicos miembros de un cuerpo político caracterizado por una “gestión común”, por lo que primaría —en complicidad con la “teoría”— una concepción más “poiética” que “práctica” del mismo. Quinto, apoyándose en un manuscrito²⁷ en el que Husserl trata de los estratos de la historicidad, y de la oposición entre un vagabundo sin oficio —que se deja llevar por los acontecimientos, desligándose así de toda historicidad y aún de una biografía digna de ser contada en sentido propio— y aquél que consagra su vida a una misión, vocación o profesión (*Beruf*) prescribiendo a su vida normas conforme a los fines que se traza —al que sí le correspondería tanto una biografía como la dimensión de la historicidad— y de la supuesta mano de Arendt, Taminioux niega historicidad a este último. Lo hace porque el ejemplo de aquel que contrario al vagabundo, orienta su vida conforme a una misión, emula la actividad del filósofo, que no es propiamente una “actividad” en el mundo en común de la pluralidad humana, sino que se aboca a la vida contemplativa, al pensar, que consiste por el contrario en un “sustraerse” del mismo. La biografía de un pensador es raramente fascinante, bastando decir de él que “nació, trabajó y murió”. Sexto, y en relación a lo anterior, si bien es cierto que el vagabundo no logra escapar del nivel primario de la *zôè* natural, el “funcionario de la humanidad” husserliano que vive conforme al modelo poiético de un “prediseño del sentido unificado de su vida” —de modo monádico y en ausencia de pluralidad— no hace justicia a la acción como interlocución e interacción ligada a las condiciones frágiles —irreversibles,

imprevisibles, y abiertas— de la pluralidad humana, y por ende tampoco logra acceder al horizonte de la historicidad. Ahora bien, más allá de vagabundos *versus* “funcionarios de la humanidad” están los “aventureros” cuyas vidas dignas de biografías fascinantes carecen de sentidos pre-diseñados. La promesa y al perdón que suplen a la apertura y la fragilidad de la *praxis* se refieren estrictamente al otro en “redes relacionales,” y no han de interpretarse como el respeto a una norma o un fin prefijado desde una racionalidad de medios y fines.

§3. *Distancia y proximidad*

Se requeriría bastante más que unas breves líneas para justificar apropiadamente nuestra incomodidad ante esta lectura del texto de Husserl, a la luz de Arendt. Ella comparte con muchas lecturas francófonas deconstruccionistas, pero también pragmatistas, de la obra de Husserl la característica de supeditarse a una lectura de Heidegger: sea para leerlo críticamente como un representante más de la metafísica de la subjetividad moderna; o para leerlo críticamente desde el marco de una deconstrucción aplicada al pensamiento de Heidegger. En su libro *Taminiaux aplica a Husserl*, aunque *mutatis mutandis*, las mismas críticas estructurales que le dirige a Heidegger desde el punto de vista de Arendt. No niego que este tipo de lectura, que ha gozado de extensa popularidad a lo largo del siglo XX, no encuentre cierto apoyo en el texto de Husserl, pero generalmente lo logra a costas de cortar el texto de Husserl de su contexto concreto.

Retomemos, pues, muy brevemente un par de presupuestos básicos. El primero concierne la *époje* o el sentido de la reducción fenomenológica, que por lo menos *La vida del espíritu* parece interpretar como reforzando la concepción filosófica profesional del pensar en tanto cercenado del mundo de la vida y del sentido común. Pues bien, dicho concepto introduce una diferencia entre *lo que hace el filósofo* y *lo que él describe* que generalmente se pasa por alto. Si bien es cierto que la *époje* es un procedimiento metodológico que pone en marcha *el filósofo*, suspendiendo temporalmente su “interés” cotidiano objetivante y natural al interior del mundo de la vida en común, lo hace con el objeto de “*saber lo que hacemos*” —usando una expresión arendtiana. En efecto, al “romper el fetichismo objetivista del mundo para ganar su presencia y abrir su sentido,”²⁸ la *époje* permite ver, bajo una nueva luz, *qué*

estamos haciendo cuando nos hallamos comprometidos ingenuamente en nuestras actividades mundanas. Así, si bien la reducción trascendental sí es un acto de resolución y de pensar solitario que sustrae reflexivamente *al filósofo* del “mundo en común”, él, en tanto espectador desinteresado, está en el fondo impulsado por un “nuevo interés”: el de entender y describir *cómo* la vida del espíritu o del sujeto se desenvuelve cuando está ingenuamente comprometido en la actitud natural. Y lo que descubre y describe el filósofo es que el ser humano se halla comprometido de modo trascendentalmente *intersubjetivo* con el mundo, esto es, que de modo *intersubjetivo* constituye –al lado de, con y en los otros– el sentido y la validez que tiene para nosotros el mundo circundante de la vida –en sus múltiples horizontes: perceptivos, valorativos y volitivos; naturales y culturales; naturalistas y personalistas.

El segundo concierne la llamada “monadología” husserliana, que no es sino otro nombre de la teoría de la intersubjetividad trascendental. Lo primero a destacar es que la mónada husserliana “tiene ventanas” y no es un sujeto solipsista. Se trata del sujeto en toda su concreción: de la totalidad de la vida del sujeto, con su historia personal, abierta e irrepetible, y con los correlatos de todas sus experiencias intencionales, esto es, con su “mundo circundante” –incluyendo el “mundo en común”.²⁹ Lo segundo a notar es que en líneas generales la monadología husserliana se desarrolla en tres estratos: uno se despliega a nivel de la vida instintiva, pre-egológica y pre-objetivante donde el otro es el primer hombre; el segundo es el estrato llamado por Iso Kern el de la “monadología idealista,” correspondiente a los análisis reflexivos de la constitución del *alter ego* trascendental y mundano respectivamente, y que fue durante mucho tiempo el único identificado con la “teoría de la interubjetividad” husserliana; y el último es aquel de la “monadología social” y que tiene su punto de partida en el análisis de la constitución de la socialidad en “actos” sociales cuya intención primaria es la *comunicación*³⁰. La descripción husserliana de este último nivel nos acerca asombrosamente al concepto arendtiano de “pluralidad” como comunidad de iguales y diferentes, en relaciones de interacción e interlocución en el aparecer del espacio público. Merece destacarse también que los actos sociales, desde la relación “yo-tú” implican *responsabilidad*, tomas de posición y autorreflexión, generando una “comunidad práctica de la voluntad.”³¹ La vida en comunidad, asimismo, abre la posibilidad de correcciones y cambios comunitarios en

vistas de nuevos resultados al interior de un horizonte futuro relativamente común y abierto³².

Por último, un sano ejercicio deontológico obligaría a restablecer el contexto de ciertos pasajes citados en los que Husserl supuestamente defiende ideas como las de: 1. una *praxis* que no es sino una *poièsis* cómplice de, y sometida a, la *theoría*; 2. la vida del filósofo que, en tanto funcionario de la humanidad, “prediseña su sentido unificado” haciendo desaparecer la fragilidad del ámbito de la pluralidad y del mundo común humano; o, 3. una comunidad “omnisciente” de filósofos. Husserl repetidamente subraya, en cuanto estos dos últimos puntos, que él se refiere a un *τέλος* de límites ideales últimos que yace en el infinito y guía el curso efectivo del pensamiento filosófico, pero que no se refiere a *hechos históricos*, ni a productos de filósofos que trabajan individual o comunitariamente. Es cierto, sin embargo, que la idea-*τέλος* de la comunidad de filósofos se origina según Husserl en la auto-responsabilidad absoluta, esto es, en la *voluntad* de una vida filosófica individual y mancomunada absolutamente auto-responsable, abocada a una intencionalidad “interpersonal” de personalidades “de un orden superior”³³.

En cuanto al primer punto, consideramos forzado interpretar la *praxis* husserliana en términos de una *poièsis*. Husserl siempre apunta más bien en dirección de una interpenetración circular de las dimensiones cognitivas, volitivas y afectivas de la vida del espíritu. “*La razón cognitiva –sostiene Husserl– es una función de la razón práctica*” y “*el intelecto es un sirviente de la voluntad*”³⁴. En esta interacción primordial entre teoría y *praxis* la “racionalidad” teórica tampoco se entiende como “transparente,” separada o infalible. En efecto, el dominio fundante de la voluntad –acota Husserl en 1923/24– es contingente, por lo que reina allí la “indeterminación,” “lo desconocido,” “el peligro,” “el error,” “el pecado,” etc. Por ende, “El proceso interminable del conocimiento es un progreso en la reducción de las barreras y peligros, pero es un progreso interminable, y el peligro permanece interminablemente en él”³⁵.

En suma, temas como éste, donde nos parece que pueden trazarse proximidades en la distancia entre Arendt y Husserl, y que hubiesen hecho apasionante una lectura efectiva entre ambos, nos parece que abundan. Esa tarea debe emprenderse seriamente algún día.

NOTAS

- ¹ Al lado de Antonio Gramsci, Leo Strauss y Carl Schmidt, aunque haya una inevitable arbitrariedad en calificativos como éste. Cfr. Richard Wolin, *Los hijos de Heidegger: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Madrid: Ediciones Cátedra, 2003, p. 29.
- ² Kristeva, Julia, *El genio femenino, la vida, la locura, las palabras. I. Hannah Arendt*, Buenos Aires/ Barcelona/ México: Paidós, 2000, p. 29.
- ³ Arendt, Hannah, “Heidegger at Eighty”, traducción de Alfred Hofstadter, en: Murray, Michael (ed.), *Heidegger and Modern Philosophy*, New Haven: Yale University Press, 1978, p. 295 (También en: Ludz, Úrsula, *Hannah Arendt – Martin Heidegger, Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*, traducción de Adan Kovacsics, Barcelona: Herder, 2000, p. 171). Asimismo señala: “La atracción a la fenomenología de Husserl emergió de las implicaciones anti-históricas y anti-metafísicas del lema ‘a las cosas mismas’; y Heidegger, que ‘aparentemente permanecía en la vía metafísica’, en verdad también buscaba ‘superar la metafísica’, como repetidamente proclamó desde 1930” (Arendt, Hannah, *The Life of the Mind*, San Diego/ New York/ London: Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 1978, p. 9).
- ⁴ Cfr. Ludz, Úrsula, *op.cit.*, especialmente pp. 20, 46, 54.
- ⁵ Cfr., Misch, Georg, *Lebensphilosophie und Phänomenologie-Eine Auseinandersetzung der Dilthey’schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Leipzig/Berlin: B. G. Teubner, 1931 (primera edición 1929)
- ⁶ Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México/ Buenos Aires/ Madrid / [et al]: Fondo de Cultura Económica, 1993 [segunda reimpresión], traducción de José Gaos, pp. 11-12; de ahora en adelante, *Ideas I*.
- ⁷ Taminiaux, Jacques, *La fille de Thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger*, Paris: Édition Payot, 1992, p. 155 *passim*.
- ⁸ Felstiner, John, *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew*, New Haven: Yale University Press, 1995, p. 245, citado por Richard Wolin, *op.cit.*, pp. 23-24.
- ⁹ Arendt, Hannah, “What is *Existenz Philosophie*?”, en: *Partisan Review*, n° 13, 1946, pp. 48-80.
- ¹⁰ Cfr. Hannah Arendt-Karl Jaspers, *Correspondance 1926-1969*, traducción E. Kauholz-Messmer, Paris: Éditions Payot, 1995. Carta N° 40, (p. 43 edición en inglés).
- ¹¹ *Ibid.*, carta n° 42 de julio 9 de 1946 (pp. 47-48 edición en inglés).
- ¹² Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Chicago/ London: The University of Chicago Press, 1958.
- ¹³ Cfr. Ludz, Úrsula, *op.cit.*, carta del 28.X.1960, p. 140.
- ¹⁴ Kristeva, Julia, *op.cit.*, p. 35.
- ¹⁵ Arendt, Hannah, *The Human Condition*, pp. 178, 181 ss.
- ¹⁶ *Ibid.*, p. 184.
- ¹⁷ Taminiaux, Jacques, *op.cit.*, pp. 11-51.
- ¹⁸ Arendt, Hannah, *The Human Condition*, p. 16.
- ¹⁹ *Ibid.*, p. 17.
- ²⁰ *Ibid.*, p. 7.
- ²¹ Taminiaux, Jacques, *op.cit.*, 42.
- ²² *Ibid.*, p. 44.
- ²³ *Loc.cit.*
- ²⁴ *Ibid.*, pp. 45-46.
- ²⁵ *Ibid.*, pp. 46-47.
- ²⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 47-51.
- ²⁷ Se refiere al Ms. K III 3.
- ²⁸ Welton, Donn, “Structure and Genesis in Husserl’s Phenomenology,” en: McCormick, Peter & Frederick Elliston (editores), *op. cit.*, pp. 54-55.
- ²⁹ Cfr. *Gemeingeist*, en: Hua XIV, pp. 1265-232.
- ³⁰ *Hua XIV*, pp. 165-166 *passim*
- ³¹ *Hua XV*, p. 442.
- ³² *Ibid.*, p. 465.
- ³³ “Desde la perspectiva de procesos y contenidos teóricos, tenemos así el progreso de una cultura filosófica o una ciencia filosófica, pero no como un hecho histórico, sino como un ideal, como una ‘filosofía auténtica’ infinitamente orientada y desarrollándose hacia la idea absoluta final de una sabiduría total y verdad total hacia este τέλος (...) Cuando nos percatamos que cada tipo de hacer, querer y sentir puede volverse un objeto de las ciencias, donde se les

convierte en temas teóricos, cuando además nos percatamos que todo conocimiento teórico puede experimentar un vuelco normativo, de acuerdo al cual se convierte en una regla para una *praxis* posible, etc., entonces comprendemos que la filosofía –como ciencia universal llamada a proporcionar la fuente primordial desde donde todas las ciencias obtienen su justificación– (...) no puede ser una ocupación pasajera de la humanidad, que más bien una vida filosófica debe ser comprendida en general como una vida a partir de la auto-responsabilidad: (...) Por cierto (...) el objeto individual es miembro de una comunidad; (...) La auto-responsabilidad de los individuos, que se conocen a sí mismos como miembros y funcionarios de la comunidad, (...) implica por tanto una responsabilidad por la comunidad misma. (...) Por otro lado, así como la comunidad no es una mera colección de individuos que se hallan unos al lado de los otros y exteriores unos a otros, sino más bien una síntesis de individuos mediante una intencionalidad interpersonal (...), entonces (...) también hay una auto-responsabilidad para una comunidad, una voluntad para la auto-responsabilidad (...) De allí resulta un horizonte de efectos personales posibles y efectos mutuos para la fundación o el mantenimiento de asociaciones sociales reales o posibles, (...) mediante las cuales pueden emerger personalidades de orden superior.” (*Hua VIII*, pp. 196-198).

³⁴ “Pero el sirviente lleva a cabo en sí mismo funciones voluntarias, ellas mismas orientadas hacia formaciones cognitivas que precisamente son medios necesarios para guiar la voluntad en general, para indicarle las metas y vías correctas. La voluntad de conocimiento es presupuesta por toda otra voluntad, si es que esta última ha de poseer una forma más alta de valor.” (*Ibid.*, p. 201).

³⁵ “La ciencia no calcula simplemente, y aún una vez por todas, acerca de lo que debe hacer el sujeto voluntario en cada caso, como si la voluntad simplemente tuviese que decir su sí realizador al resultado del conocimiento calculado de modo unívoco y firme. Esencialmente siempre hay espacios para que actúen lo desconocido, la indeterminación, el peligro, el error, el pecado, etc.” (*Ibid.*, pp. 201-202).