

**Temporalidad, mundo y *praxis*.  
La influencia de la obra temprana de Heidegger  
en la teoría política arendtiana**

**Temporality, World, and *Praxis*.  
The Influence of Heidegger's Early Work  
on Arendtian Political Theory**

OSCAR GRACIA LANDAETA  
ANDRÉS LAGUNA-TAPIA  
PABLO ROJO SALAZAR  
(Universidad Privada Boliviana)

**Resumen:** Este trabajo analiza algunas de las dimensiones fundamentales de la influencia de la obra temprana de Martin Heidegger sobre la teoría política de Hannah Arendt. Como se sabe, la pensadora judía cursó algunos de sus más cruciales años universitarios bajo la tutoría del profesor alemán. En tal sentido, tanto la perspectiva hermenéutico-fenomenológica como los conceptos de “mundo” y *praxis* resultaron decisivos para definir, junto con la experiencia del totalitarismo, el sentido y la profundidad de la teoría política arendtiana. En líneas generales, se espera que la investigación permita no solo entender varias de las nociones centrales del pensamiento de Arendt dentro de su horizonte de sentido original, sino además visibilizar algunas de las potencialidades que la obra temprana de Heidegger posee a la hora de repensar la política y la pluralidad humana.

**Palabras clave:** Heidegger, Arendt, hermenéutica, fenomenología, política, totalitarismo

**Abstract:** This work analyzes some of the fundamental dimensions of the influence of Martin Heidegger's early work on the political theory of Hannah Arendt. As is known, the Jewish thinker spent some of her most crucial university years under the tutorship of the German professor. In this sense, both the hermeneutic-phenomenological perspective and the concepts of “world” and *praxis* were decisive in defining, together with the experience of totalitarianism, the meaning and depth of Arendtian political theory. In general terms, it is expected that the research will not only allow us to understand several of the central notions of Arendt's thought within its horizon of original meaning, but also make visible some of the potentialities that Heidegger's early work has when it comes to rethinking politics and human plurality.

**Key-words:** Heidegger, Arendt, hermeneutics, phenomenology, politics, totalitarianism

## Introducción

La importancia de la obra de Hannah Arendt en el campo de la reflexión política y social ha crecido sostenidamente en las últimas décadas. Ya a fines del siglo pasado Simona Forti notaba que la literatura crítica en torno a la autora alemana había llegado a ser prácticamente “incontrolable” (2001, p. 17). Más recientemente, Baehr y Walsh (2017) resaltan también el hecho de que, “en las últimas dos décadas”, el trabajo arendtiano se haya desplazado “desde los márgenes de la discusión intelectual hacia su centro” (p. 1)<sup>1</sup>. Así, resulta claro que, en la coyuntura actual, el reconocimiento de las ideas de Arendt se ha extendido a campos tan diversos como los de la teoría política, la filosofía, la historia moderna y los estudios culturales (Swift, 2009, p. 1).

Valorando esta relevancia de la obra arendtiana en el marco del debate político contemporáneo, la presente investigación tiene como objetivo ponderar la influencia fundamental que ha tenido sobre ella el pensamiento temprano de Martin Heidegger<sup>2</sup>. Se considera aquí que el horizonte fenomenológico dentro del cual Arendt cursó algunos de sus más intensos años universitarios es, en buena medida, lo que ofreció una perspectiva y profundidad inusuales a los conceptos centrales de su teoría política. En este sentido, el ejercicio propuesto por el texto pretende no solo reexaminar algunas de las raíces más importantes del pensamiento de Arendt, sino poner también en evidencia algunas de las potencialidades más decisivas de la filosofía temprana de Heidegger para la reconsideración de la vida en común.

Para tal efecto, el artículo se divide en cuatro apartados. El primero considera la forma compleja en que se desarrolla la apropiación arendtiana de las ideas heideggerianas y postula que la influencia del profesor alemán se halla siempre mediada por las experiencias personales (y los compromisos teóricos correlativos) que marcan la vida de Arendt en relación con el totalitarismo. En el segundo, se analiza la sintonía entre los “métodos” de trabajo de ambos pensadores, poniendo acento en su esfuerzo común por rescatar las experiencias originarias sedimentadas bajo el peso de la tradición. El tercer subtítulo, propone una atingencia de la concepción heideggeriana de la temporalidad y del ser-posible en la formación (vía la lectura de San Agustín) del concepto arendtiano de natalidad. Finalmente, el último apartado repiensa la adopción hecha por Arendt del concepto heideggeriano-aristotélico de *praxis* y su íntima relación con la idea del *mundo* como espacio de aparición.

En última instancia, se considera que el trabajo brinda una imagen

<sup>1</sup> Respaldao igualmente esta idea, Gratton y Sari (2021) afirman que Arendt, “casi cuarenta años después de su muerte y a pesar de ser una escritora de su tiempo, nunca ha sido tan citada y comentada como en los medios contemporáneos” (p. 2).

<sup>2</sup> Este periodo, ahora corrientemente llamado la “década fenomenológica de Heidegger”, sería el que va desde su primer curso como *Privatdozent* en 1919 hasta poco más allá de la publicación de *Ser y tiempo* (1927). Mucho se ha escrito sobre sus influencias, desarrollos, vaivenes, puntos de corte y elementos de continuidad. Para una visión panorámica, pueden consultarse los trabajos ya clásicos de: Kisiel (1993) y Rodríguez (1997).

sistemática tanto de la influencia de la hermenéutica-fenomenológica en una de las teorías políticas más relevantes de la actualidad, como de las potencialidades para la relectura de la existencia en común ofrecidas por ciertos aspectos de la filosofía temprana de Heidegger, con su énfasis en la posibilidad, la dimensión práctica de la vida humana y el carácter compartido del mundo.

## 1. Totalitarismo y hermenéutica fenomenológica. Dos dimensiones centrales en la formación de la teoría política arendtiana

Hannah Arendt vivió una de sus experiencias más decisivas de formación intelectual cuando asistió, entre 1924 y 1925, al seminario dictado por Martin Heidegger sobre *El Sofista* de Platón (Young-Bruehl, 1993, pp. 78-85; Taminiaux, 1997, pp. 2-8). El curso tuvo lugar en la Universidad de Marburgo, institución a la que arribó después de una breve estancia académica en Berlín, donde estudió teología con Romano Guardini (Young-Bruehl, 1993, p. 67). Arendt, que ya había tenido noticias de Heidegger por su creciente fama como profesor, encontró en el modo de trabajo fenomenológico del maestro alemán lo que calificó, en un artículo escrito décadas después, como un “renacimiento” de la genuina actividad del pensar (cf. Murray, 1978, p. 295). En este sentido, como ha indicado Seyla Benhabib, es importante comprender que la reinterpretación heideggeriana de Aristóteles<sup>3</sup> desplegada en el marco de aquellos tempranos cursos dejó una “huella indeleble” en el pensamiento de la autora (2003, p. xxxviii).

En 1926, después de la conocida relación amorosa con Heidegger, Arendt partía de Marburgo con destino a Heidelberg, donde dos años después concluyó, bajo la tutoría de Karl Jaspers, su tesis doctoral sobre San Agustín, un texto con evidentes resonancias tanto heideggerianas (especialmente en relación con la lectura temporal de la existencia) como jaspersianas (particularmente en torno a la revalorización de la vida en común). Sin embargo, como Taminiaux resalta, en los trabajos posteriores a la obtención de su título doctoral, la autora se aleja sustantivamente del marco usual de los temas abordados por el pensamiento temprano de Heidegger (1997, p. 9). Tal distanciamiento se da ya de manera parcial en su texto biográfico sobre Rahel Varnhagen<sup>4</sup>, se vuelve más notorio en sus artículos de los años 30 y 40 sobre la política judía y parece extenderse también a su primer libro,

<sup>3</sup> De acuerdo con el principio hermenéutico de “acercarse a lo más oscuro desde lo más claro” (cf. GA 19, p. 10), el curso de *El Sofista* se demora largamente en una preparación aristotélica de la lectura de Platón. En ella, se reconoce ya la inercia del trabajo acumulado de dos cursos dedicados al estagirita (los *Sommersemester* de 1922 y 1924). Sobre el tópico “Heidegger y Aristóteles”, pueden consultarse el clásico de Volpi (2012) y los tres pertinentes ensayos compendiados en Vigo (2008).

<sup>4</sup> Se trata del texto *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman* (1997), cuya primera edición se publicará recién en 1958.

*Los orígenes del totalitarismo* (1951)<sup>5</sup>, donde es más bien el análisis histórico-político lo que pasa a primer plano<sup>6</sup>.

Como ha puntualizado Ricoeur (1991), el desplazamiento de la pensadora alemana “desde la filosofía hacia la política” (p. 45) tuvo como base su cada vez mayor interés por el judaísmo y por las conexiones de éste con la historia moderna de Occidente, una reflexión que, de hecho, la mantendría ocupada durante el periodo anterior y posterior a la Segunda Guerra Mundial. En este sentido, una reaparición clara tanto de la metodología fenomenológica como de las ideas heideggerianas en el horizonte del pensamiento arendtiano no se haría notoria hasta la publicación, en 1958, de *La condición humana*<sup>7</sup>. Así, entre los años que van desde 1929 hasta al menos 1951, cualquier interés estricto de Arendt por un trabajo puramente “filosófico” parece pasar a segundo plano.

Según la opinión de la propia autora, el punto de inflexión que la condujo hacia lo político se dio en torno al momento clave de 1933, con el ascenso de Adolf Hitler a la cancillería alemana. En una entrevista concedida a Gunter Gauss en 1964, Arendt explicó que, ante tal suceso, “...la indiferencia ya no era posible” (Baehr, 2003, p. 5). Complementando esta visión, Alois Prinz afirma que, incluso con anterioridad a la obtención de su grado doctoral, el acercamiento de la autora a Kurt Blumenfeld, representante importante de ciertas corrientes del judaísmo de la época, había puesto ya la cuestión judía (y sus facetas políticas) cada vez más en el centro de la lupa teórica arendtiana (2001, p. 70).

De tal modo, es indudable que la experiencia del totalitarismo, con su desenvolvimiento progresivo entre 1933 y 1945, resultó decisiva en la definición de los intereses fundamentales de la teoría política arendtiana. La centralidad de este “shock de la realidad” —para emplear los términos de Jerome Khon<sup>8</sup>— es clave para entender tanto el sentido que irán tomando las reflexiones ulteriores de la pensadora como el modo en que se despliega su nuevo contacto con la filosofía, aquel que se concreta en la redacción de *CH*.

Atendiendo precisamente a la cuestión de la diferencia entre los lenguajes y perspectivas teóricas entre *OT* y *CH*, Ricoeur propondrá que tal diversidad puede comprenderse apelando a los años de formación intelectual de Arendt. En este sentido, el autor indica que este nuevo cambio de rumbo en la reflexión de la pensadora alemana (que va “de la política hacia la filosofía”) constituye un retorno en lugar de un simple desplazamiento. Así, la impronta fenomenológica del libro de 1958 se haría entendible a partir del

<sup>5</sup> En adelante *OT*.

<sup>6</sup> Esta afirmación general, sin embargo, debe ser tomada con cautela. En torno a ello puede revisarse el ensayo de Kattago (2014) a propósito de la continua presencia de la noción de “mundo” (y de la perspectiva fenomenológica que esta conlleva) tanto en el texto sobre Varnhagen como en *OT*. Por otro lado, un libro reciente de Sophie Loidolt (2018) ha resaltado la permanencia de la fenomenología a lo largo del trabajo de la autora alemana.

<sup>7</sup> En adelante *CH*.

<sup>8</sup> En torno a esta idea, puede revisarse la introducción de Jerome Kohn al libro *Essays in Understanding* (1930-1954) (Arendt, 1994, p. xi).

hecho de que las perplejidades históricas empujaron a Arendt a reconectar con los recursos propios de su formación filosófica, por lo cual las principales líneas de desarrollo de *CH* estarían en sintonía con las problemáticas no resueltas de *OT*.

En efecto, intérpretes clásicos de la obra de Arendt como Margaret Canovan (1992), Simona Forti (2001) o Fina Birules (2007) concuerdan con Ricoeur al señalar que es precisamente en relación con el estudio del totalitarismo que se definen tanto el itinerario como el hilo conductor de todo el trabajo posterior de la autora:

Las más importantes categorías filosófico-políticas desarrolladas en las obras sucesivas a *Los orígenes del totalitarismo* extraen parte de su significado al configurarse como conceptos reconocidos y contrarios a aquellas nociones que la autora considera fundamentales para la comprensión del fenómeno totalitario. Frente a la atomización de los individuos de la sociedad de masa [...] parece efectivamente oponerse la insistencia sobre la pertenencia a un espacio político común [...]; a la extinción total de la libertad y la voluntad humanas dentro de un comportamiento convertido en serie, se opone la acción, pensada en términos de imprevisibilidad y absoluta novedad (Forti, 2001, p. 22).

De tal forma, ideas clave de la filosofía política de Arendt, como las de “natalidad”, “pluralidad”, “acción” o “espacio público”, se despliegan a partir de la forma en que los análisis acerca del fenómeno totalitario inauguran interrogantes que demandan valoraciones de una profundidad filosófica. Así pueden entenderse obras como *La condición humana* (1958), *Entre el pasado y el futuro* (1961) o *Sobre la revolución* (1963), es decir, como ejercicios de comprensión que, arraigados en una circunstancia histórica específica, retornarán —siempre con mediaciones importantes— a ciertas perspectivas fenomenológicas y hermenéuticas heredadas muy importantemente de Heidegger.

Kohn (1994) ha sido puntual al señalar el contexto histórico-político (el despliegue del nazismo y sus efectos en Europa) y el momento filosófico de la época (la preeminencia de las filosofías de la existencia de Heidegger y Jaspers) como las dos determinantes fundamentales del pensamiento arendtiano (p. xi). Esta hipótesis de lectura es afortunada en la medida en que se reconozca, por un lado, que el grado de influencia de cada uno de esos factores varía dependiendo del momento de la reflexión de Arendt y, por otro, que ambos elementos se condicionan y retroalimentan mutuamente. En todo caso, tal “dirección” básica, en la que se combinan, de una manera compleja y dinámica, ciertos recursos teóricos fundamentales con las marcas vivenciales dejadas por la experiencia totalitaria, constituye la impronta más esencial del pensamiento que Arendt plasmará en *CH*.

Ahora bien, cuando se analiza el contenido de este libro, una de las primeras características que se hace evidente es la variedad de nociones propuestas por la autora como categorías renovadas para el análisis político y, de entre ellas, probablemente ninguna sea más gravitante que la de *pluralidad*.

Dicho concepto, absolutamente central al conjunto de la reflexión arendtiana, comporta, por lo demás, al menos dos componentes esenciales que también poseen un rasgo categorial: se trata de las nociones de *natalidad* y de *mundo*. Cada una de dichas ideas será desarrollada por Arendt justamente dentro del “horizonte” de pensamiento reconocido en este apartado, aunque, en ambos casos, exista también un aporte fundamental nacido de otros dos autores clave: Aristóteles y San Agustín. Los siguientes apartados intentan revisar de manera más detallada el grado y forma de la influencia heideggeriana en el desarrollo de estas interpretaciones y conceptualizaciones, ponderando además la manera en que la propia forma del trabajo arendtiano comparte importantes puntos de convergencia con el método de su antiguo profesor.

## **2. En busca de las experiencias políticas fundamentales: sobre la influencia heideggeriana en la metodología de pensamiento de Arendt**

Por el talante “filosófico” de *CH*, las interrogantes históricas surgidas del estudio sobre el totalitarismo adquieren el perfil de una crítica teórica general a las condiciones de la modernidad occidental. El proyecto que conduce a esta responde, como se ha visto, precisamente a algunas ausencias reconocidas por la propia autora en la estructura general de *OT* y al intento sistemático de complementarlas y brindar unidad teórica a los hallazgos de aquel primer libro.

Según Serrano de Haro, introductor al texto de Arendt titulado *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, en 1952 —apenas un año después de la publicación de *OT*— la pensadora alemana habría solicitado a la fundación Guggenheim financiamiento para una investigación de gran envergadura. Con su realización Arendt apuntaba a remediar un defecto presente en el libro sobre el totalitarismo, a saber, la “falta de un análisis histórico y conceptual adecuado del trasfondo ideológico del bolchevismo” (Arendt, 2007, p. 8). El título tentativo para la obra proyectada (que jamás llegó a completarse) era “Elementos totalitarios del marxismo” y será buena parte de las reflexiones derivadas de aquel itinerario de investigación las que compongan la médula espinal de *CH*.

Es en relación a este trabajo en torno a Marx que se materializa, para Arendt, el puente efectivo entre las dos condiciones determinantes de su reflexión aquí analizadas. En primera instancia, debe recordarse que la pensadora judía interpreta las ideas del autor de *El capital* como el momento concluyente de la tradición política occidental. Así, en la obra de Marx se manifestaría un pensamiento que, permaneciendo todavía dentro del lenguaje político tradicional, realiza “una completa inversión de todos los valores políticos tradicionales” (2007, p. 26). Sin poder entrar en detalles respecto de este análisis de las ideas marxianas, lo esencial es entender que, como Simona Forti pondera, Marx le ofrece a Arendt “argumentos para una lectura

filosófica del totalitarismo, lectura que a su vez empuja a buscar las potencialidades totalitarias de la filosofía” (2001, p. 132).

Esta indagación general que, a partir de Marx, se cuestiona acerca de la relación entre la estructura de la tradición filosófico-política occidental y la posibilidad real del fenómeno totalitario se remontará hasta los albores de dicha línea histórica. Ello se anuncia en el ánimo de Arendt ya al momento de la publicación de *OT* cuando, en carta del 4 de marzo de 1951, manifiesta lo siguiente a Karl Jaspers:

Sospecho que la filosofía no es del todo inocente con respecto a esta cuestión [la del totalitarismo]. No, por supuesto, en el sentido de que Hitler tenga algo que ver con Platón [...] Sino más bien tal vez en el sentido de que la filosofía occidental nunca ha tenido un concepto claro de aquello que constituye a la política. Y no podía tenerlo porque, por necesidad, hablaba del hombre como individuo y ha tratado el hecho de la pluralidad solo de manera tangencial (Arendt, 1992, p. 166).

Tal línea de cuestionamiento guiará la reflexión de Arendt de manera decisiva y se traducirá en un “desmontaje” del conjunto de la filosofía occidental y de lo que la autora entiende como sus tendencias anti-políticas más profundas. La sintonía de esta forma de trabajo con el horizonte general de la filosofía heideggeriana temprana es evidente<sup>9</sup>. Para captarla, solo basta prestar atención a la forma en que Heidegger define su propio “método” en relación con la ontología en *Ser y tiempo*:

Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como la destrucción, hecha al hilo de la pregunta por el ser, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las (1997, p. 46 / GA 2, p. 22)<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> El concepto de *Destruction* juega una doble función metódica en el pensamiento temprano de Heidegger, que se desdobra durante sus lecciones friburguesas. Aparece ya en el *WS* de 1919/20 (GA 58), indicado primariamente como un gesto crítico-defensivo frente a la tendencia objetivadora de la actitud teórica. Y en el *WS* 1921-22 (GA 61) se consolida como actitud metódica frente al legado de la historia intelectual, empeñada en atravesar la forma mineralizada de la tradición, para penetrar en sus intuiciones vivas. Se trata, nuevamente, de uno de aquellos aspectos del pensamiento de Heidegger que acumula una bibliografía incontable. Jollivet (2004) ofrece buena una visión panorámica del concepto.

<sup>10</sup> Las obras de Heidegger serán citadas, cuando corresponda, refiriéndose primero el año y página de la traducción empleada –si la hay disponible–, seguida del volumen y página correspondiente de la *Gesamtausgabe*. En este caso citamos *Ser y tiempo*, obra bien conocida por Arendt. Pero vale la pena notar que el procedimiento destructivo estaba ya plenamente vivo en el curso sobre *El Sofista*: “Procede del planteamiento filosófico de preguntas –precisamente de aquel que puja esforzadamente por penetrar en las cosas mismas– no liberarnos en ello del pasado, sino a la inversa, *liberar el pasado para nosotros; liberarlo para soltarnos de la tradición [Tradition]*, y especialmente de la tradición inauténtica [*unechten*], la cual tiene tal peculiaridad que, en el darse, en *trade-re*, en transmitir [*Weitergeben*], lo donado mismo se desfigura. (...) La desconsideración



Esta afinidad entre los estilos de trabajo de la pensadora alemana y de su antiguo maestro es crucial para la formación de los conceptos centrales de la teoría arendtiana y, por ello mismo, “cualquier reconstrucción del pensamiento político de [la autora] tiene que tener en cuenta [su] *démontage* de las principales categorías filosófico-políticas” (Forti, 2001, p. 133). En última instancia, un ejercicio de desmontaje de este tipo no tiene otra finalidad, para una reflexión como la de Arendt, que identificar y limitar la influencia de las inclinaciones estructurales que han llevado a la filosofía a perder de vista las especificidades de la política, invisibilizando de esta manera la comprensión de lo que la autora llama los “asuntos humanos”.

Este modo específico en que se despliega el análisis arendtiano de la tradición del pensamiento occidental define la forma básica que toma el nuevo contacto establecido por la pensadora con el legado heideggeriano. En cualquier caso, es evidente que no puede hablarse de una adopción *tout court* de las ideas o el método de su antiguo maestro, dado que, como se ha visto, el contexto histórico y las experiencias vitales imprimen siempre un sentido muy específico a la reapropiación arendtiana. Sin embargo, no puede negarse tampoco la profunda sintonía existente entre los modos y las perspectivas de trabajo de ambos autores, uno aplicado a la ontología y el otro enfocado en la política. Como adecuadamente ha ratificado Dana Villa, “[Arendt] acude a la deconstrucción heideggeriana de la filosofía occidental para descubrir el origen de los prejuicios anti-políticos presentes en la misma”, pero al hacer esto, “[la autora] no repite sencillamente el gesto ‘destructivo’ de Heidegger [sino que] empuja su violencia interpretativa en una dirección que él mismo no [...] reconoció” (1996, p. xi).

Esta deuda es, por otro lado, explícitamente reconocida por la autora de *CH*. En 1960, a tiempo de hacer llegar a Heidegger una copia de su reciente libro, Arendt señala lo siguiente en carta del 28 de octubre: “Veras que el libro no lleva dedicatoria. Si alguna vez las cosas hubieran funcionado correctamente entre nosotros [...] te habría preguntado si podía dedicártelo; *surgió de forma directa de los primeros días en Friburgo y te debe casi todo en todos los sentidos*” (Arendt, 2010, p. 140)<sup>11</sup>. Por supuesto, la referencia general a aquellos “primeros años” de formación no especifica los puntos concretos del diálogo que Arendt establece con el trabajo heideggeriano. Sin embargo, lo que sí se hace claro es que, a diferencia de *OT*, en el texto sobre la *vita activa* hay una indudable presencia no solo de ciertas ideas concretas sino también del marco general de la filosofía temprana de Heidegger.

Como Barcena reconoce, el “proceder esencialmente heideggeriano” desplegado por Arendt en el marco de las reflexiones que se condensan en *CH* consta de, al menos, dos ejercicios fundamentales:

---

[*Rücksichtslosigkeit*] contra la tradición es la reverencia [*Ehrfurcht*] ante el pasado, y ella es auténtica sólo en la apropiación de éste –el pasado– por la *destrucción* [*Destruktion*] de la primera –la tradición”. (GA 19, pp. 413-414).

<sup>11</sup> Las cursivas son propias.



En primer lugar, perseguir las huellas de los conceptos filosóficos hasta las experiencias históricas concretas, generalmente políticas, que les dieron vida. Y, en segundo término, evaluar hasta qué punto un determinado concepto se había alejado o no de sus orígenes, señalando puntos de discusión conceptual (2006, p. 60).

Esta forma de trabajo es la que, en última instancia, le permite a la autora realizar la serie de distinciones categoriales desde las cuales pone en primer plano las tres actividades humanas que considera fundamentales: la labor, el trabajo y la acción. Tal categorización, a su vez, la habilitará para *rescatar* la especificidad de la política y, más importante aún, de su condición esencial (aquella que precisamente el totalitarismo había tratado de eliminar): la pluralidad humana.

Por lo demás, esta singular apropiación del “gesto destructivo” de Heidegger viene circunscrita a su vez a la adopción general (también mediada por importantes particularidades) de los horizontes fenomenológico y hermenéutico del trabajo del pensador alemán. Autores como Bhikhu Parekh (1981), Seyla Benhabib (2003), Julián García (2018) o Sophie Loidolt (2018) han estudiado, desde distintas perspectivas, el peso fundamental que la vena fenomenológica tiene sobre el pensamiento político de Arendt (y al menos los primeros tres autores ponderan específicamente la importancia de la variante hermenéutica heideggeriana). Así, Parekh, por ejemplo, describe de la siguiente manera dicho rasgo distintivo en el trabajo de la autora:

Para Arendt [...] la filosofía es una investigación hermenéutica enfocada en determinar el significado de las actividades, instituciones, formas de vida humanas, etc. Alcanza sus objetivos hermenéuticos emprendiendo una investigación sistemática de la existencia humana y desarrollando una teoría ontológica coherente [...] Para Arendt, entonces, el filósofo investiga no la naturaleza humana sino las experiencias humanas. Su investigación ontológica está orientada fenomenológicamente. Consiste en identificar capacidades humanas básicas, así como características fundamentales del mundo, explorando su interacción en las experiencias humanas básicas y articulando las estructuras de estas experiencias (1981, pp. 66-69).

Esta caracterización permite captar la multidimensionalidad de la influencia ejercida por la filosofía de Heidegger sobre la autora de *CH*. Ello, de cualquier forma, no debe impedir recordar paralelamente las peculiaridades que definen el perfil del diálogo arendtiano con el marco fenomenológico-hermenéutico. Forti ha hecho notar que, “antes que cualquier adhesión filosófica a tal o tal corriente es el hecho concreto del totalitarismo [...] lo que induce a Hannah Arendt a poner en duda el legado de la tradición filosófica y política” (2001, p. 110). Por ello, cualquier valoración de la influencia heideggeriana sobre la reflexión de la autora alemana debe tener en consideración la forma en que estas experiencias políticas imprimen un sentido determinado a su trabajo, llevándola a ponderar los “asuntos humanos” de una forma muy distinta a la efectuada por Heidegger.

Tal doble movimiento (de apropiación y reconfiguración del horizonte fenomenológico-hermenéutico) atraviesa el conjunto del pensamiento arendtiano, pero, como ya se ha anunciado más arriba, es en dos nociones clave que puede verse de un modo ejemplar su despliegue. Se trata de las ideas de *natalidad* y *mundo*. Es en el análisis de dichos elementos categoriales (y del modo en que en su formación se ven también involucradas las perspectivas de otros autores importantes para Arendt) que se centran los próximos dos apartados del trabajo.

### 3. Natalidad y política: componentes fundamentales de un concepto innovador

El concepto de natalidad ha sido señalado por un conjunto de importantes autores como una de las bases y contribuciones centrales de la teoría política de Arendt<sup>12</sup>. Por ejemplo, Barcena llega a afirmar que el conjunto del pensamiento de la autora alemana se halla “edificado” sobre esta “tan poco habitual” noción filosófica (2006, p. 117). Por su parte, Jonas ha ponderado su originalidad, afirmando que Arendt “introduce con ella una nueva categoría en la doctrina filosófica del ser humano” (2000, p. 28). En cualquier caso, interesa aquí resaltar el hecho de que esta idea, determinante para el teoría política arendtiana, surge, al menos en buena medida, de un contacto con las ideas de San Agustín que se da precisamente a través de la doble mediación de la experiencia totalitaria y del pensamiento heideggeriano.

Para valorar la presencia del santo de Hipona dentro de la reflexión política de Arendt, vale la pena recordar que el párrafo final del último capítulo de la segunda edición de *OT*, publicada en 1958, contiene, casi a modo de corolario, una referencia sumamente indicativa a la que la autora considera una de las ideas centrales de *La ciudad de Dios*:

El comienzo, antes de convertirse en un acontecimiento histórico, es la suprema capacidad del hombre; políticamente, se identifica con la libertad. *Initium ut esset homo creatus est* («para que un comienzo se hiciera fue creado el hombre»), dice Agustín. Este comienzo es garantizado por cada nuevo nacimiento; este comienzo es, desde luego, cada hombre (Arendt, 1962, p. 479).

Dicha idea concluye el apartado titulado “Ideología y terror”, que es añadido por Arendt a la nueva edición como acápite de cierre. Es interesante, en este sentido, contextualizar la explicación que la propia autora da a propósito de las adiciones que distinguen esta segunda versión del libro. En primera instancia, no debe olvidarse que la publicación de dicha edición se da el mismo año que la de *CH*. De tal modo, el pensamiento de Arendt se halla ya profundamente afianzado en un horizonte teórico marcado por

<sup>12</sup> Entre estos, solo por referir algunos, puede citarse a Hans Jonas (2000), Fernando Barcena (2006), Peg Birmingham (2006) o Gaye İlhan (2023).

influencias filosóficas concretas. Con ello en mente, puede comprenderse la afirmación hecha por la pensadora de que los nuevos fragmentos estaban destinados a complementar la visión del totalitarismo con “ciertas perspectivas de una naturaleza más general y teórica” que, aún si desarrolladas durante los años 50, ella reconocía como “surgidas directamente de [aquel primer] análisis de los elementos de la dominación total” (1962, p. xi).

Considerando esta aclaración, se entiende que la idea del *initium* agustiniano intenta darle un nuevo acabado conceptual a un conjunto de intuiciones teóricas ya presentes en la primera edición de *OT*. Para Arendt es, en última instancia, el carácter “iniciático” e imprevisible de cada hombre el que constituye una de las bases de la pluralidad humana y, con ella, de la actividad política. La destrucción de tales condiciones es precisamente el ideal radical que define la naturaleza de la dominación totalitaria. El campo de concentración y la lógica general del terror, así, no serían sino el espacio ejemplar y la dinámica característica en la que esta naturaleza extrema se ve desplegada. Ahora bien, es importante analizar un poco más a fondo este circuito de ideas para valorar mejor la noción de natalidad y entender la importancia de la perspectiva fenomenológico-hermenéutica en su gestación.

Una de las tesis centrales de *OT* es que el totalitarismo constituye una forma de gobierno marcadamente original precisamente en la medida en que su aspiración fundamental es eliminar todos aquellos reparos al proyecto del dominio total que se hallan presentes tanto en la realidad humana como material. Un objetivo tan radical había sido desconocido por las tiranías y despotismos anteriores. Si la tiranía se había pensado, ya desde Platón y Aristóteles, como un gobierno no sujeto a la ley sino al arbitrio del tirano, el gobierno totalitario proclama más bien obedecer una “ley trascendente”, esto es, un fundamento más allá de todas las “leyes positivas” (Cfr. Arendt, 1962, p. 462). A diferencia de las formas tiránicas de gobierno, en el totalitarismo la ideología tiene un rol esencial y reclama una fidelidad fanática de sus adeptos que se halla más allá de cualquier parámetro utilitario (1962, pp. 411-412).

En el caso de los dos sistemas totalitarios analizados por Arendt, las ideologías a las que se reclama una fe absoluta son proféticas, esto es, contienen una “clave” de interpretación que permite la lectura del devenir colectivo en términos de origen y destino (Arendt, 1962, p. 457). Este hecho supone que hay un desarrollo “lógico” (es decir, necesario) contenido en la idea misma que se sitúa en el centro del horizonte ideológico. Así, la noción de clase o raza “elegida” establece, para el bolchevismo y el nazismo respectivamente, la premisa axiomática que contiene, a priori, todo el desarrollo lógico de la historia que, como conjunto de inferencias, conduce indefectiblemente a un único destino (la sociedad sin clases o el triunfo de la raza) (Arendt, 1962, pp. 469-471).

La sujeción férrea al sentido teleológico de las ideologías es, para Arendt, la razón fundamental por la que la pluralidad humana debe ser neutralizada en orden de alcanzar la coherencia absoluta. Donde la razón de ser de

la organización colectiva es un destino trascendente y no la acción humana, los hombres pierden su valor como individuos y se transforman solo en elementos indistintos de la *Volksgemeinschaft* o del “proletariado”, ese sujeto histórico homogéneo y único. De tal forma, la dominación totalitaria que, según Arendt, tiene al terror como lógica central, trata de “suprimir” las “aristas” de lo real para amoldar sus aspectos contingentes al carácter monolítico de la Historia contenida en la ideología (Arendt, 1962, p. 465). Es para consolidar esta absoluta coherencia que se precisa anular cualquier capacidad de iniciativa individual, “...porque la espontaneidad, con su imprevisibilidad, constituye el mayor de los obstáculos a la dominación total del hombre” (p. 456).

En este sentido, la referencia a Agustín añadida por Arendt a la segunda edición de *OT*, permite comprender que la noción de *initium*, marcada por los rasgos de una espontaneidad esencial, empieza a definir ya en los años 40 las reflexiones de la autora sobre el *ser* del individuo humano, mismas que abrirán toda una perspectiva política renovadora. Por supuesto, no debe olvidarse también que la presencia del santo de Hipona en el pensamiento de la autora alemana se remonta hasta los años de formulación de su trabajo doctoral. Este, sin embargo, es un proyecto que, como se verá a continuación, se encuentra ya importantemente influido por el enfoque filosófico heideggeriano. Así, no es sino la destilación de algunas intuiciones contenidas en el pensamiento agustiniano por medio del “filtro” hermenéutico-fenomenológico, lo que dará un impulso fundamental a la reflexión de Arendt, permitiéndole configurar ideas que, posteriormente, se convertirán en recursos a los que retornar para poder comprender la esencia sin precedentes del totalitarismo.

En su tesis, titulada *El concepto de amor en San Agustín*, Arendt escribe lo siguiente con relación al carácter “iniciático” del hombre: “Fue [...] por mor de la novedad [...] por lo que fue creado el hombre. El hombre es capaz de actuar como iniciador y de incoar la historia de la Humanidad...” (2001, p. 82). Para la autora alemana, lo que en Agustín diferencia al ser humano del resto de la creación es que con él se introduce el orden de la *voluntad* en el marco de lo natural. En su intento por salvar la unicidad del nacimiento y la resurrección de Cristo, el santo enfatiza, en *La ciudad de Dios*, el hecho de que cada nacimiento da inicio a una historia particular —de salvación o pérdida— nunca antes registrada. Esta idea quedará, en lo posterior, impresa en el pensamiento de Arendt, confiriéndole a su concepción del hombre ese signo de singularidad y espontaneidad que caracteriza la idea de la natalidad en sus textos más importantes.

En *CH*, puede verse de la manera más clara el modo en que se manifiesta el peso de la noción agustiniana sobre la formación del concepto de acción política que, a su vez, es obtenido a partir del gesto deconstructivo que se ha revisado en el anterior acápite:

Actuar, en su sentido más general, quiere decir tomar una iniciativa, iniciar (como la palabra griega *archein*, “comenzar”, “liderar” y, eventualmente, “dirigir”, indica), poner algo en movimiento (que es el sentido original del

*agere latino*). Porque son *initium*, recién llegados por virtud del nacimiento, los hombres toman iniciativa, se hallan impulsados a la acción (1998, p. 177).

Valorando la influencia heideggeriana sobre esta interpretación de Agustín, Young-Bruehl escribe que la deuda de Arendt “se debe al más profundo nivel general del pensamiento de Heidegger, al nivel desde el cual el filósofo planteó sus interrogantes fundamentales sobre la relación del Ser con la Temporalidad y sobre la existencia del hombre en tanto que temporal” (1993, p. 114). Resulta claro que un análisis medianamente acabado acerca de la “temporalidad” como punto de convergencia entre las reflexiones de Arendt y Heidegger excede con mucho los límites del presente trabajo. En tal sentido, a continuación se intentará únicamente puntualizar una sintonía esencial entre la noción de natalidad y la determinación del *Dasein* como ser-posible, una perspectiva forjada por el maestro alemán precisamente en el contexto de su reflexión temprana.

Uno de los empeños más constantes y centrales del proyecto fenomenológico de Heidegger es rescatar a la interpretación del *Dasein* de su deformación objetivante, es decir, de la fijación ontológica con el *estar-ahí*. Bajo la tradición de la antropología clásica (y prolongándose en el naturalismo, el historicismo y, por tanto, en la morfología de las ideologías de tipo totalitario) yace una miopía sobre lo que propiamente es un *ser-humano*. Esta distorsión surge de lo que Heidegger llama la “tendencia a la caída”, en la que tiene lugar un “reflejarse ontológico de la comprensión del mundo sobre la interpretación del *Dasein*” (1997, p. 40 / GA 2, p. 16). Para lo que interesa resaltar aquí, la diferencia esencial entre *Dasein* y *Vorhandensein*, así como entre existenciales y categorías, queda recogida por el concepto heideggeriano de ser-posible [*Möglichkeitsein*]:

El *Dasein* no es algo que está-ahí y que tiene, por añadidura, la facultad de poder algo, sino que es primariamente un ser-posible. El *Dasein* es siempre lo que puede ser y en el modo de su posibilidad [...] Como categoría modal del estar-ahí, posibilidad significa lo que todavía no es real y lo que jamás es necesario [...] En cambio, la posibilidad entendida como existencial, es la más originaria y última determinación ontológica *positiva* del *Dasein* (1997, p. 165 / GA 2, p. 143).

El sentido de esta *positividad* queda luego explicado a partir de la estructura proyectiva del comprender, cuya contracara es la *negatividad*, primariamente asociada a la condición de arrojado [*Geworfenheit*]. Dicho de manera sumaria, el *Dasein* es un poder-ser al que, en cada caso, le pesa lo que no-es, sus posibilidades abandonadas o su *nihilidad*. Y, en esta resignificación existencial de lo positivo y negativo, de la posibilidad y la necesidad, se expresa, a su vez, la manera en la que el *Dasein* padece su libertad, pues “la libertad sólo es en la elección de una de esas posibilidades, y esto quiere decir, asumiendo el no haber elegido y no poder elegir también las otras” (1997, p. 304 / GA 2, p. 285).

En un sentido formal, la función metódica de la anticipación de la muerte es señalar una experiencia en la cual el sentido genuino de la posibilidad quede abierto *qua* posibilidad: “Por su misma esencia, esta posibilidad [la muerte] no ofrece ningún asidero para una espera impaciente de algo, para ‘imaginarse en vivos colores’ lo real posible, y olvidar de esta manera su posibilidad” (1997, p. 282 / GA 2, p. 262). Así, lo que la muerte (y la angustia) le arrebató al *Dasein* es su habitual tendencia a reposar en una imagen acabada de sí mismo, confrontándole con la carga de su libertad. Esta intuición fundamental asume sus contornos distintivamente cristianos ya durante el verano de 1921, en un curso dedicado justamente a San Agustín. Comentando el concepto de *tentatio*, Heidegger indica que “la posibilidad es la verdadera ‘carga’. Y luego añade: “Experimentar la posibilidad, es decir, verse a sí mismo completamente en la ejecución de la miseria, ello ‘es’ lo más fuerte; y el existir [*Existieren*] significa vivir radicalmente en la posibilidad” (GA 60, p. 249).

Pues bien, retornando a la observación general de Young-Bruehl, podríamos decir que Arendt busca en el nacimiento algo similar a lo que Heidegger encuentra en la anticipación de la muerte: un fenómeno en el que resplandece la distintiva condición ontológica de un ser preñado de espontaneidad, un pivote en torno al cual resignificar existencialmente el sentido de los conceptos de lo posible y lo necesario, de la elección y la libertad<sup>13</sup>. En tal sentido, a pesar de lo escueto de estas indicaciones, parece evidente que el concepto de natalidad se halla circunscrito, de manera importante, a la vertiente fenomenológica y hermenéutica que define el pensamiento arendtiano a partir de la influencia heideggeriana.

Sobre esta misma línea de reflexión, la valoración de un último punto de convergencia permitirá complementar lo anteriormente revisado, quizás subsanando su parcialidad. Se trata de lo que podría llamarse la “performatividad” del accionar humano en el concepto arendtiano de política, una idea que, por lo demás, se halla estrictamente ligada a la noción del mundo como escenario intersubjetivo de aparición.

#### 4. “Performatividad” y mundo. La teoría política arendtiana, entre Aristóteles y Heidegger

En la idea de acción política sostenida por Arendt, la natalidad se halla en estrecha sintonía con el carácter performativo (des-ocultador) del ser

<sup>13</sup> En esta misma línea, en torno a la postura usual que advierte una oposición esencial entre el “ser-para-la-muerte” y la natalidad, un reciente artículo de Pageau (2023) ha valorado el hecho de que ambas categorías conectan con la representación de una libertad humana concebida como finita: “la natalidad siendo la garante de la capacidad de iniciar series de acciones cuyo curso es imprevisible e irreversible [y] la muerte, o el ser para la muerte, siendo el poder-ser del *Dasein*, es decir, el límite último de las posibilidades de su existencia” (pp. 126-127).



humano<sup>14</sup>. Este último rasgo, por su parte, dialoga de modo importante con la lectura heideggeriana del binomio *praxis-phrónesis* en Aristóteles. En el ya referido curso de 1924 sobre *El Sofista*, Heidegger desarrolla una reflexión profunda sobre algunos conceptos centrales de la filosofía platónica empleando a Aristóteles como puente interpretativo. En este sentido, los primeros desarrollos del seminario atienden a las distinciones hechas por el estagirita en la *Ética a Nicómaco* a propósito de las cinco disposiciones del alma en su orientación hacia la *alétheia* (la *téchne*, la *episteme*, la *phrónesis*, la *sophía* y el *noûs*). Dentro de este esquema de comprensión, Heidegger recoge la *phrónesis* como la disposición anímica concreta que posibilita al agente una deliberación “acerca de sí mismo y su actuación” (GA 19, p. 49). Según el autor, este tipo de reflexividad sería capaz de dar lugar a una *praxis* auto-transparente en la que se obra el “desocultamiento” y la “preservación” del ser del *Dasein* mismo (GA 19, p. 49).

Durante los años 50, Arendt retorna a este singular análisis para caracterizar una actividad en la que puede “desplegarse”, de un modo ejemplar, aquel rasgo iniciático que la autora había tomado del *initium* agustiniano. Es el acento puesto por Heidegger en la no exterioridad del objeto propio del binomio *praxis-phrónesis* (en contraposición a la exterioridad del objeto del binomio *poiesis-téchne*) lo que abre para la autora la posibilidad de concebir un modelo de experiencia humana modalmente determinado por la auto-referencia y, en ese sentido, por la libre espontaneidad. Este es un paso necesario dentro del circuito de reflexión de la pensadora alemana en la medida en que el diagnóstico de la modernidad desarrollado en *CH* (que, como se ha visto, brota directamente del análisis del fenómeno totalitario) apunta a un desequilibrio radical entre las tres actividades humanas fundamentales.

Según Arendt, en la época moderna, la dinámica de la *labor* (abocada a la reproducción de la vida biológica y carente de productos duraderos) y los modelos propios del *trabajo* (abocado a la producción de objetos útiles y expresivo de la instrumentalidad de la *poiesis*) habrían copado progresivamente las distintas esferas del quehacer humano contemporáneo, marginando la acción (y, por ende, la política) y vaciándola de sentido (Cfr. Arendt, 1998, pp. 248-326). Por ello, sobre el fondo de esta visión ciertamente pesimista, la pensadora recobra la lectura heideggeriana de la *praxis* como una forma de redimir la especificidad y el valor de la acción política. Como explica Dana Villa:

La futilidad de la labor significa que esta se halla privada de significado, mientras que la hegemonía incuestionable del fin o el producto en el trabajo priva a la actividad misma de cualquier valor independiente: el proceso de producción solo es un medio para producir su fin. Solo la acción, Arendt estipula siguiendo a Aristóteles, puede reclamar una significatividad (*Meaningfulness*) intrínseca, una auto-referencialidad y, por ello, hacer posible la experiencia de la libertad (Villa, 1996, p. 28).

<sup>14</sup> Sobre la aplicación del concepto de “performance” a la teoría política de Arendt puede revisarse el ilustrativo artículo de Elisa Goyenechea (2022).



Es de tal modo que se crean las condiciones que permiten a Arendt representar conceptualmente una dimensión de la *vita activa* que puede sostener la dignidad única de la política, tanto frente a las dinámicas procesuales surgidas de la necesidad biológica, como frente a las diversas formas de instrumentalización que reducen el sentido genuino de la acción humana individual y colectiva. Por lo demás, en esta apropiación de la lectura heideggeriana existe claramente un desplazamiento importante a través del cual la autora proyecta el pensamiento de su antiguo maestro hacia un diálogo con su propia visión del hombre como *initium*.

Esto le permite a Arendt pensar el carácter imprevisible y autotético de la individualidad humana (y de su potencial correlato colectivo: la pluralidad) como la condición que pone un límite al sueño totalitario de control absoluto. Como Jussi Backman resalta, para Arendt: “La acción humana debe ser entendida como la auto-revelación del agente. La calidad de los actos de una persona es lo que distingue el curso de su vida individual o de su historia individual [...] A través de sus acciones la individualidad de la persona se constituye” (2010, p. 31)<sup>15</sup>. Es, justamente, este carácter “activo” del individuo humano lo que imposibilita su sujeción total a cualquier fuerza o “poder” externo, así como la eliminación definitiva de su espontaneidad.

Ahora bien, en tal línea de lectura, es importante revisar un elemento más que, en el pensamiento de Arendt, completa este circuito de ideas: se trata del hecho de que el carácter iniciático y revelador del accionar humano se dé siempre en relación con un espacio mundano en el que el individuo *aparece ante otros*. De manera casi inmediata puede identificarse aquí la sintonía entre esta perspectiva y la noción heideggeriana del estar-en-el-mundo y, especialmente, de su dimensión comunal. En la explicación del propio Heidegger, “en virtud de este *estar-en-el-mundo* determinado por el ‘con’ [*Mit*], el mundo es desde siempre el que yo comparto con los otros. El mundo del *Dasein* es un mundo en común [*Mitwelt*]. El *estar-en* es un coestar con los otros” (1997, p. 144 / GA 2, p. 118).

Campillo remarca la influencia heideggeriana sobre la reflexión de Arendt en este punto al indicar que, para la autora de *CH*, “es la característica existencial del *Da-Sein* como ser-en-el-mundo lo que posibilita pensar el mundo político” (2005, p. 88). La propia pensadora alemana parece, por lo demás, indicar esta potencialidad política (no consumada) de la perspectiva de su antiguo profesor cuando, en 1954, refiere que:

Por el hecho de que Heidegger define la existencia humana como ser-en-el-mundo, insiste en darle significado filosófico a estructuras de la vida cotidiana que son completamente incomprensibles si el hombre no es entendido primariamente como siendo-junto-con-otros (1994, p. 443).

<sup>15</sup> Goyenechea, en este mismo sentido, nota que, por el hecho de que Arendt “sustrae la acción de la racionalidad instrumental, la razón de ser de (no el fin) de la *praxis* [...] es el desocultamiento de un quién” (2022, p. 6).

Esta última afirmación, vale remarcar, hace justicia nuevamente a la diferencia ontológica que distingue, en Heidegger, la comparecencia del otro respecto a la de un objeto de tipo “cosa”. Ya en el *WS* 1919/20, el autor alemán refiere que, en el encuentro con otro se atestigua, de alguna forma, el modo en que alguien sobrelleva su existencia o, puesto en el lenguaje de aquel texto, una expresión de su “mundo del sí-mismo”:

*El mundo compartido (Mitwelt)* se da [...] de modo tal que las personas en cuestión conviven conmigo, en la medida que se me presentan en acciones particulares, en su comportamiento, en su manera de hablar y de callar, sus vestimentas, humores o gustos. Manifiestan su sí-mismo en tales apariciones —formas de manifestación que, consideradas más de cerca, se expresan a su vez de algún modo (2014, p. 57 / GA 58, p. 45)<sup>16</sup>.

En *Ser y tiempo*, más aún, este carácter comunitario del mundo penetra hasta la estructura de la aperturidad misma (con peculiar importancia para su aspecto discursivo), tal que la presencia del otro se extiende sobre cada fenómeno, excediendo su mero estar-ahí fáctico. Así, Heidegger declara que “el coestar [*Mitsein*] determina existencialmente al *Dasein* incluso cuando no hay otro que esté fácticamente ahí y que sea percibido” (1997, p. 145; GA 2, p. 120). Y más adelante, el autor alemán añade que:

El escuchar a alguien [*das Hören auf*] es el existencial estar abierto al otro, propio del *Dasein* en cuanto coestar. El escuchar constituye incluso la primaria y auténtica apertura del *Dasein* a su poder-ser más propio, como un escuchar de la voz del amigo, que todo *Dasein* lleva consigo. El *Dasein* escucha porque comprende. Como comprensor estar-en-el-mundo con los otros el *Dasein* está sujeto, en su escuchar, a la coexistencia y a sí mismo, y en esta sujeción del escuchar [*Hörigkeit*] se hace solidario de los otros [*ist zugehörig*] (1997, p. 186 / GA 2, p. 163)

En este sentido, es difícil dudar de lo significativa que dicha tematización del mundo como espacio compartido de la existencia resulta para la teoría política arendtiana. Sin embargo, es importante remarcar también las importantes variaciones realizadas por la pensadora alemana en su apropiación de este esquema de comprensión heredado de Heidegger. Las mismas expresan, en todo caso, una toma de distancia con respecto a lo que la autora identifica como inclinaciones “anti-políticas” en la reflexión del pensador alemán. Dichas propensiones pondrían a Heidegger, según Arendt, en línea con algunas de las tendencias regulares de la tradición filosófica. Así, la pensadora expresa que:

Es posible registrar la vieja hostilidad del filósofo hacia la *polis* en los análisis que hace Heidegger de la vida cotidiana promedio en términos del *das Man* (el ‘se’ o el gobierno de la opinión pública como opuesto al ‘sí-mismo’), en los cuales el ámbito público tiene la función de esconder la realidad o, incluso, prevenir la aparición de la verdad (1994, pp. 432-433).

<sup>16</sup> Las cursivas son propias.

Al menos hasta cierto punto, tal crítica permite visibilizar algunas de las derivas posibles implícitas en la temprana reflexión heideggeriana. En ella, de acuerdo con Arendt, se haría palpable la demarcación del individuo como instancia de propiedad frente a la impropiedad de “lo público”, una inclinación que, de manera clara, resulta, por lo menos, apolítica. Por lo demás, este parece ser un rasgo continuo de la postura heideggeriana en los años posteriores a la Primera Guerra Mundial. Así, en una carta de 1918 dirigida a su esposa, puede leerse el siguiente comentario del autor en relación con la coyuntura política alemana:

La más completa falta de rumbo, el vacío y la extrañeza de los valores dominan la vida nacional [...]. Solo podrán ser de ayuda hombres nuevos que posean una fundamental relación de parentesco con el espíritu y con sus exigencias [...]; *tan solo el individuo es creador, incluso en el liderazgo, la masa no lo es nunca* (2008, p. 101)<sup>17</sup>.

En tal sentido, como Francisco De Lara ha propuesto en su trabajo sobre los “gestos políticos” de la filosofía de Heidegger, “en estos años, la relación con el ámbito político adopta en [el autor] la forma de un desprecio de lo público en general: como dimensión interpretativa de la vida y también como ámbito de comunidad y de posibles transformaciones de las estructuras que nos afectan en lo común” (2014, p. 80). Este será precisamente el punto en el que se establezca una distancia esencial entre las filosofías de Heidegger y Arendt, toda vez que, mientras “lo público” implica, para el autor de *Ser y tiempo*, un ámbito marcado por la opacidad, para la autora de *CH* supone el espacio mismo de realización de la pluralidad humana.

## Conclusiones

El presente texto ha intentado mostrar los múltiples niveles en los que se hace visible la influencia del pensamiento temprano de Heidegger (ya sea en términos de ideas concretas o de método) sobre la reflexión política de Hannah Arendt. Esto, claro está, no pretende restar originalidad a las ideas de la autora alemana (o, por lo demás, menospreciar la influencia que otros variados autores pueden tener sobre ellas), sino más bien establecer ciertos criterios que permitan valorar adecuadamente el trasfondo teórico de algunos de los elementos conceptuales más importantes de su trabajo.

En este sentido, se ha tratado de ponderar, al lado de la importancia que la fenomenología hermenéutica tiene en la perspectiva arendtiana, el peso insoslayable que el totalitarismo impuso sobre el sentido de la teoría política de la autora. Estas dos determinantes de su reflexión, por lo demás, se entrecruzan y nutren de manera compleja y siempre dinámica, de tal forma que, en muchos casos, el fenómeno totalitario es vivido por Arendt a

<sup>17</sup> Las cursivas son propias.

través de la mediación fenomenológica, a la par que la herencia del pensamiento heideggeriano es apropiada por la autora desde las condiciones impuestas por la coyuntura política de la época.

De cualquier forma, el propósito de la presente investigación no ha sido únicamente plantear una lectura integral de estas sintonías entre los trabajos de ambos pensadores (con el objetivo obvio de brindar una luz renovada sobre varios de los conceptos de la teoría política de Arendt). El mismo registro de cercanías permite, a su vez, explorar las potencialidades políticas no consumadas de la filosofía temprana de Heidegger. No solo mediante el establecimiento ejemplar de un método que permite explorar las nociones políticas que han quedado sedimentadas bajo el peso de la tradición, sino también a través de una lectura de la existencia humana en clave de posibilidad radical y del mundo en tanto instancia fenoménica, Heidegger resulta indispensable para la comprensión política arendtiana.

A través de una tensión constructiva con el pensamiento de su antiguo maestro, Arendt sustituye el criterio fundamental de la mortalidad por el de la natalidad, manteniéndose, sin embargo, dentro de un mismo horizonte de lectura de la posibilidad humana. De igual manera, la autora rescata la luminosidad del espacio público como parte esencial del despliegue del *sentido* en el marco de un ámbito *entre-los-hombres*. Así, la pensadora judía rompe con la lectura condenatoria de Heidegger en relación con la publicidad, pero ratifica la valoración de la estructura del mundo-compartido realizada por el profesor alemán.

El conjunto de cercanías que definen el pensar de estos dos autores, por lo demás, no hace más que acentuar la forma en que las vicisitudes específicas de cada vida pueden direccionar las premisas teóricas de una reflexión en uno u otro sentido. En este caso, la experiencia de los efectos del totalitarismo desde una perspectiva propiamente judía, impulsa en Arendt un poderoso ejercicio de reconsideración de la política, mientras que, por el lado de Heidegger, otro conjunto singular de vivencias definirá una de las relaciones más erráticas entre filosofía y política de la que se tenga registro en la historia intelectual del siglo XX.

## Referencias

- ARENDR, Hannah (1962). *The Origins of Totalitarianism*. Second Edition. Meridian Books.
- ARENDR, Hannah (1992). *Hannah Arendt – Karl Jaspers Correspondence 1926-1969*. A Harvest Book.
- ARENDR, Hannah (1994). *Essays in Understanding 1930-1954 Formation, Exile, and Totalitarianism*. Schocken Books.

- ARENDDT, Hannah (1997). *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess*. Johns Hopkins University Press.
- ARENDDT, Hannah (1998). *The Human Condition*. University of Chicago Press.
- ARENDDT, Hannah (2001). *El concepto de amor en San Agustín*. Encuentro Ediciones.
- ARENDDT, Hannah (2007). *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*. Ediciones Encuentro.
- ARENDDT, Hannah y HEIDEGGER, Martin (2010). *Correspondencia 1925 – 1975*. Herder.
- BACKMAN, Jussi (2022). “The End of Action: An Arendtian Critique of Aristotle’s Concept of praxis” en *Hannah Arendt. Practice, Thought and Judgment*, Mika Ojakangas (Ed.). Collegium.
- BAEHR, Peter (Editor) (2000). *The Portable Hannah Arendt*. Penguin Books.
- BAEHR Peter y Walsh Philip (Eds.) (2017). *The Anthem Companion to Hannah Arendt*. Anthem Press.
- BARCENA, Fernando (2006). *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*. Herder.
- BENHABIB, Seyla (2003). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Rowman and Littlefield Publishers.
- BIRMINGHAM, Peg (2006). *Hannah Arendt and the Human Rights. The Predicament of Common Responsibility*. Indiana University Press.
- BIRULÉS, Fina (2007). *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Herder.
- CANOVAN, Margaret (1992). *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge University Press.
- DE LARA, Francisco (2014). “El gesto político de las filosofías de Heidegger. Contribución a un debate actual” en *Veritas*. Nro. 31: 73-86. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/2911/291132352004.pdf>
- FORTI, Simona (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Ediciones Catedra.
- GARCÍA, Julián (2018). “Lo viejo y lo nuevo: la fenomenología del mundo y la ontología política en Hannah Arendt”, en *Analecta Política*, 8(14), 37-59.
- GOYENECHEA, Elisa (2022). “La categoría de performance en Hannah Arendt” en *Human Review*, Vol. 11, No. 2. Recuperado de: <https://www.scilit.net/publications/7383acfa14fc09f284f93336c410425b>
- GRATTON, Peter y SARI, Yasemin (Eds.) (2021). *The Bloomsbury Companion to Arendt*. Bloomsbury Academic.
- DI PEGO, Anabella (2019). “Las huellas de Heidegger en "La condición humana": Una disputa soterrada en torno de la praxis aristotélica” en *Ideas y valores*, LXVIII (171): 185-207. [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.11798/pr.11798.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.11798/pr.11798.pdf)
- HEIDEGGER, Martin, GA 2, *Sein und Zeit*. Tübingen, Alemania: Max Niemeyer Verlag, 1967.
- HEIDEGGER, Martin, GA 8, *Wegmarken (1919–1961)*. Frankfurt a. M., Alemania: Vittorio Klostermann, 1976.
- HEIDEGGER, Martin, GA 19, *Platon: Sophistes*. Frankfurt a. M., Alemania: Vittorio Klostermann, 1992.
- HEIDEGGER, Martin, GA 58, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1993.

- HEIDEGGER, Martin (1997). *Ser y tiempo*. (Trad. de Jorge Eduardo Rivera). Editorial Universitaria.
- HEIDEGGER, Martin (2001). *Hitos*. (Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte). Alianza Editorial.
- HEIDEGGER, Martin (2008). ¡Alma mía! Cartas a su mujer Elfride. (Trad. Sebastián Sfriso). Manantial.
- HEIDEGGER, Martin (2014). *Los problemas fundamentales de la fenomenología (1919-1920)*. (Trad. de Francisco de Lara). Alianza Editorial.
- ÍLHAN, Gaye (2023). “That there be A Beginning: Arendt And Natality”, en *International Journal of Social Sciences and Art Studies*, vol. 2, n. 1: 124-135. Recuperado de: <https://dergi.neu.edu.tr/index.php/issar/article/view/681>
- JOLLIVET, Servane (2004). “La notion de «destruction» chez le jeune Heidegger. De « la critique historique» à la «destruction de l’histoire de l’ontologie»”. *Horizons philosophiques*, 14 (2), 81–104. <https://doi.org/10.7202/801265ar>
- JONAS, Hans (2000). “Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt”, en *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Fina Birulés (Comp.). Gedisa.
- KATTAGO, Siobhan (2014). “Hannah Arendt on the World”, en *Hannah Arendt. Key Concepts*, Patrick Hayden (Ed.). Routledge.
- KISIEL, Theodore (1993). *The Genesis of Heidegger’s Being and Time*. California University Press.
- MURRAY, Michael (1978). *Heidegger and Modern Philosophy*. Yale University Press.
- LOIDOLT, Sophie (2018). *Phenomenology of Plurality. Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*. Routledge.
- PAREKH, Bhikhu (1981). *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*. The Macmillan Press LTD.
- PAGEAU-ST-HILAIRE, Antoine (2018). “Qu’est-ce qu’être humain? Heidegger et Arendt autour de la praxis aristotélicienne”, en *Philosophiques*, 45(1), 109–142. <https://doi.org/10.7202/1048617>
- PRINZ, Alois (2001). *La filosofía como profesión o amor al mundo. La vida de Hannah Arendt*. Herder.
- RICOEUR, Paul (1991). “Préface à la condition de l’homme modern” (1983), en *Lectures I. Autour du politique*. Éditions du Seuil, Points Essais.
- RODRIGUEZ, Ramón (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Tecnos.
- SWIFT, Simon (2009). *Hannah Arendt. Routledge Critical Thinkers*. Routledge.
- TAMINIAUX, Jacques (1997). *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*. State University of New York.
- VILLA, Dana (1996). *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*. Princeton University Press.
- VIGO, Alejandro (2004). *Arqueología y Aletheología, y otros estudios heideggerianos*. Biblos.
- VOLPI, Franco (2012). *Heidegger y Aristóteles*. Fondo de la Cultura Económica.
- YOUNG-BRUEHL, Elisabeth (1993). *Hannah Arendt*. Edicions Alfons el Magnànim.