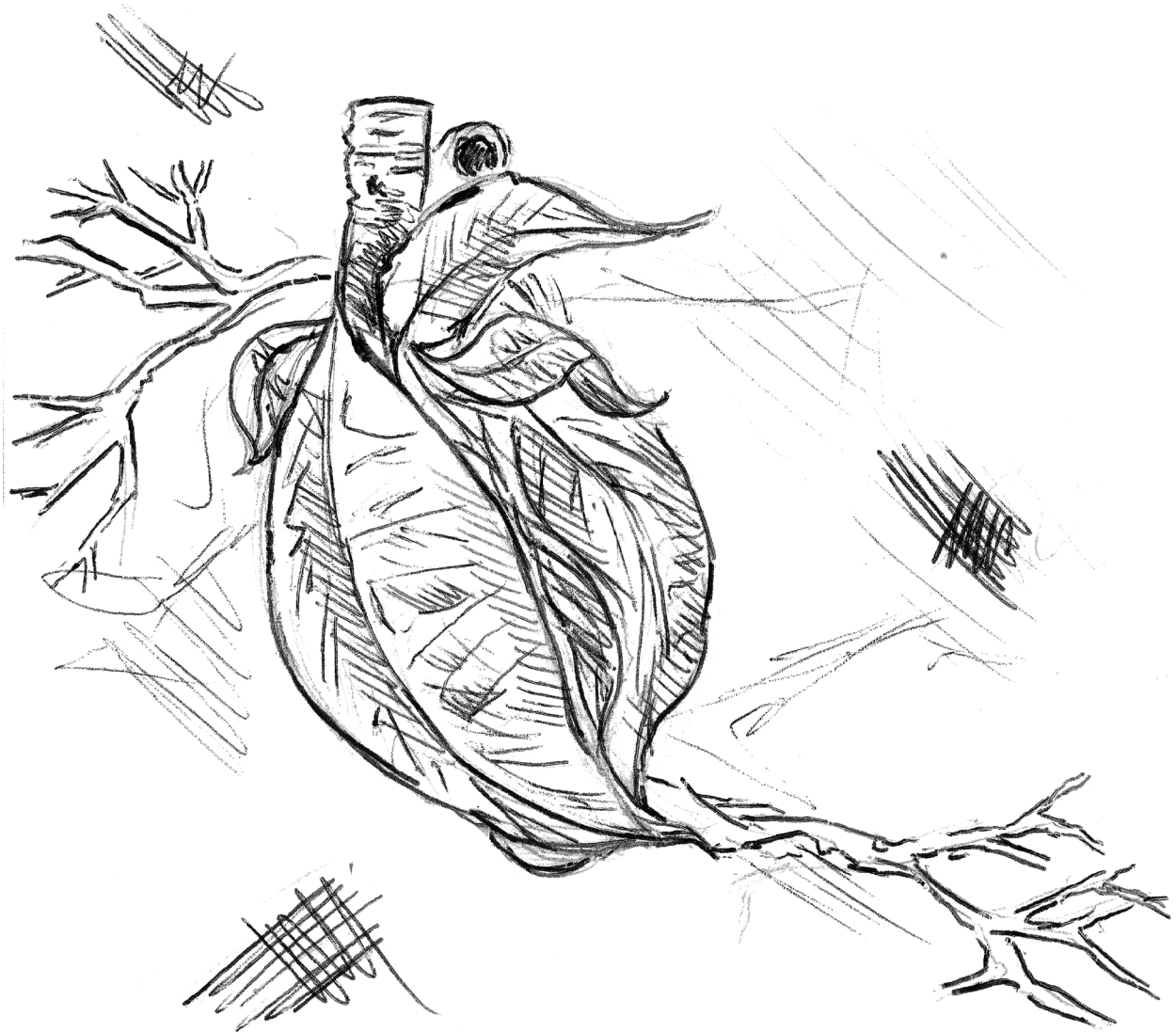


El Sócrates de Hannah Arendt: Sobre la actividad del pensamiento



Fernando Forero Pineda

ffernandoforerop@gmail.com

Universidad Nacional de Colombia

Palabras clave

Hannah Arendt
Sócrates
Actividad del
pensamiento

Keywords

Hannah Arendt
Socrates
Activity of
thought

Resumen

El primer propósito de este artículo es considerar el fenómeno del pensamiento en Hannah Arendt. El segundo propósito es establecer en qué sentido, según esta autora, la actividad del pensamiento puede ser una condición contra la maldad. Como en su determinación del pensar Hannah Arendt se vuelve polémicamente contra todo intento por ver el pensar ya como un ejercicio intelectual, ya como una actividad puramente mental, ya como la fundación o prosecución de tradiciones de pensamiento, ya como el monopolio de unos pocos (los filósofos), ya como la elaboración de doctrinas o sistemas..., el texto muestra subrepticamente esta confrontación constante de Arendt con la tradición filosófica. Tal confrontación con la tradición filosófica tiene lugar al hilo de una conversación permanente con Sócrates, en cuyos diálogos advirtió Hannah Arendt un ejemplo inequívoco de la actividad del pensamiento.

Abstract

The first purpose of this article is to consider the phenomenon of thought in Hannah Arendt. Its second purpose is to establish in what sense the activity of thought can be a condition against evil, according to the author. As in her determination of thought Hannah Arendt turns polemically against every attempt of seeing it as an intellectual practice, as a purely mental activity, as the foundation or prosecution of traditions of thought, as the monopoly of few (e.g. Philosophers) or as the elaboration of doctrines or systems... this text shows subreptically the constant confrontation of Arendt with philosophical tradition. This confrontation with philosophical tradition takes place in the framework of a permanent conversation with Socrates, in whose dialogues Hannah Arendt noticed an unequivocal example of the activity of thought.

Deberíamos empezar por reconocer en Hannah Arendt a un tábano, a una raya eléctrica, a un Sócrates contemporáneo, que nos detiene cuando nos precipitamos hacia la biblioteca para resolver la cuestión acerca de qué significa pensar, y nos formula unas preguntas preliminares, tal vez embarazosas: “¿cómo es posible resolver esta pregunta?”, “¿se la puede resolver mediante el trabajo del ‘pensador profesional’?”. El pensamiento no es monopolio de filósofos ni de intelectuales, sino que es constitutivo de la vida humana y, en la medida en que la filosofía (por lo menos, salvo en contadas excepciones, buena parte de la filosofía posplatónica) es indiferente e incluso hostil al dominio de lo humano (entendido como el ámbito de la pluralidad, de la no unidad, de la diferencia, de lo que es siendo siempre distinto), el filósofo, el pensador profesional, es el menos capacitado para abordar este asunto: “sus respuestas [...] son dudosas” (Arendt 1981 166). La cuestión planteada por un ‘pensador profesional’, y las respuestas a las que conduce, son ‘exteriores’ al dominio humano. Hannah Arendt tratará de abordar este asunto buscando un ejemplo entre los seres humanos que han habitado el mundo, que exhiba los rasgos que caracterizan el pensamiento. No elabora con ello una doctrina sobre el pensamiento que siguiera a –o discutiera con– alguna tradición filosófica, sino que, dentro del dominio humano, busca un caso particular que se haya convertido en la manifestación más nítida de la actividad del pensamiento. Sin embargo, esto también quiere decir que busca un *pensador ejemplar*: un modelo, un arquetipo que instruya a los demás seres humanos acerca de qué deben hacer si lo que quieren es pensar. Busca un caso particular de actividad del pensamiento que se haga válido para los demás seres humanos. En Sócrates encuentra el pensador que parece tener esa significación fundamental. Para resolver la cuestión de en qué sentido se puede decir de Sócrates que es un modelo de la actividad del pensamiento, haré, en primer lugar, unas observaciones sobre lo que caracteriza el pensamiento (I). En segundo lugar, abordaré la pregunta de qué significa pensar (II). Finalizaré haciendo unas anotaciones sobre la siguiente cuestión: ¿en qué sentido la actividad del pensamiento podría ser una condición contra la maldad? (III).

I

De lo que motiva el pensamiento

Por oposición a los ‘profesionales del pensamiento’ cuyas preguntas surgen de sus intereses como pen-

sadores, de su inclinación a descifrar enigmas para luego demostrárselos a otros o, en todo caso, de una actividad que está fuera del orden de la vida ordinaria, Sócrates fue un pensador cuyos cuestionamientos tuvieron origen en sus propias experiencias. Sus preguntas no eran las que surgían del trato de un filósofo con una tradición de pensamiento; sino las de un hombre cuya vida cotidiana a menudo lo interpelaba, le incumbía, llamaba su atención, su interés, su cuidado. Sus diálogos versan sobre asuntos cotidianos muy simples, sobre aquellos problemas “que surgen siempre que se abre la boca y se empieza a hablar” (Arendt 1981 170). Palabras como ‘felicidad’, ‘justicia’, ‘valor’, ‘libertad’ son inseparables de nuestro lenguaje cotidiano; no obstante, cuando tratamos de definir las, se vuelven inasibles, esquivas. “Cuando hablamos de su sentido, nada se mantiene ya fijo, todo empieza a ponerse en movimiento” (*ibid.*). Sócrates se ocupaba de aquellos asuntos que continuamente nos asaltan en la vida ordinaria: la virtud de una acción o de una decisión, la libertad, la felicidad de un hombre, etc.; aquellos problemas propios del dominio de los asuntos humanos. Kant distinguió en una ocasión entre un ‘concepto académico’ de pensamiento como sistema de los conceptos de la razón pura y un ‘concepto mundano’ de pensamiento; el concepto mundano de pensamiento lo había puesto en relación con aquello que ‘necesariamente interesa’ a todo el mundo. Sócrates se situaría del lado de lo que Kant denominó ‘pensamiento mundano’: al margen del pensamiento académico establecido como especialidad, sus preocupaciones son aquellas que surgen de un pensamiento atento al curso del mundo y a los problemas que necesariamente afectan a todo el mundo.

De la oposición entre pensamiento y doctrina

Sócrates no entregó su vida a una doctrina o creencia concreta. No dejó una teoría que pretendiera ser la clave o explicación de todos los cuestionamientos humanos, de la vida y del mundo. En ese sentido, ¿se puede decir de Sócrates que es un modelo de la actividad del pensamiento precisamente, porque no elaboró ninguna doctrina? En algunos pasajes Hannah Arendt quiere insistir, con Sócrates, en que aquí se plantea un problema, a saber, el de la relación entre doctrina y actividad del pensamiento. ¿Por qué Arendt habrá de sugerir la hipótesis de que a esa relación, a primera vista armónica, entre doctrina y pensamiento, subyace un conflicto, una oposición? Arriesgaré algunas observaciones y preguntas que nos ayuden a elucidar

este asunto. El inconveniente de la doctrina radica en que se entiende a sí misma como un sistema estático, quieto, acabado, estable. Por lo mismo, ella deriva en axiomas. El problema radica en que el axioma exige de quien lo sigue sumisión, obediencia, suprimiendo la capacidad humana de pensar por sí mismo. Sócrates, por su parte, quería que los demás pensaran “sin dárles una doctrina” (Arendt 1981 175); sobre casi todos los aspectos, “nunca dejó respuestas claras y firmes” (*id.* 173). Ahora bien, ¿acaso las doctrinas no conducen a quienes las siguen a que se emancipen de la realidad percibida por nuestros cinco sentidos invocando una ‘realidad más verdadera’, oculta y esencial a la que tendríamos acceso mediante el esquema ya elaborado?, ¿compartir una doctrina, un esquema de pensamiento, no implica a menudo ratificarlo al margen del testimonio de los fenómenos? Además, si el pensamiento consiste en un ser interpelado por la realidad y por los asuntos humanos, y si las doctrinas nos hacen ciegos ante tal realidad y ante los problemas propios del dominio humano, entonces, entre doctrina y pensamiento, lejos de existir una alianza, lo que existe es una oposición. Con sus fórmulas explicativas las doctrinas nos protegen de la realidad, de los hechos del mundo, es decir, de aquello en lo cual el pensamiento tiene su origen. Por lo demás, ¿no conduce la orientación de los filósofos hacia la construcción de doctrinas a la supremacía del Uno (el poseedor de la doctrina) sobre los demás ciudadanos cuya *doxa* se queda en el ámbito del sentido común? En la medida en que aparece alguien que cree haber descubierto y revelado en su doctrina la verdad, y se considera en la obligación de revelar esa verdad a los demás ciudadanos –como ocurre con el cavernario liberado en la *Alegoría de la caverna* de Platón (Cf. Arendt 1990 94 ss)–, ¿no se instaura a su vez la posibilidad de considerar los asuntos humanos desde el punto de vista de la dominación del Uno (el filósofo) sobre los demás ciudadanos?

Sócrates: Tábano, Partera y Raya eléctrica

Para Sócrates, el pensamiento está orientado a examinar y disolver todas las teorías y reglas aceptadas, con el propósito de que en el dominio de los asuntos humanos no se siga ni se aplique irreflexivamente ninguna creencia o doctrina o esquema. De ahí los símiles que se aplicó a sí mismo: tábano, partera y raya eléctrica. Un tábano, porque se agujoneaba a sí mismo y a los demás ciudadanos para fomentar el pensamiento antes de caer presos de la rutina y de la irreflexión (Cf.

Dolan 266), es decir, introducía cuestionamientos en el ámbito del sentido común, a fin de hacerlo mover; si él no lo hacía, los ciudadanos continuarían durmiendo durante el resto de sus vidas a menos que alguien más viniera a despertarles de nuevo. Una partera, porque quería ayudarle a los demás a que le dieran nacimiento a aquello que ellos mismos pensaban; mostraba la verdad de la *doxa* del ciudadano, no la destruía como mera opinión opuesta a la verdad ni la veía como una falsedad o distorsión de la realidad, sino que la evidenciaba en toda su verdad o, más bien, la veía como una verdad potencial esperando a ser desplegada. Según Dana Villa, “Arendt sustituye la oposición platónica entre verdad y opinión por la idea socrática de la verdad de la opinión” (172). Ahora bien, Arendt dice de Sócrates que, como las parteras, es ‘estéril’ y que, a juicio de Sócrates, buena parte de sus interlocutores no tenían algo distinto a embriones mal formados. Como las opiniones de sus interlocutores siempre se podían desplegar, desenvolver, Sócrates hacía que esas opiniones se desarrollaran de tal manera que fueran valiosas como para darlas a luz; pero, ¿por qué se dice de Sócrates que, como las comadronas, es ‘estéril’? A mí me parece que, en la medida en que Sócrates siempre vio sus opiniones como ‘engendros inmaduros’, nunca los consideró valiosos como para darlos a luz, y que, por tanto, su ‘esterilidad’ no se refiere tanto al hecho de que no pudiese traer una criatura al mundo, como a que siempre consideró que lo único que tenía eran criaturas mal formadas, no aptas para vivir.

Finalmente, una raya eléctrica, porque se paraliza y paraliza a aquellos con quienes tiene contacto. La raya eléctrica tiene un efecto paralizador en el doble sentido de que, por una parte, consigue que Sócrates y sus interlocutores detengan la rutina de su actividad para pensar (el *stop and think*), y de que, por otra, pierdan la seguridad de lo que les había parecido indudable mientras estaban irreflexivamente ocupados haciendo alguna cosa. En este último sentido, se entiende la idea de “parálisis” si se la asimila a la de ‘perplejidad’, al “asombro” que soportamos o que nos acaece ante la pérdida de confianza de lo que nos había parecido indudable o cuando nos formulamos las denominadas ‘preguntas últimas’: ¿qué es la justicia?, ¿qué es la felicidad?, ¿cuál es el sentido de la vida?, ¿qué es la muerte?, etc. “Si lo que se estaba haciendo consistía en aplicar reglas generales de conducta a casos particulares como los que surgen en la vida cotidiana, entonces ahora nos encontramos paralizados [perplejos] porque ninguna de estas reglas puede hacer frente al viento del pensamiento” (Arendt 1981 175). Sócrates buscaba

que ni él ni los demás actuaran de modo automático o guiados por las reglas de la comunidad (Cf. Villa 160).

El pensamiento como un huracán. La metáfora del viento

El pensamiento, cuando echa a andar, tiene la peculiaridad de llevarse consigo todas las manifestaciones previas. En su naturaleza se halla el deshacer y descongelar lo que el lenguaje, la vida diaria, la tradición, han congelado (expresiones, frases, conceptos, doctrinas). El pensamiento socava los criterios establecidos, los valores y las pautas del bien y del mal; por lo mismo, tiene un efecto destructivo sobre los hábitos y las reglas de conducta que son objeto de la moral y de la ética.¹ El viento del pensamiento es un huracán que sopla sobre las reglas que guían a los hombres para que se orienten en el mundo. Ahora bien, los fenómenos de la realidad que nos interpelan no pueden ser resueltos de una vez y para siempre: el pensamiento es siempre provisional, no solo porque no existe *el* problema de la realidad, por así decir, en virtud de que la realidad es fundamentalmente contingente, sino también porque Sócrates, al encontrar descanso cada vez que llega, tras la perplejidad, a terreno firme, lejos de permitir que se congele el pensamiento, “propondrá empezar de nuevo y buscar qué son la justicia, la piedad, el conocimiento o la felicidad” (Arendt 1981 170). Él no quiere hallar resultados que hicieran innecesario seguir pensando. El pensamiento es actividad en el sentido de que sigue, de que no se detiene, de que está movimiento, de que se destruye a sí mismo porque no admite la estabilidad, la quietud; es amor en el sentido griego de *eros*, es decir, es una búsqueda, una necesidad de lo que uno no tiene (Cf. *Id.* 178). No habrá un punto de llegada definitivo. Además, nos damos cuenta de que cualquier cosa que pensemos tiene alcances y limitaciones sobre todo cuando exponemos nuestras ideas al escrutinio de los otros, es decir, cuando la sometemos a la crítica de un otro, y de ello Sócrates era consciente (Cf. Dolan 265).

II ¿Qué significa pensar?: el dos-en-uno como el ser del pensamiento

Según Sócrates, el yo que piensa solo existe como una dualidad –mientras pensamos somos dos–, y esta dualidad hace del pensamiento una actividad en

la que yo soy tanto quien pregunta como quien responde (Cf. Arendt 1981). En el pensamiento soy dos-en-uno, y esto quiere decir que no solo vivo con los otros, sino también conmigo mismo. Cuando hago parte del mundo con otros y, por tanto, aparezco ante los demás y se me llama por el nombre, soy siempre uno; sin embargo, en el pensamiento ese uno se escinde para que tenga lugar el diálogo entre los dos del dos-en-uno, y lo que el pensar actualiza en su interminable proceso es precisamente esa diferencia constitutiva del hombre. En la medida en que cuando pienso soy ya dos-en-uno, puedo experimentar dentro de mí, para utilizar la expresión de Aristóteles, al ‘otro sí mismo [*other self*]’ (Cf. Arendt 1990 85). “La soledad [del pensar] es aquella situación humana en la que uno se hace compañía a sí mismo [*I keep myself company*]” (Arendt 1981 185). Con ese ‘*otherself*’ nos encontramos cada vez que nos retiramos de la compañía de los demás y nos damos a la tarea de pensar. Con él nos las vemos cada vez que estamos a solas; es el que espera a Sócrates en casa una vez ha terminado la rutina de su vida diaria. Dicho en términos kantianos: pensar es un comparecer y dar cuenta de lo que hemos hecho y de lo que hemos dicho ante nuestro propio tribunal, es decir, ante nuestro *otherself*. Para que una contradicción sea posible es necesario que haya dos opuestos y como cada uno de nosotros, ‘siendo uno solo’, puede al mismo tiempo hablar consigo y (referirse a sí) como si fuese dos y, por tanto, disentir de sí mismo, entonces es posible que nos contradigamos. Puedo contradecirme a mí mismo porque en el pensamiento no soy uno, sino dos-en-uno.

La no contradicción como criterio del diálogo del pensamiento

¿A qué apunta este diálogo del yo consigo mismo característico de la actividad del pensamiento? De ninguna manera hacia la búsqueda de la verdad. El único criterio del pensamiento socrático es el acuerdo, la armonía, el ser coherente con uno mismo; lo opuesto a ello es la contradicción, la desarmonía. El criterio básico del diálogo del pensamiento, “su ley suprema, por así decirlo, reza: ‘no te contradigas’” (Arendt 1981 189). En un sentido similar, Kant aseguró en su *Antropología*

1. “Estos pensamientos congelados, parece decir Sócrates, son tan cómodos que podemos valernos de ellos mientras dormimos; ‘pero si el viento del pensamiento, que ahora soplaré en vosotros, os saca del sueño y os deja por completo despiertos y vivos, entonces os daréis cuenta de que nada os queda en las manos sino perplejidades, y que lo máximo que podéis hacer es compartirlas unos con otros’” (Arendt 1981 175).

que una de las máximas “que debían tomarse como ‘mandamientos inmutables [*unchangeable commandments*] para [...] los pensadores” es el mandato de “[p]ensar en todo tiempo de acuerdo contigo mismo” (id. 186-187). Dicho de otra manera, en este diálogo del yo consigo mismo se aspira a que uno sea una unidad consigo mismo, que esté de acuerdo consigo mismo. ¿Qué se puede entender por contradicción, por desarmonía en este contexto? Que cuando me encuentre conmigo mismo esté en desacuerdo con lo que dije o con lo que hice en el curso de la vida diaria, es decir, que mi *‘otherself’* me interpele señalándome su desaprobación por algo dicho o hecho. El miedo a la contradicción es parte integrante del miedo a la división interna, a no poder identificarme conmigo mismo, a no poder vivir en paz conmigo mismo y –según Arendt– “esta es la razón de que el principio de no contradicción pudiese convertirse en la regla fundamental de occidente” (Arendt 1990 84).

¿Por qué se puede decir con Sócrates que “cometer injusticia es peor que padecerla” y que “es mejor estar en desacuerdo con el mundo entero que estar en desacuerdo con uno mismo”?

Existen dos afirmaciones de Sócrates de las que tenemos noticia gracias al *Gorgias* de Platón. La primera dice como sigue: “es mejor padecer la injusticia que cometerla”.² La segunda es la siguiente: “Es mejor estar en desacuerdo con el mundo entero que, siendo uno solo [*being one*], estar en desacuerdo conmigo mismo” (Arendt 1990 84).³ Como lo que condujo a Sócrates a hacer estas aseveraciones fue la experiencia del pensamiento, la elucidación de sus relaciones y sentido nos puede llevar a desarrollar con más precisión la cuestión de qué significa pensar. ¿Por qué dice Sócrates que “es mejor padecer la injusticia que cometerla”? Ese *otherself* es un testigo que nos acompaña en todo nuestro viaje por el mundo y ante él nos encontramos siempre que llegamos a casa. Puede ocurrir, por otra parte, que siempre se le huya y que nunca se inicie el diálogo silencioso y solitario que denominamos pensar:

A quien desconoce la relación silenciosa del yo consigo mismo (en la que examino lo que digo y lo que hago) no le importará en absoluto contradecirse a sí mismo, y esto significa que nunca será capaz de dar cuenta de lo que dice o hace, o no querrá hacerlo; ni le preocupará cometer cualquier delito, puesto que puede estar seguro [*since*

he can count on] de que será olvidado en el momento siguiente. (Arendt 1981 191)

Es peor cometer injusticia que recibirla porque una vez llegue a casa y me encuentre a ese *otherself* para reflexionar sobre mis acciones y mis palabras, desearé saber que soy capaz de vivir en paz con él, es decir, conmigo mismo. De ahí que la respuesta de Sócrates a la pregunta de Platón de si un acto bueno o un acto justo es tal “incluso si permanece desconocido y oculto ante los demás hombres y los dioses” (Arendt 1990 87), sea más o menos como sigue: puesto que incluso cuando estás solo no estás completamente solo, tú ante ti mismo puedes y debes testificar acerca de tus acciones y tus palabras. La razón por la cual no deberías matar, incluso en condiciones en las que nadie te viera, es que tu ‘otro sí mismo’, al que no puedes engañar porque siempre está contigo, en modo alguno querrá vivir junto a un asesino. Es preferible sufrir el mal que hacerlo, porque al ser objeto del mal uno puede seguir siendo amigo de uno mismo, puede estar en armonía con uno mismo. Ahora bien, como del *otherself* no me puedo separar, no lo puedo abandonar, como a él estoy unido sin remisión, entonces “es mucho mejor estar en desacuerdo con el mundo entero que, siendo uno solo, estar en desacuerdo conmigo mismo” (Arendt 1990 88); es decir, es mejor disentir de los demás y que me contradigan y no de ese *otherself* con quien estoy obligado a vivir cuando he dejado la compañía de los otros. La conciencia, el *otherself*, no solo habita con nosotros bajo el mismo techo, sino que nos acompaña en todo nuestro paso por el mundo. Puesto que en el pensar mi interlocutor soy yo mismo, y dado que de mi ‘otro mí mismo’ nunca me separaré, yo no puedo querer convertirme en mi propio enemigo, es mejor tener como enemigo al mundo entero.

De la relación entre actividad del pensamiento y natalidad

Examinemos el siguiente pasaje: “Pensar y estar vivo –dice Hannah Arendt– es lo mismo, lo que significa

2. Dicho de otra manera: “El que comete injusticia es más infeliz que el que la sufre” (Arendt 1981 182).

3. En otra formulación de esta primera afirmación, Sócrates afirmó: “Es mejor que mi lira esté desafinada y que desentone de mí, e igualmente el coro que yo dirija, y que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan, antes que yo, que no soy más que uno, esté en desacuerdo conmigo mismo [*should be out of harmony with my self*] y me contradiga” (Arendt 1981 181).

que el pensamiento siempre empieza de cero. Es una actividad que acompaña el vivir cuando se ocupa de conceptos tales como justicia, felicidad, virtud” (1981 178). La actividad del pensamiento es, entonces, comparable con la vida. ¿Qué puede resultar sugestivo de la idea de vida en este contexto? La idea de vida se hace comprensible si se la pone en relación con la noción de natalidad. El pensamiento se relaciona con la natalidad en la medida en que pensar es, como hemos visto, experiencia de pluralidad. El hecho mismo de nacer es ya una experiencia de pluralidad. Al venir al mundo, nacemos de la unión de un hombre y una mujer, y nacemos entre los hombres. Nuestro nacimiento nos inscribe en una familia, en un pueblo, en una comunidad política, es decir, nos pone *entre* los hombres que habitan la tierra; venimos al mundo a *reunirnos* con ellos. En la medida en que el pensar es también experiencia de pluralidad, porque, como hemos visto, “el hombre existe *esencialmente* en plural” (*id.* 184), en ese diálogo de él consigo mismo que hemos denominado pensar y que actualiza su pluralidad intrínseca, en esa medida, digo, se ve la relación entre el pensar y la natalidad: pensar es saberme *entre* otros, y este “entre otros” se debe tomar en el sentido fuerte de no solo saberme reunido con los demás miembros de la especie humana, sino también saberme acompañado de mi *otherself*: “La intrínseca dualidad del dos-en-uno apunta hacia la infinita pluralidad que es la ley de la tierra” (*id.* 187).

Ahora bien, el pensamiento se relaciona con la natalidad porque cuando pensamos en la vida nos referimos a una nueva posibilidad: al nacer aparecemos ante los demás hombres como recién llegados, capaces de crear algo, de introducir novedades. La natalidad es una experiencia de principio. Y lo mismo ocurre con el pensamiento: un hilo sutil vincula el pensamiento con el principio, con el comienzo. Como ya lo hemos visto, el pensamiento siempre nace de nuevo, es la capacidad de empezar de cero, de abrirse a la novedad, a lo inédito, de fundar nuevas posibilidades. La actividad del pensamiento es experiencia de nacimiento, de vida, experiencia de principio. Sócrates, como Tábano, aguijonea a los ciudadanos para que despierten. ¿Despertar a qué? Despertar a pensar que es despertar al comienzo. Como en la condición humana simultáneamente se encuentran la posibilidad del pensamiento y el pensamiento como comienzo, lo que hace Sócrates al incitar a pensar a los demás ciudadanos es avivar esa suprema capacidad humana de empezar de nuevo.

Que el que no piensa no está plenamente vivo, es un sonámbulo

Consideremos otro pasaje: “Una vida sin pensamiento es posible, pero no logra desarrollar su esencia; no solo carece de sentido, sino que además no es plenamente viva. Los hombres que no piensan son como los sonámbulos [*sleepwalkers*]” (Arendt 1981 214). En este pasaje Hannah Arendt sugiere una hipótesis, por lo demás fecunda, que señala la existencia de una relación entre no pensar y no vivir plenamente, entre no pensar y ser un ‘sonámbulo’. ¿Qué se puede entender por el término ‘sonámbulo’ en este contexto? Me parece que esta idea se hace comprensible si se la pone en relación con la noción de mortalidad, es decir, quien no piense, aun cuando esté orgánicamente vivo, entablará una relación con la muerte. ¿Qué ocurre cuando morimos? Dijimos que al nacer veníamos al mundo a *reunirnos* con los otros. Al morir ocurre exactamente lo contrario: partimos y los abandonamos (Cf. Arendt 1965), y cuando abandonamos este mundo, cuando abandonamos a los hombres, partimos solos, entregados a nosotros mismos. La experiencia de la muerte es una experiencia de soledad. Pues bien, como Hannah Arendt lo anota, lo mismo ocurre con no pensar: la ausencia de pensamiento es una experiencia de soledad (*loneliness*), es decir, es aquella situación humana en la que en la que uno no se hace compañía de su *otherself* (Arendt 1981 185).

Además, el partir de la muerte significa un abandono del dominio de los asuntos humanos, un romper los lazos que atan a quien parte con lo humano. Ahora bien, en la medida en que la ausencia de pensamiento está relacionada con un desprecio por el dominio humano, por aquello que, como dijimos más arriba siguiendo a Kant, incumbe necesariamente a ‘todo el mundo’, no pensar y acercarse a la muerte proceden de una raíz común. Por lo demás, si el pensar está asociado a la pluralidad, el no pensar se relaciona con la unidad. En la medida en que la ausencia de pensamiento niega esa dualidad interna propia de la condición humana, y en la medida incluso en que no pensar es estar encerrado en sí mismo como si uno fuera todo el mundo –como ocurre con el caso de Eichmann–, no pensar es una valoración de la unidad. ¿No es la muerte también una experiencia de unidad en la medida en que cuando morimos partimos solos, alejándonos de la pluralidad humana y entregándonos a nosotros mismos?

III

¿De qué manera la actividad del pensamiento puede ser una manera de evitar la maldad?

Según Hannah Arendt, sería un error entender la noción socrática de pensamiento como el resultado de alguna meditación sobre la moralidad (1981 183). ¿Por qué no se puede decir de la idea de Sócrates de pensamiento que sea una reflexión moral? No lo es en tanto que no crea valores, no apunta a resolver la cuestión de qué sea el bien, qué sea la virtud y cómo es posible; ocurre más bien que, como vimos, 'el viento del pensamiento' disuelve las reglas establecidas de conducta. Ahora bien, según Arendt, el significado político del pensamiento aflora en aquellos casos en que se ha alcanzado una situación límite: "en los raros momentos en que se ha alcanzado un punto crítico, puede prevenir catástrofes" (*id.* 193). Es decir, el hecho de que deba ser capaz de vivir conmigo mismo mientras tenga vida es una consideración que posee una dimensión política en momentos de crisis. ¿Por qué el pensamiento podría evitar que hiciéramos el mal? Porque, según Sócrates, el que obra mal está enfrentado con él mismo y, como es mejor estar enfrentado con el mundo entero que no poder tener trato con uno mismo, es decir, es mejor contradecir a todos los que me rodean que desarmonizar conmigo mismo, en una situación de emergencia, en tiempos de crisis en los que, por así decir, nos hallamos entre la espada y la pared, mientras hayamos pensado evitaremos hacer el mal.

Por lo demás, las indicaciones que Hannah Arendt desarrolla, siguiendo a Sócrates, sobre el pensamiento están tan alejadas de una meditación sobre la moralidad que en varias ocasiones sugiere que entre las catástrofes políticas (como la dominación totalitaria), es decir, entre aquellas situaciones que ella quiere entender cómo es posible evitar y la moralidad, lejos de existir una oposición, lo que existe es una alianza. En la medida en que la moralidad enseña a los hombres a que se adhieran de manera inmediata a cualquiera de las reglas de conducta vigentes en una sociedad y en un tiempo dados, en la medida en que los habitúa no solo al contenido de las reglas, sino fundamentalmente a la *posesión* de normas bajo las cuales orientar su conducta, en la medida en que, por tanto, sustrae a los hombres del examen crítico e induce a no pensar, la moral no solo no evita, sino que incluso garantiza, las situaciones de crisis como la dominación totalitaria.

Si alguien quisiera, por cualquier razón o propósito, abolir los viejos 'valores' o virtudes, no encontraría impedimento alguno, siempre y cuando ofreciese un código nuevo [...] Cuanto mayor sea la firmeza con la que los hombres abracen el viejo código, tanto más ansiosos estarán por asimilar el nuevo (Arendt 1981 177).

Bibliografía

- Arendt, Hannah.** "Curso" *Philosophy and politics: What is a political philosophy?* New School, Spring 1969.
- Arendt, Hannah,** *The Life of the Mind.* New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1981.
- Arendt, Hannah.** "Philosophy and Politics" *Social Research* Vol.57 No.1 (1990): 73-103.
- Villa, Dana.** *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the thought of Hannah Arendt.* New Jersey: Princeton University Press, 1999.
- Dolan, Frederick,** "Arendt on philosophy and politics." *The Cambridge Companion to Hannah Arendt.* Ed. Villa, Dana. London: Cambridge University Press, 2000. 261-276.

