

**Hannah Arendt/Martin Heidegger, Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados, Ursula Ludz (editora), Barcelona, Herder, 2000, 446 pp.**

*Que quienes vengan después de nosotros no olviden además, cuando recuerden nuestro siglo y sus hombres e intenten serles fieles, los devastadores vendavales de arena que a todos nos han impulsado aquí y allá, a cada uno a su manera, y en los cuales, sin embargo, fueron posibles este hombre y su obra.*

Hannah Arendt

La edición de la correspondencia entre Martin Heidegger y Hannah Arendt (“119 cartas, postales y comunicaciones breves de Heidegger a Arendt y 33 documentos de Hannah Arendt”), que abarca los periodos más importantes de su relación (1925-1975), nos coloca frente a la paradoja de la vieja y compleja disyunción entre el valor de la obra y la importancia de la vida de los pensadores en cuestión. La revelación del contenido de los legados va más allá de la mera autodescripción biográfica que permitiría comprender algunos aspectos de sus respectivas percepciones de sí mismos y de su relación (tanto personal como intelectual), dado que contiene además de la correspondencia tres documentos adicionales de indudable valor, ofrecidos por la editora para comprender el talante anímico o “la constitución psíquica y espiritual” de la joven Hannah Arendt frente a una de las experiencias más determinantes de su vida y de su pensar: el encuentro con la filosofía a través de Heidegger (“*shock* del pensamiento”) que —junto con la experiencia del totalitarismo (“el *shock* de la realidad”)— constituyó el núcleo de su filosofía.

Cronológicamente, el primero de estos escritos es un texto autobiográfico del año en que se inicia su relación (1925) titulado “Sombras”; el segundo, un Apunte autógrafo que Hannah Arendt escribió en agosto o septiembre de 1953, consiste en una interpretación metafórica de la posición política de Heidegger; el último es un discurso escrito por Arendt en 1969, con motivo de la conmemoración de los 80 años de vida del filósofo.

En el primero ella se describe frente a su mentor como alguien que se comprende a sí misma y capta titubeante la esencia del ser, de modo tan

fundamental que Heidegger le devuelve en la carta posterior un reconocimiento intelectual que mantendrá por el resto de su vida y que permitirá la continuación de su relación más allá de los distanciamientos ideológicos, políticos y personales que sobrevinieron: “Desde que he leído tu diario, ya no puedo decir ‘eso no lo entiendes’. Tú lo intuyes, tú-y acompañas. Sólo hay ‘sombras’ donde brilla el sol. Y ese es el fondo de tu alma”. Todavía en el otoño, casi medio siglo después, Heidegger seguirá reconociéndola como la mejor y más digna interlocutora de su pensar. Como respuesta al discurso por su 80° aniversario dirá: “Tanta comprensión y perspicacia son raras”.

Sin embargo, durante muchos años a través de las cartas, más que intercambiar ideas y tópicos filosóficos en un plano de igualdad intelectual y de valoración mutua, la correspondencia muestra que si bien Arendt servía a Heidegger como parámetro crítico de su diálogo solitario, éste no correspondía con la misma claridad. Todavía en 1971 Heidegger le solicitaba continuar su conversación sobre el lenguaje “planteando más preguntas” que le permitieran desarrollar su filosofía, mientras en muchas de sus cartas Arendt aborda la crítica cuidadosa o el elogio franco, sin que la indiferencia del filósofo se conmueva frente a la brillante obra desplegada por ella.

Durante los primeros momentos de su relación, la confianza de Arendt sobre sí misma era menor que la expresada por su maestro, quien desde las primeras cartas intentaba infundir en ella la auténtica alegría de pensar: “¡Alégrese!” —ése es ahora el saludo que le dirijo. Y sólo si se alegra, será usted la mujer que puede dar alegría y alrededor de la cual todo es alegría, recogimiento, descanso, adoración y gratitud a la vida. Y sólo entonces estará usted en la disposición adecuada para apropiarse de cuanto la universidad puede y debe darle. Hay en ello seriedad y autenticidad, pero no en la actividad científica forzada característica de muchas de su sexo no en un dinamismo que un día estalla de alguna manera y las vuelve desamparadas e infieles a sí mismas. Y precisamente cuando se llega al trabajo espiritual propio, se mantiene lo decisivo, la conservación originaria de la esencia femenina más propia”.

Sus palabras sugieren un intento de hacerle comprender y vivir su existencia femenina en la misma enseñanza de pensar. Pero la, en ese momento incipiente, comprensión de la filosofía que Arendt adquiriera a través de lo que consideraba una incuestionable capacidad filosófica de Heidegger (“nadie lee ni ha leído nunca como usted”, repetirá frecuentemente durante toda su relación) y, sobre todo, su profunda humildad intelectual (indisociable del carác-

ter realista de su filosofía política), hacen aparecer la realidad existencial de Arendt como una sombra, como dice el título de su escrito, que furtivamente va de la atención a lo “intrascendente”, hacia la desesperación profunda por el entorno de “inautenticidad” que permeaba los acontecimientos de su época, en la que se oculta su propia luminosidad.

La transformación de su anhelo en angustia quizá resulte, como dijera refiriéndose a sí misma: “más clara y comprensible si se tiene en cuenta que las posibilidades de lo monstruoso eran en parte inherentes a una época tan desamparada como carente de esperanza, tanto más cuanto mayores eran la agudeza y la conciencia con que un espíritu culto y selectivo por naturaleza se oponía a los intentos desesperados, ruidosos y extremos de un arte, una literatura y una cultura que vegetaban en una vida ficticia, penosa y descaradamente irreflexiva recurriendo a exageraciones inconexas”.

Posteriormente (en el segundo de los textos que comentamos) mantendrá y explicará más profundamente su aguda observación crítica sobre el contexto cultural de su época, refiriéndose a aquellos “intelectuales y llamados científicos” que “en vez de hablar de Hitler, de Auschwitz, del genocidio y del ‘exterminio’ como política permanente de des población, siguen prefiriendo remitirse, según el gusto y la ocurrencia de cada uno, a Platón, Lutero, Hegel y Nietzsche o también a Heidegger, (Ernst) Jünger o Stefan George para pulir el terrible fenómeno desde las alcantarillas de las ciencias del espíritu o de la historia de las ideas”; a diferencia de Heidegger, a quien ella justifica de sus “errores” políticos —aunque no deja de mencionados: “eludir la realidad de los sótanos de la Gestapo y las cavernas de tortura de los campos de concentración [...] para dirigirse a regiones supuestamente más importantes”.

La sinceridad y profundidad de su percepción de sí y su humanidad llevó a Arendt a definirse, a los 19 años, como alguien que vive “penosamente entre experimentos inconsistentes y una curiosidad sin fondo ni derecho”. Rasgos que, más allá de su personalidad, Heidegger confronta con su propia fascinación por ella y lo hacen exigirle mayor dramatismo de autenticidad, “liderazgo” y “decisión”, aunque ello implique exigirse a sí mismo la renuncia, e imponerse la gravedad de la “ausencia” que, como él creía, patentizaba, más que la presencia, la realidad del Ser; como lo recordará ella casi 50 años después, en el 80° aniversario del filósofo, al asociar la ausencia con lo esencial del pensar: “En su aislamiento esencial, el pensamiento siempre sólo tiene que ver con lo

ausente, con objetos o cosas sustraídas a la percepción inmediata [...] El pensamiento, dice Heidegger, es ‘el-llegar-a-la-proximidad-de-lo-lejano’”.

Tal vez fue esa valoración filosófica de la ausencia la que permitió a Heidegger comprender “la ruptura como la verdadera fuerza”, bajo la confianza que le daba mantener su atracción hacia Arendt, debido a que ella “sabía comprender”. Heidegger concebía el amor en el momento de conocer a Arendt como lo único que permite la entrega y la identidad; como algo tan rico que supera “todas las dimensiones de las posibilidades humanas”, que hace que nos convirtamos “en aquello que amamos y, no obstante, seguimos siendo nosotros mismos”. Por tanto, no es sorprendente que en enero de 1926 responda a una carta desconocida de Hannah Arendt en donde aparentemente ella le comunica su intención de interrumpir sus estudios en Marburgo, animándole a cumplir como él con su destino: “existir como filósofo” Por ello, más que aceptar su decisión de irse, la estimula a hacerla cuando le dice: “habla en contra de los jóvenes cuando no sacan la fuerza necesaria para marcharse. Es una señal de que se ha extinguido la libertad de los instintos”.

La importancia que ambos filósofos dan a la experiencia se ve reflejada en este libro tanto como se ve en cualquier otra de sus extensas obras. Por ello no debemos reducir su vocación por la experiencia o su “pasión de la existencia” a su tematización explícita expresada frecuentemente en este libro. Es decir, no es sólo que el mismo Heidegger admita, en el particular contexto de impartir clases a “principiantes”, que su intención era que “aprendan a ver que lo más esencial del pensamiento se encuentra ya en lo más insignificante”; ni que Arendt refiera en un discurso autobiográfico a su “pasión por lo raro”; “acostumbrada a encontrar cosas dignas de atención en lo aparentemente banal y natural, hasta tal punto que cuando la simplicidad y cotidianidad de la vida la estremecían, en ningún momento se le ocurría, en sus pensamientos e incluso en sus sentimientos, que cuanto le sucedía pudiera ser banal, una nada menospreciable a la que todo el mundo se habitúa y de la que ya no vale la pena hablar”.

Paradójicamente, su valoración por la experiencia también la podemos encontrar —a través de su doble ruptura con la historia de la metafísica y sus innovadoras concepciones filosóficas— en su mutuo intento de dignificación del pensar, expresado en muchos aspectos de sus filosofías y en sus propias concepciones y definiciones de ella. Si contemplamos esta recopilación a la luz de las respectivas obras filosóficas que las respaldan y de sus respectivos intereses comunes u opuestos, sus afinidades y rupturas, podremos comprender

que en su mutua valoración del pensar se expresa la experiencia del existir apasionado de una vida plena, “anticontemplativa”, que no tiene otra meta (ni “la sed de saber” ni “el afán de conocimiento”) que ordenar e impregnar “todas las otras facultades y dones”.

De ahí que, acostumbrados como estamos a mantener como opuestos “razón” y “pasión”, “espíritu” y vida”, nos resulte extraña la idea de un “pensamiento apasionado” como el de Heidegger, e incomprensible “que el pensar y el estar vivo son una y la misma cosa”. Paradójicamente, es precisamente a través de una clara distinción (no separación) entre pensamiento y vida (o acción), como Arendt revelará uno de sus grandes aportes a la filosofía política. Y esto se lo enseña justamente la “existencia pensante” de Heidegger en su apasionado y solitario pensar que, como ella comprende, no tiene una finalidad, “como tampoco puede tenerlo la vida”.

En este sentido, más allá de la relación afectiva o personal que existió entre ellos, y que forma parte indudable de su profunda capacidad de entendimiento intelectual, su relación personal contiene un aspecto de revelación filosófica y cultural que, si bien no ha sido desarrollada, nunca ha dejado de llamar la atención por sus respectivas condiciones de vida, existencial y políticamente invertidas (ella una emigrante judía, él un alemán cuestionado por sus vínculos con el nazismo); a partir de lo cual resalta la afinidad de ambos pensamientos, en ciertos puntos cruciales para la comprensión de sus diferentes propuestas.

El segundo escrito incluido en esta compilación de cartas y poemas es el texto escrito por Arendt con motivo de la conmemoración de los 80 años del filósofo. El texto nos ofrece una visión bastante clara de la admiración respetuosa, simultáneamente inteligente y crítica, con la que Arendt se refiere al filósofo con el que mantuvo una relación más profunda y compleja que la mera relación amorosa. Que ambos comparten la misma concepción de la filosofía queda de manifiesto aquí, en principio, cuando Arendt postula su crítica del falso ejercicio crítico del “pensamiento profesional”: “Puede afirmarse que eludir la realidad se ha convertido entretanto en una profesión, y el acto de eludir no conduce a una espiritualidad, con la que las alcantarillas nunca han tenido nada que ver, sino a un reino fantasmagórico de representaciones e ‘ideas’ que se ha alejado tanto de cualquier realidad experimentada y experimentable para desplazarse hacia lo meramente ‘abstracto’ que los grandes pensamientos de los pensadores han perdido en él toda consistencia y se

funden uno con otro como las formaciones de nubes en las cuales una pasa a la otra sin solución de continuidad”.

Sin embargo, es en el plano más preciso de sus definiciones de filosofía (en donde Arendt cita, muchas veces textualmente, las definiciones de su maestro) en donde podemos ver la consecuente inversión del valor de la experiencia, para el pensar: “Desde la perspectiva de la morada del pensamiento, en el entorno de esta morada, en el ‘orden corriente de lo cotidiano’ y de los asuntos humanos rige la ‘sustracción del ser’ u ‘olvido del ser’, la sustracción de aquello con lo que tiene que ver el pensamiento que por naturaleza se atiene a lo ausente”.

Pero esa separación entre vivir y pensar (comprendida rigurosamente en el plano del pensamiento y la vida por la mejor discípula del pensador) es la clave también para comprender el “error” político de Heidegger. El riesgo de superar con el pensamiento el olvido del ser, según Arendt, “se paga con una sustracción del mundo de los asuntos humanos, incluso cuando el pensamiento medita precisamente esos asuntos en el silencio aislado que le es propio”. De ahí que Arendt reformule y amplíe la crítica aristotélica del “Filósofo Rey” a partir de su propuesta de una distinción rigurosa, que no significa separación real, entre pensamiento y acción. La profundidad de su crítica la lleva a recordar, a través de los griegos, los “riesgos” de habitar la morada del pensar o de “aceptar el asombro como morada”, hasta conducirnos al corazón y esencia de la vida: “Los seres humanos aun no han descubierto, por lo visto, para qué sirve la risa, tal vez porque sus pensadores, que nunca tuvieron un buen concepto de ella, los dejaron en este caso abandonados”.

El tercero en orden de los textos aludidos destaca por su relevancia para comprender algo de la relación personal e intelectual de ambos pensadores. Es otro escrito de Hannah Arendt, definido en el libro como un “Apunte de pensamientos”; donde cuenta la verdadera historia del zorro de Heidegger” y da cuenta de la paradójica condición existencial (que incluía las consecuencias políticas de su accionar) de aquel que ella veneró siempre como un “habitante de la morada del pensar”. En él se percibe, una vez más, la importancia y centralidad que tiene el tema de la “unidad y distinción entre pensamiento y vida”, para comprender el grado de continuidad y originalidad que existe en ambas concepciones filosóficas.

La precisión y profundidad con la que Arendt entiende la distinción conceptual e incluso el grado de oposición esencial entre pensamiento y voluntad

es condición de su propuesta política de complementación o mutua referencia (la vida como el contenido del pensar y el pensamiento como orientador para la vida). No obstante, Arendt parece mantener que el riesgo y la paradoja siempre presente del filósofo, en tanto “habitante de la morada del pensar”, es la renuncia a participar en el “mundo de los asuntos humanos”, o bien, su habilidad para comprender contrapuesta simultáneamente a su inhabilidad para actuar.

Paradójicamente, el zorro de Heidegger se fue encerrando en sus propias trampas y, no obstante, tuvo razón, porque como acertadamente escribiera Arendt: “nadie conoce el mundo de las trampas mejor que quien lleva toda una vida instalado en una trampa”. Pero esto sólo pudo vedar, con total claridad, aquella que desde la sombra veía brillar la luz.

Si bien es verdad que la apertura del legado Heidegger, motivada en parte por el interés de evitar el sensacionalismo y desacreditar la rumorología desatada en torno de la vida privada de ambos filósofos, rompió el supuesto acuerdo (comunicado a Hermann Heidegger por su padre) de destruir los documentos de carácter personal y con ello preservar el carácter privado de su relación con Arendt, no es menos cierto que le debemos a ella, a “su idea de la importancia de lo vivido y su deseo de no dejado caer en el olvido” que se expresa en el gesto generoso de haber preservado, fechado y en algunos casos copiado tales documentos, la posibilidad de repensar filosóficamente, de acuerdo con su interés central por la vida activa tanto como por “el pensar”: la relación más amplia entre pensamiento y vida (teoría y experiencia), así como la más significativa, aunque no explícita, entre ontología y política.

De hecho la misma Arendt nos autoriza a creer, desde la última de sus obras que es *La vida del espíritu*, que la relación con la vida no sólo es relevante para comprender el pensamiento, sino fundamental en la definición misma del pensar: “Todas las preguntas metafísicas que se convirtieron en temas especiales de la filosofía, surgen de experiencias cotidianas y normales [...] Pensar implica siempre el recuerdo; en rigor, todo pensamiento es un post-pensamiento”.

De ahí que Arendt sostenga que “todas las expresiones filosóficas son metáforas, analogías congeladas, para decir de alguna manera, cuya verdadera significación se descubre cuando volvemos a integrar una expresión en su contexto originario, que debía estar vivamente ante el espíritu del filósofo que la usó por primera vez, y esto a menudo es posible”, como nos lo indica el valor del libro de referencia.

La lectura de la correspondencia entre estos dos grandes filósofos no sólo no atenta contra el significado de sus filosofías, sino que nos permite obtener una comprensión más amplia de ellas. Sobre todo si consideramos el rigor que estimula la ordenación y presentación de los documentos. La editora del libro realiza una ordenación cronológica del material, que divide en tres partes de acuerdo con lo que llama los períodos “cumbre” de la relación: “La mirada” (1925-1933), “El re encuentro de la mirada” (1950-1965) y “El otoño” (1966-1975).

Sólo en el anexo que complementa la perspectiva del lector —mediante notas y aclaraciones que definen el contexto histórico, intelectual y personal que dio origen al intercambio epistolar—, antes del aparato crítico (que incluye las obras citadas por ambos autores y otros datos de interés teórico), pero después de la inclusión de algunos documentos adicionales pertenecientes a los legados (casi todos poemas de Arendt), Ludz introduce en un breve comentario personal: “Postfacio de la editora”, la única licencia que se permite para intentar dar una interpretación del material presentado.

No obstante, la pulcritud con la que procede la limita a sugerir prudentemente sólo algunos rasgos que caracterizan esta relación: uno de ellos es la complejidad de una relación personal e intelectual, marcada por la contingencia de una época cuyos rasgos no fueron elegidos por sus actores y cuyas consecuencias tampoco pudieron eludir. Lo que implica reconocer esta complejidad como un elemento fundamental y sumamente fecundo para comprender algo “sobre el camino de su pensar”. Como asegura Ursula Ludz, el contenido de las cartas revela, y no lo podemos desconocer, “hasta qué punto la vida y la obra están entrelazadas”.

No obstante, más allá de la intención efectiva de Arendt al conservar estos escritos, y dado que no podemos tener una certeza sobre el “verdadero sentido” de esta acción paradójicamente “infiel” hacia Heidegger —con quien Arendt había tenido una aparente relación de “absoluta fidelidad” (aunque en la dedicatoria personal de *La condición humana* ya se refleje de alguna manera la ambigüedad: “Quería dedicártelo, al confidente, al que me mantuve fiel y no me mantuve, ambas cosas con amor”)—, qué tan relevante o legítima sea la atención a esta dimensión —considerada derivada o francamente irrelevante y vulgar por quienes pasan por alto la importancia decisiva de la “mundanidad”— puede resolverse atendiendo a aspectos nodales de los dos pensamientos.

Tanto Heidegger como Arendt sostienen, a partir del elemento existencialista de sus filosofías, una ruptura con la imagen abstracta de la verdad que disuelve el valor de la experiencia en la promesa metafísica de revelación total del Ser. El ser-ahí de Heidegger adquiere su compromiso de autenticidad en la conciencia de su facticidad, de la misma manera (tal vez estrictamente comprendida) en la que Arendt afirma sus condiciones de vida singular (judía, mujer y emigrada) como parámetro ineludible e irrenunciable de su “humanidad”; lo que la lleva a confiar —en el mensaje que acompañó el escrito conmemorativo del octogenario— que el homenaje a Heidegger “corresponda en alguna medida con la plenitud apasionada de esta vida, de la cual testimonia la obra”, dado “que la vida y la obra nos han enseñado lo que es PENSAR y que los escritos quedarán como paradigmas de ello [...] para exponerse del todo a lo todavía impensado”.

RUBÍ DE MARÍA GÓMEZ CAMPOS  
Universidad Michoacana de San Nicolas de Hidalgo