



# LA CIENCIA Y LA TÉCNICA MODERNAS EN LA HISTORIA DE LAS IDEAS. MARTIN HEIDEGGER, HANNAH ARENDT, ALEXANDRÉ KOYRÉ

Marina López López<sup>1</sup>

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (México)

Recibido: 15.04.2019 - Aceptado: 25.05.2019

## RESUMEN

En la historia reciente de las ideas, dos conceptos atraviesan las más influyentes explicaciones en torno a la modernidad: la ciencia y la técnica. Ambos fueron descritos y problematizados por Martin Heidegger y heredados, entera o parcialmente, por algunos de sus discípulos. En *The Human Condition*, Hannah Arendt hace una valoración que en apariencia es distinta a la del filósofo y propone explicaciones en torno al mundo de mediados del siglo XX. De ese vínculo es fácil concluir que en Hannah Arendt hay una huella indeleble de la presencia de su antiguo profesor en su pensamiento maduro; pero lo cierto es que esa influencia tiene unas connotaciones intelectuales, culturales, temporales e incluso biográficas, que incluyen la presencia determinante de Alexandré Koyré. Rastrear esa gama de matices proporciona una explicación en torno al origen y permanencia de esas ideas, de su apropiación, caducidad y determinación mental de épocas específicas.

Palabras clave: Modernidad; Historia de la filosofía; sistemas filosóficos; biografías; historia de la ciencia.

## ABSTRACT

In contemporary history of ideas, two concepts traverse the most influential explanations about modernity: science and technology. Both were described and problematized by Martin Heidegger and were inherited, entirely or partially, by some of his disciples. In *The Human Condition*, Hannah Arendt makes an assessment that is seemingly different from that of the philosopher and proposes explanations about the world of the mid-twentieth century. From this connection it follows that in Hannah Arendt there is an indelible trace of the presence of her former teacher even in her mature thought; in fact, this influence has intellectual, cultural, temporal and even biographical connotations that include the determining presence of Alexandre Koyré. Tracing that range of nuances provides an explanation about the origin and permanence of these ideas, as well as their appropriation, expiration and mental determination of specific times.

Keywords: Modernity; History of Philosophy; Philosophical systems; Biographies; History of Science.

---

<sup>1</sup> marinalopezmexico@gmail.com

Afirmar que el pensamiento de Martin Heidegger influyó en los modos de pensar de Hannah Arendt es, seguramente, una verdad de Perogrullo. Explicarlo, sin embargo, no es tarea fácil. Bien porque en términos de la historia de las ideas la influencia de un maestro, como fue Heidegger de Arendt, no es medible ni demostrable —para serlo, antes se tendría que hacer patente que las ideas son de uno u otro individuo. Bien porque de ellos se cuenta mucho sobre una, para nada idílica, relación amorosa durante los años en que fueron profesor y alumna y, en ese campo, puede decirse con mayor soltura y confianza que influyó en su modo de pensar, no solo por el peso de sus categorías ontológicas, sino también porque ella fue incapaz de desprenderse del amor que sentía por el maestro de su juventud.<sup>2</sup> Rudiger Safranski resume a la perfección ese punto de vista cuando, sin olvidar la actitud del filósofo, dice:

“Al ‘precurar la muerte’ responderá con una filosofía de la natividad; al solipsismo existencial de ‘mi singularidad’ (*Jemeinigkeit*) responderá con una filosofía de la pluralidad; a la crítica de la ‘caída’ en el mundo del ‘uno’ replicará con el *amor mundi*. Al ‘claro’ (*Lichtung*) de Heidegger responderá ennoblecendo filosóficamente la ‘esfera pública’. Solo así surgirá de la filosofía de Heidegger un todo completo; pero este hombre no lo notará. Él no leerá los libros de Hannah Arendt, o lo hará muy de pasada, y lo que lee allí le ofende” (Safranski 2003, 174).

Una tercera alternativa, que incluye la opinión de Safranski, muy complicada, pero al mismo tiempo mucho más esclarecedora de la historia de las ideas, de la historia de las mentalidades y de los sistemas filosóficos, es entrar en el enredo de las explicaciones de ambos justo en el momento en que se gestaba uno y otro pensamiento. El hilo conductor para lograr ese objetivo es el uso de una categoría tan antigua como la del ser humano en sus escritos. Me remitiré a dos fuentes básicas: algunos pasajes de *The Human Condition* (1958) de Hannah Arendt y “La época de la imagen del mundo” (1938) de Martín Heidegger.

---

<sup>2</sup>La literatura al respecto abunda. Existe una cantidad considerable de biografías, pseudo-biografías, novelas, obras de teatro y películas, como la de Margarethe Von Trotta (*Hannah Arendt*, 2012) cuya trama presenta la historia de la polémica por el libro sobre Eichmann; sin embargo, insiste todavía en mostrar la importancia que tuvo la relación con Heidegger. En el contexto del presente escrito, está la opinión de reputados investigadores sobre esta relación, pero no será el punto central. Remito para ello a la lectura apropiada (Safranski, 2003; Ettinger, 1996; Wolin, 2003).

## 1. 1958: *THE HUMAN CONDITION*

El contexto en que Hannah Arendt escribió y publicó *The Human Condition* es determinante para comprender los conceptos de mundo y de ser humano que atraviesan su obra madura. De importancia, para nada banal, es la advertencia del trascendental lanzamiento del *Sputnik 1* al espacio solo un año antes de la publicación del libro, ni despreciable saber que el mundo inaugurado por el lanzamiento del satélite ruso, aunque no se discute, es realmente el mundo “against whose background this book was written” (Arendt 1958, 6).<sup>3</sup> El mundo dominado por la técnica es el contexto en que Hannah Arendt vio nacer sus escritos más prestigiosos de su planteamiento político. Sin embargo, las raíces de ese mundo, que además tenía como trasfondo los años de mayor tensión durante la Guerra Fría, están en un momento muy anterior de la historia de las ideas. Ese mundo emergió de la época moderna.

“the modern age is not the same as the modern world. Scientifically, the modern age which began in the seventeenth century came to an end at the beginning of the twentieth century; politically, the modern world, in which we live today, was born with the first atomic explosions” (Arendt 1958, 6).<sup>4</sup>

La división temporal es clara: la edad moderna comenzó en el siglo XVII y llegó a su fin al comienzo del siglo XX. El mundo moderno, en cambio, nació con las primeras explosiones atómicas. Hay, sin embargo, un aspecto más que hace diferentes a una del otro: una es científica, el otro político. O mejor, se los puede entender a una en términos científicos y al otro políticamente. Visto con suma rapidez, si el mundo moderno emergió de la época moderna, la política mundial del siglo XX tiene unos orígenes científicos; por eso es seguramente comprensible que haya sido el lanzamiento de un “compañero de viaje” (*spútnik*) artificial al espacio el momento que iluminó las capacidades últimas desarrolladas por el ser humano moderno. Sin embargo, ¿qué sucedió en el siglo XVII que condicionó la evolución científica hasta alcanzar los letales desarrollos técnicos de la bomba atómica?

Hannah Arendt responde de un modo muy poco sistemático, quizás como en la mayoría de sus escritos, en *The Human Condition*. El último capítulo del libro está dedicado a describir las condiciones en que se gestó el mundo moderno. Fueron tres fenómenos pre-modernos, que se concretaron en dos siglos, la base de la modernidad: el descubrimiento de América, a finales del siglo XV; la Reforma, en el siglo XVI; y la revolución científica de Galileo y Descartes, durante

<sup>3</sup>“I do not discuss this modern world, against whose background this book was written” (No discuto este mundo moderno, contra cuyo fondo fue escrito este libro).

<sup>4</sup>“La época moderna no es lo mismo que el mundo moderno. Científicamente, la edad moderna, que comenzó en el siglo XVII, llegó a su fin a principios del siglo XX; políticamente, el mundo moderno, en el que vivimos hoy en día, nació con las primeras explosiones atómicas”.

la primera mitad del siglo XVII (Arendt 1958, 248-326).<sup>5</sup> Los tres fenómenos son fundantes, pero Hannah Arendt apenas se refiere al descubrimiento de América. Por su parte, la Reforma es solo un capítulo de la historia de la secularización del interior humano hasta la consolidación del capitalismo. Es en el desarrollo del tercero donde encuentra las líneas de conexión suficientes para explicar el devenir de la ciencia y la época “which began in the seventeenth century [and] came to an end at the beginning of the twentieth century”.

Es en la historia de las ideas donde podemos rastrear los orígenes de la ciencia moderna, su naturaleza técnica y tecnológica, instrumental y devastadora de las originarias condiciones de la vida humana de mediados del siglo XX. El capítulo “*The vita activa and the Modern World*” contiene la descripción histórica y científica que atraviesa toda la obra de Hannah Arendt. Fue con el descubrimiento de la ciencia natural moderna que comenzó la debacle de la humanidad hasta concluir, primero, en el totalitarismo y, después, en las posibilidades de navegar el espacio exterior con objetos artificiales. El “compañero de viaje” representa, para nuestra autora, el símbolo de la dominación total de la técnica; pero también es la expresión de formas de dominación política sin límites: el imperialismo totalitario, que apenas describió en 1956, puesto en marcha por la Unión Soviética a través de los países satélite, era la corroboración fáctica de la forma totalitaria de dominación total (Arendt 1958 -1951-, 222-266).<sup>6</sup>

Volvamos, sin embargo, a la historia de la ciencia moderna que, para Hannah Arendt, comenzó con el tercero de los fenómenos pre-modernos, primero en importancia por su naturaleza técnica e imperceptible: el descubrimiento galileano del telescopio. La fuente en la cual apoya sus afirmaciones es significativa también, porque no es algo que se deba adivinar, sino que está ahí declarada con todas sus letras por Hannah Arendt: “I follow the excellent recent exposition of the interrelated history of philosophic and scientific thought in ‘the seventeenth century revolution’ by Alexander Koyré (*From the Closed World to the Infinite Universe* [1957], pp. 43 ff.)” (Arendt 1958, 258).<sup>7</sup> La influencia, entonces, en la concepción arendtiana del mundo moderno es Alexander Koyré, uno de los intelectuales exiliados con mayor prestigio en Norteamérica y Europa.

<sup>5</sup> Respecto a la noción de mundo moderno, derivado de los tres fenómenos premodernos, y la alienación que lo caracteriza, véase el capítulo “The Critique of Modernity” de D. R. Villa (Villa, 1996, 175-188).

<sup>6</sup> Los otros dos tipos de imperialismo que Arendt describe son el imperialismo ultramarino (inglés) y el imperialismo continental (emprendido por los nazis). El tercero es soviético: “imperialismo totalitario” y de cuyas consecuencias fue resultado la revolución húngara de 1956. Arendt, Hannah, “Epilogue: Reflections on Hungarian Revolution” en *Origins of Totalitarianism* (Arendt, 1958 [1966], 480-510). En español hay una edición de este capítulo en *Karl Marx y la tradición de pensamiento político occidental* (Arendt, 2007).

<sup>7</sup> “Sigo la excelente exposición reciente de la interrelacionada historia del pensamiento filosófico y científico en ‘la revolución del siglo XVII’ de Alexander Koyré”.

Que Hannah Arendt indique el punto de partida sobre el origen de su idea de mundo moderno es esclarecedor y, por ello, es necesario averiguar el origen koyreano de la historia de la ciencia. Esa concepción forma parte del conjunto de ideas antipositivistas de la ciencia y la filosofía, que se opusieron a la propuesta de Butterfield (1949) y Duhem (1913, 1914) (Lindberg 1990, 1-26). En ese conjunto está el otro autor referido por Hannah Arendt en *The Human Condition*: Edwin A. Burtt, quien en 1924 escribió *The Metaphysical Foundation of Modern Science* y formuló los principios metafísicos bajo los que se construyó la ciencia moderna, cuyo origen el autor coloca entre 1500 y 1700 en Copérnico, Kepler, Galileo, Descartes, Boyle y Newton.<sup>8</sup> La idea de Burtt, contraria a la explicación de Butterfield sobre el origen de la ciencia moderna en la Edad Media, es que el conocimiento científico apareció contra los presupuestos científicos medievales. Su tesis, con todo el aire de verosimilitud que la envuelve, tiene varias consecuencias. Primero, Burtt se inspiró en el neokantianismo de Cassirer para hablar de los orígenes renacentistas de la ciencia moderna y para decir que se constituyó con la suplantación de un sistema metafísico por otro. Segundo, si la ciencia moderna tiene presupuestos metafísicos, el progreso en el conocimiento no es posible; por tanto, el conocimiento científico no es acumulativo (Hill 1991, 253).<sup>9</sup> Tercero, la única manera de que la conclusión de Burtt sea verdadera, es admitir que la ciencia se transformó en un programa de investigación (Olby, R. C. - G. N. Cantor - J. R. R. Christie - M. J. S. Hodge 1990, 16).<sup>10</sup>

En el grupo de seguidores de Burtt estuvo Alexandre Koyré (1892-1964) quien, además, llevó los presupuestos burttianos hacia la filosofía, la teología y la historia. Igual que Burtt, Koyré fue influido por los anti-positivistas del momento, como Cassirer, Emile Meyerson y Levy-Bruhl. Además, de igual manera que Burtt, Koyré consideraba que el conocimiento científico y el filosófico se mantienen en una relación tan estrecha, y a tal punto, que separados son incomprensibles. La proximidad de ambos teóricos es significativa y coinciden en considerar, por un lado, que la revolución científica fue la disolución de un punto de vista y, por otro, que los fundadores de la ciencia moderna “had to destroy one world and to replace it by another” (Lindberg 1990, 17).<sup>11</sup> En la definición de Koyré, la Revolución Científica es una *mutación*, una “profound intellectual

<sup>8</sup> Hay un libro más que es fuente de las descripciones de Hannah Arendt: Alfred N. Whitehead y su *Science and the Modern World* de 1925 (Whitehead, 1967).

<sup>9</sup> “The history of science advance, that is the difference with history of philosophy and art or literature. In science is accumulation of knowledge” (“la historia de la ciencia avanza, esa es la diferencia con la historia de la filosofía y del arte o de la literatura. En la ciencia es la acumulación de conocimientos”).

<sup>10</sup> “Según Burtt, la matematización de la naturaleza, que se inició en el siglo XVI, se completó con la obra de Isaac Newton en el siglo XVII. Hubo, por supuesto, una cantidad considerable de remanentes por hacer en los siglos XVIII y XIX, pero los fundamentos filosóficos de varios siglos de trabajo científico se habían establecido firmemente. La ‘revolución’ (Burtt emplea explícitamente el término) se había consumado”.

<sup>11</sup> “Tuvieron que destruir un mundo y reemplazarlo por otro”.

transformation” (profunda transformación intelectual) donde la física clásica es dos cosas al mismo tiempo: “the expression and the fruit” (la expresión y el fruto). En este sentido, Koyré se opuso vehementemente a la idea de que la ciencia moderna tuviera como origen la utilización de un método empírico que permitiera la indefinida adquisición del conocimiento.

Esta perspectiva metafísica de la historia de la ciencia tiene otro hilo tradicional en su base. Ese origen, ese sentido, es el mismo que elaboraron los enciclopedistas y cuyo centro son las grandes narrativas científicas construidas sobre la existencia de mentes geniales, como las de Galileo y Descartes, que no requieren de un vínculo con la realidad. Basta la capacidad humana de pensar para elaborar una explicación coherente y demostrable de la existencia del mundo y del ser humano. Autores como Voltaire y Condorcet forman parte del conjunto de pensadores que durante el siglo XVIII definieron la narrativa de la revolución científica como parte de un programa de reforma creado por filósofos y científicos dedicados al cambio intelectual, político y social —un cambio interpretado como una liberación intelectual, que conocemos como Ilustración. En términos generales, el punto de vista ilustrado de la revolución científica como narrativa de la ciencia moderna es que los grandes descubrimientos y el progreso científico son parte de la historia de la mente de grandes hombres, como Copernico, Kepler, Galileo y Descartes.

Por tanto, la mutación del intelecto humano que identificó Koyré fue el producto de la geometrización del espacio y la disolución del cosmos. Koyré

“viewed the publication of Copernicus’s *De Revolutionibus*, for example, as a symbolic event, marking the end of the medieval world view. And he referred to Newton as the ‘heir and highest’ of the revolution and assigned him the credit for uniting the mechanistic and mathematical currents of seventeenth-century science, thus fulfilling the promise of the revolution” (Lindberg 1990, 18).<sup>12</sup>

En el siglo XX, hubo un cambio radical en el campo de la historiografía de la ciencia y se debió a estos autores cuya influencia es clara en importantes historiadores y filósofos. El caso de Burt es significativo incluso por el título de su libro citado por Hannah Arendt: *The Metaphysical Foundations of Modern Science*. En Koyré, por su cuenta, se acentúa el carácter fuertemente idealista de la historiografía de la ciencia.

“Koyré’s historiography has therefore as strongly idealist cast. For him, science was a kind of pure thought, approximate to philosophy, and

<sup>12</sup> “Vio la publicación del *De Revolutionibus* de Copérnico, por ejemplo, como un acto simbólico que marcó el final de la visión medieval del mundo. Y se refirió a Newton como el ‘más grande heredero’ de la revolución, asignándole el crédito de la unión de las corrientes mecanicista y matemática de la ciencia del siglo XVII, cumpliendo así la promesa de la revolución”.

Koyré himself approached scientific texts as a philosopher whose own philosophical commitments derived from the paramount idealist thinkers in the Western philosophical tradition, Plato and Hegel” (Olby, R. C. - G. N. Cantor - J. R. R. Christie - M. J. S. Hodge 1990, 17).<sup>13</sup>

La explicación del origen del mundo moderno tiene, pues, en su base la existencia de individuos geniales cuya imagen se corresponde con la del científico loco, o la de los intelectuales aislados en sus escritorios calibrando la validez universal de sus ideas. No importa si esas ideas tienen relación con fenómenos naturales, o son susceptibles de comprobación empírica. Alexandre Koyré fue uno de los intelectuales mejor ponderados durante el siglo XX y eso bastó a Hannah Arendt para tomar por verdaderas las premisas de su historia de la ciencia y de la filosofía moderna. Esa explicación le fue igualmente suficiente para describir el estado catastrófico del mundo moderno tecnificado. Sin embargo, hay mucho que decir al respecto. Por ejemplo, preguntar si solo el mundo tecnificado es moderno y con qué categorías, entonces, podemos pensar todo aquello que escapó a la idea de la ciencia moderna, que concibieron los autores citados por Hannah Arendt. ¿Qué pasó en espacios donde no hubo Galileos? ¿La mentalidad de los seres humanos funcionó de acuerdo con los descubrimientos científicos del siglo XVII y renegaba de sus condiciones no técnicas más próximas? En otros términos, ¿a mediados del siglo XX, la modernidad se medía según el grado de tecnificación que se tenía alrededor? Como se ve, hasta aquí faltan premisas respecto a la modernidad; básicamente aquellas que definen al ser humano moderno.

## 2. 1958. EL SER ALIENADO DE LA MODERNIDAD

En *The Human Condition*, Hannah Arendt coloca de forma muy clara los presupuestos explicativos de su concepción del mundo y también de su noción de ser humano moderno, cuya principal condición existencial es la alienación. Ese estado es, al igual que el mundo moderno, resultado de la edad moderna y más precisamente del tercero de los tres fenómenos pre-modernos a través de los cuales explica el origen de la modernidad. Esa alienación, aunque el término tiene una raíz marxiana, no es exclusiva de la esfera económica, abarca todos los espacios de la existencia. Hannah Arendt permite apenas hacer algunos apuntes respecto a la condición alienada del ser humano.

1. El espacio que descubrió Galileo con el telescopio afectó a toda la humanidad, porque el espacio de la física moderna no es físico ni geométrico, sino

---

<sup>13</sup> “La historiografía de Koyré tiene un fuerte sentido idealista. Para él, la ciencia era una especie de pensamiento puro, próximo a la filosofía, y Koyré mismo se acercó a los textos científicos como filósofo cuyo cometido filosófico derivará de los pensadores idealistas soberanos de la tradición filosófica occidental, Platón y Hegel”.

matemático y universal (Arendt 1996; Koyré 2005). Pero la clave de lo descubierto por Galileo está en que demostró que los sentidos humanos no podían ser el medio para adquirir conocimiento y que solo mediante el álgebra y el cálculo era posible suministrar realidad al mundo. Con el telescopio de Galileo emergió un ser humano que colocó a la naturaleza “under conditions won from a universal, astrophysical viewpoint, a cosmic standpoint outside nature itself” (Arendt 1958, 265).<sup>14</sup> El significado del telescopio es en tal grado violento porque significa

that we have moved the Archimedean point one step farther away from the earth to a point in the universe where neither earth nor sun are centers of a universal system. It means that we no longer feel bound even to the sun, that *we move freely in the universe, choosing our point of reference wherever it may be convenient for a specific purpose* (Arendt 1958, 263).<sup>15</sup>

2. La Reforma es el principio de la alienación del mundo. La expropiación de la propiedad campesina, la renta de la tierra y la acumulación de riquezas se concretaron en la pérdida de algunos grupos de su lugar en el mundo. Sin propiedad dejaron de tener el resguardo necesario para la vida como especie. Solo así fue posible el proceso de acumulación capitalista (Arendt 1958, 254-255):<sup>16</sup> “*the process of wealth accumulation, as we know it, stimulated by the life process and in turn stimulating human life, is possible only if the world and the very worldliness of man are sacrificed*” (Arendt 1958, 256).<sup>17</sup> El sacrificio del mundo (por la alienación del espacio del mundo) y la anulación de la mundanidad del hombre (por la expropiación de la propiedad campesina), son parte del proceso de acumulación de capital. Con la expropiación se perdió la propiedad privada y la sociedad se convirtió en propiedad colectiva, un resguardo para los desposeídos hasta el siglo XX (Arendt 1958, 38-50).<sup>18</sup>

<sup>14</sup> “bajo las condiciones obtenidas a partir de un universal, astrofísico, cósmico punto de vista exterior a la propia naturaleza”.

<sup>15</sup> “que hemos trasladado el punto de Arquímedes un paso más lejos de la tierra a un lugar del universo donde ni la tierra ni el sol son centros de un sistema universal. Significa que ni siquiera nos sentimos ligados al Sol, que *nos movemos libremente en el universo, que elegimos nuestro punto de referencia donde sea conveniente para un propósito específico*”. Las cursivas son mías.

<sup>16</sup> “This together constituted the conditions for the rise of capitalist economy” (...) “ambas constituirían las condiciones para la economía capitalista”.

<sup>17</sup> “*El proceso de acumulación de riqueza, tal como lo conocemos, estimulado por el proceso de la vida y a su vez estimulando la vida humana, sólo es posible si se sacrifican el mundo y la misma mundanidad del hombre*”. Las cursivas son mías.

<sup>18</sup> En la topografía arendtiana del mundo hay dos espacios fundantes y fundamentales para la vida política plena: el espacio público (la esfera de los asuntos humanos, lo político) y el espacio privado (la casa, lo doméstico, lo no visible). Lo social no es ni lo uno ni lo otro. Es el territorio de la Nación-Estado.



Las consecuencias del despojo de la propiedad privada fueron mucho más allá del contexto de la Reforma y del siglo XVI. Su importancia está en que, cuando el ser humano corroboró que nada en el mundo le pertenece, salvo su propio yo y su corporalidad, legitimó empíricamente la imposibilidad de ser un habitante del mundo y se condicionó a mostrarse en favor de un espacio exterior, el espacio que Galileo demostró que existe. Este es el yo que se puede mover con absoluta libertad más allá de los límites del mundo y la mente. Ese yo es el punto que Arquímedes descubrió antes de nuestra era y el precio de haberlo encontrado fue la mundanidad y la humanidad del hombre. Así, el argumento de Hannah Arendt es sencillo: 1) el yo moderno se configuró en los efectos de la expropiación de la tierra y la consiguiente alienación del mundo; 2) la alienación del espacio de la tierra fundamentó el desarrollo de la astrofísica y la consolidación final del proceso de disolución del espacio. Ambas, sin embargo, están entrelazadas con una tercera alienación, que va sobre la mentalidad moderna derivada de los experimentos galileanos y fundamentada epistemológicamente por René Descartes. Fue el francés quien consiguió “trasladar el punto de Arquímedes un paso más lejos de la tierra”, a un lugar donde sentirnos libres para movernos a voluntad.

3. Afianzado en la física galileana, Descartes delineó el paisaje mental del hombre moderno. En su relación epistolar con Mersenne, dice Hannah Arendt, el filósofo no deja lugar a dudas sobre su punto de partida: “if the movement of the earth is false, all the foundations of my philosophy are also false” (Arendt 1958, 273).<sup>19</sup> Si Galileo demostró la imposibilidad de confiar en los limitados sentidos humanos, solo con el uso de un instrumento, el telescopio, el ser humano es capaz de mostrar la realidad del espacio exterior con una certeza mayor que la percepción sensible. Por tanto, solo la “técnica perfeccionada” permite la adquisición de conocimiento cierto y universal. Galileo observó los movimientos celestes y registró la periodicidad con que las cuatro lunas de Júpiter rodean el planeta, descubrió el modo de calcular el tamaño y las distancias con ayuda del álgebra y las operaciones aritméticas. En la base de la alienación de la tierra está el hecho de que, con ayuda del telescopio, el ser humano se desprendió de su hábitat terrestre para navegar por el océano celeste; y, con el álgebra y la aritmética, la infalibilidad de las verdades de razón quedó demostrada al mismo tiempo que la absoluta libertad de quien las posee. El yo cartesiano. El *Spútnick* es la prueba aún más fehaciente de esa convicción. Esta es la cadena de sucesos que hacen de la modernidad una época tecnificada, de predominio de la técnica sobre cualquier otra creación humana en el año de 1957.

En resumen, el argumento arendtiano de la alienación del yo moderno se puede enunciar de la siguiente manera: a) los sentidos nos engañan, por tanto, se ha de dudar de la veracidad de los datos que nos proporcionan (Galileo), b) en la

<sup>19</sup> “si el movimiento de la tierra es falso, todas las bases de mi filosofía son también falsas”.

medida en que nada me pertenece, salvo yo mismo, no hay nada que me una a algo ni siquiera no mundano (Lutero), c) por tanto, solo yo existo y conozco apenas lo que yo pienso (Descartes). Esa realidad, además, puede ser modificada según mis propósitos y conveniencias en un mundo que es de suyo técnico. Un mundo que emergió de la científica época moderna hasta alcanzar su punto más alto en el siglo XX. Dicho en palabras de Hannah Arendt:

“The human mind changed in a matter of years or decades as radically as the human world in a matter of centuries; and while this change naturally remained restricted to the few who belonged to that strangest of all modern societies, the society of scientists and the republic of letters (the only society which has survived all changes of conviction and conflict without a revolution and without ever forgetting to ‘honor the man whose beliefs it no longer shares’), this society anticipated in many respects, *by sheer force of trained and controlled imagination, the radical change of mind of all modern men which became a politically demonstrable reality only in our own time*” (Arendt 1958, 271).<sup>20</sup>

El cambio que comenzó en el restringido grupo de los científicos y los hombres de letras —Giordano Bruno, Nicolás de Cusa, Copérnico y Kepler—, con el mero uso de la imaginación adiestrada y controlada, concluyó con el radical cambio de mentalidad del hombre moderno. Un hombre cuya realidad es *políticamente demostrable solo en nuestro tiempo*. En la historia de las ideas de Hannah Arendt, el origen de la mentalidad adiestrada está en los filósofos de la naturaleza, y su desarrollo y madurez en Galileo. La historia de las mentes geniales, que es para Alexandre Koyré la historia de la ciencia, es perfectamente coherente y explicativa en la historia de la modernidad de Hannah Arendt y se comprende fácilmente que le resulte provechosa la afirmación de que el cambio de mentalidad se volvió relevante en política “sólo en nuestro tiempo”. Porque, al referirse a las insospechadas consecuencias de la Reforma, asocia el desprendimiento del espacio primigenio que identificó la alienación campesina con el desarrollo del imperialismo del siglo XIX. La formación del populacho no era sino la versión industrial de las masas modernas afectadas por el proceso de doble separación que definió la Reforma: la acumulación de capital superfluo estuvo acompañada de población igualmente superflua, sin empleo ni sensación de pertenencia a ninguna de las nacionalidades europeas (Arendt 1958 - 1951-, 305-340). Así, si el “aparentemente ilimitado proceso de acumulación económica” tuvo su

<sup>20</sup> “La mente humana cambió en años o décadas tan radicalmente como el mundo humano en siglos; mientras este cambio quedó restringido a los pocos que pertenecían a la más extraña de las sociedades modernas, la sociedad de los científicos y la república de las letras (la única que ha sobrevivido a los cambios de convicción y conflicto sin una revolución y sin olvidarse de ‘representar al hombre cuyas creencias no se comparten’), esta sociedad anticipó en muchos aspectos, *por la pura fuerza de la imaginación adiestrada y controlada, el cambio radical de la mente del hombre moderno que sólo en nuestro tiempo pasó a ser una realidad políticamente demostrable*”. Las cursivas son mías.

más radical manifestación con los imperialismos europeos de finales del siglo XIX y la dramática consolidación de lo que Hannah Arendt llama “imperialismo continental” en su versión totalitaria de la primera mitad del siglo XX (Arendt 1958 - 1951-, viii), los fenómenos previos al totalitarismo tuvieron una forma de mentalidad (el paisaje mental moderno de Descartes) y un entorno fragmentado por el sentimiento de abandono (generado por la Reforma). Este es el entramado de ideas que sostienen lo que ella describe, en *Origins of Totalitarianism*, como subjetividad imperialista y que ejemplificó en personajes como Cecil Rhodes, cuando éste declaró: “I would annex the planets if I could” (Arendt 1958 - 1951 -, 124).<sup>21</sup>

Como se ve, es la historia de la ciencia el campo del cual Hannah Arendt extrae conceptos y evidencias empíricas para explicar el estado del mundo posterior a la II Guerra Mundial, en medio de una de las crisis bélicas más características del siglo XX. Filosófica y científicamente entiende a la modernidad como una etapa de la historia de la humanidad dominada por el uso de la razón que coloca al individuo en el centro de las posibilidades del conocimiento científico, de la organización social, de las decisiones políticas y de la libre determinación. Políticamente, la modernidad es una etapa de dominio de la técnica. Sin embargo, esa historia es un poco anterior, no apareció en Koyré sino en los teóricos de la ciencia moderna en los años 20, como los ya mencionados Burt y Whitehead que publicaron *The Metaphysical Foundations of Modern Science* en 1925 y *Science and the Modern World* en 1924. Una década después, a finales de los años 30, Heidegger sintetizó algo parecido en “La época de la imagen del mundo”, publicado en 1938. Ahí aparece también, aunque de un modo más resumido, la misma historia. No es, sin embargo, la historia de la ciencia, sino la historia de la metafísica. La historia de la técnica y la historia de la metafísica son una y la misma. La diferencia que se podría acentuar está en que, para Hannah Arendt, esa historia tiene una serie de consecuencias políticas. Algo que no dice claramente Koyré, mientras que Heidegger, seguramente, no lo piensa.

### 3. 1938: LA ÉPOCA DE LA IMAGEN DEL MUNDO

En “La época de la imagen del mundo”, Heidegger distingue cinco fenómenos que caracterizan lo que él llama Edad Moderna: la ciencia moderna; la técnica mecanizada, que no es un resultado de la ciencia moderna, sino un desarrollo autónomo que ha llevado a la ciencia misma a matematizarse; la introducción del arte al campo de la estética; la interpretación del obrar humano como cultura, donde la cultura se entiende como “cuidado”; y, finalmente, la desdivinización,

---

<sup>21</sup> “Me apropiaría de los planetas si pudiera”. La cita completa dice: “‘Expansion is everything’, said Cecil Rhodes, and fell into despair, for these vast worlds which we every night he saw overhead ‘these stars can never reach. I would annex the planets if I could’”.

o pérdida de los dioses, sustituida por un análisis histórico y psicológico del mito. Todos estos factores confluyen, al final, en uno solo: el significado que adquiere la ciencia en la Edad Moderna, que no es ni *episteme*, en su sentido griego, ni *scientia*, como lo era para los medievales. La comprensión de lo real se funda en una nueva interpretación de lo ente, de la esencia de lo ente, que imposibilita simplemente aceptar que es más correcta la afirmación de la caída de los cuerpos de Galileo que la aspiración a flotar de los cuerpos más ligeros de Aristóteles. En todo caso, los presupuestos que nos llevarían a dar mayor relevancia a los aportes de Galileo sobre los de Aristóteles están dados, por un lado, por la común creencia de que el conocimiento avanza con el transcurrir del tiempo como en un proceso de revelación de la verdad por acumulación y, por otro, por la evidencia que proporcionan la física y la matemática modernas. La ciencia moderna, en estos términos, está enraizada en el cálculo de un espacio que prescinde de los sentidos y su centro de funcionamiento epistémico es la matemática y la física.

Los cinco aspectos que caracterizan la Edad Moderna están determinados por la metafísica que es una meditación acerca de la esencia del ente y una decisión respecto a la esencia de la verdad. Por tanto, si la ciencia en la Edad Moderna es investigación, el concepto de lo ente y de la verdad son realidades posibles únicamente en términos de su representación abstracta como resultado de la liberación del hombre de las ataduras medievales y cuya consecuencia, dice el filósofo, ha sido sin lugar a dudas el subjetivismo, el individualismo y el objetivismo; estos factores han posibilitado, como nunca en época anterior de la historia, que lo individual se imponga sobre lo colectivo. Lo esencial, sin embargo, no es que el hombre se haya liberado de las ataduras para encontrarse a sí mismo, sino que su esencia se transforma al convertirse en sujeto.

En la lógica de “La época de la imagen del mundo”, el pensamiento heideggeriano no parece simplemente metafísico, sino pesimista en las dos direcciones que se han destacado aquí, la del mundo y la del hombre: la humanidad está atrapada por sus propias formas de pensar y estar en el mundo. Es desde este pesimismo que resulta natural considerar a Heidegger como un antihumanista, o incluso de ver en sus textos la acusación del humanismo del Renacimiento como episodio de la historia de la metafísica. Porque, afirma el filósofo, solo ahí donde el hombre es sujeto puede haber “individualismo”. Este llevar al extremo el subjetivismo presupone, desde la perspectiva de Heidegger, que hay dos procesos que originan la emergencia de una teoría del hombre, de una antropología: la conversión del hombre en sujeto y su desarraigo del mundo (Villa 1996, 175-188).

Puesto que así son las cosas, “no es de extrañar”, dice el filósofo, “que solo surja el humanismo ahí donde el mundo se convierte en imagen”. El Humanismo es una antropología entendida como “teoría del hombre” que aparece con una imagen del mundo, cuando el mundo se hace representable, porque el hombre es

sujeto capaz de representación y auto-representación: “no es más que una antropología estético-moral (...) [una] interpretación filosófica del hombre que explica y valora lo ente en su totalidad a partir del hombre y para el hombre” (Heidegger 2001, 76). Bajo esta perspectiva, el humanismo como antropología —y la antropología, por su parte— está anclado en la historia de la metafísica, y su época histórica de aparición es la Edad Moderna.

En la historia de la metafísica, del olvido del ser, de la época de la imagen del mundo, Heidegger puede considerarse como defensor de un “anti-humanismo” que, por lo demás, ha sido el pretexto para dar por supuesta la comprensión del filósofo al respecto. Si es verdad que el humanismo solo es posible en la Época de la imagen del mundo, cuando la teoría del hombre es mera antropología, el humanismo se corresponde con la meditación acerca del ser del ente y la decisión acerca de la esencia de la verdad, ambas partes constitutivas de la historia de la metafísica. En estos términos, no hay nada que hacer para devolverle un sentido a la palabra “humanismo”, el pretexto de Heidegger para escribir la *Carta sobre el Humanismo*. Pero es justamente por la crítica del filósofo a la tradición metafísica occidental que será preciso reflexionar en torno a las fuentes de ese humanismo que él mismo expone al intentar una respuesta a la pregunta de cómo devolverle un sentido, de la noción de humanidad que sostuvo el pensamiento humanista del Renacimiento y los equívocos que se han formado en torno al pensamiento de Heidegger.<sup>22</sup>

Las reflexiones del filósofo se asumen normalmente sin mucha dificultad, debido a la claridad con que expone la historia de la metafísica y a la sencillez con que esa historia parece explicar la situación del mundo en los últimos años de la década de 1930. Sin embargo, si en el caso de Hannah Arendt se ha mirado con lupa el origen de sus premisas más influyentes para explicar el estado del mundo en 1957, adecuado sería mirar también un poco en las de Heidegger, aunque esto represente, en apariencia, un alejamiento del objetivo principal de este escrito: de qué manera el pensamiento de Heidegger influyó, o no, en el de Hannah Arendt.

En 1947 Ernesto Grassi, un joven estudiante italiano en Friburgo, puso por primera vez al alcance de los lectores las opiniones que el maestro había dado a Jean Beaufret acerca de la vigencia y posibilidades del humanismo, en una carta que llevaba como objetivo responder a la pregunta “¿cómo devolver el sentido a

---

<sup>22</sup> Es verdad que la lectura de la *Carta sobre el humanismo* propone una visión distinta: “Pensar la verdad del ser significa también pensar la *humanitas* del *homo humanus*. Lo que hay que hacer es poner la *humanitas* al servicio de la verdad del ser, pero sin el humanismo en su sentido metafísico”. Es decir, pensar un humanismo no-metafísico, o anti-metafísico y no anti-humano o inhumano. Así, matiza el filósofo, el pensamiento de *Ser y tiempo* está en contra del humanismo. Esto, sin embargo, no quiere decir que esté a favor de lo inhumano. Simplemente rechaza al humanismo porque éste no pone la *humanitas* a suficiente altura. Esta definición amerita un estudio que excede el propósito de este escrito; quede aquí señalado (Heidegger 2001, 72).

la palabra humanismo?” No obstante, no fue sino hasta los estudios posteriores en la vida académica profesional del italiano donde elaboró reflexiones esclarecedoras respecto a los vínculos heideggerianos con la tradición humanista. La primera y fundamental distinción propuesta por Grassi, para comprender los equívocos de Martin Heidegger sobre el humanismo italiano del Renacimiento, es la que existe entre el pensamiento humanista y la filosofía del Renacimiento. El primero fue una tendencia cuyas raíces se encuentran en un movimiento literario que reconoce el origen humano y la segunda dio inicio con las traducciones, en un momento tardío, de Platón:

“por humanismo entiendo aquel movimiento filosófico que caracterizó el pensamiento en Italia desde la segunda mitad del siglo xiv hasta el último tercio del siglo xv. A mi modo de ver, la traducción de Platón hecha por Ficino al final del siglo xv y el platonismo y neoplatonismo metafísico especulativo que desencadenó llevaron a una ruptura con el modo humanista de encarar la filosofía, el cual fue retomado más tarde sólo por pesadores aislados, tales como Nizolio o, fuera de Italia, por Vives y más tarde por Gracián, con su teoría del ingenio” (Grassi 2006, 1 y 48).

*Heidegger y el problema del humanismo* es un libro donde Grassi contrasta las tesis del pensamiento de Heidegger con las principales premisas del pensamiento humanista. Muestra que las opiniones críticas que el filósofo tenía respecto al humanismo, se basaban en las interpretaciones antropologizantes que comenzaron a circular en Alemania con los estudios de Burckhart, Voigt y Cassirer, y cuyas líneas más sobresalientes son expuestas por el propio filósofo en “La época de la imagen del mundo” y en la *Carta sobre el humanismo*, en el primero como antropología y en el segundo como antropología metafísica (Grassi 2006, 9).

Si es verdad lo que descubre Grassi, la razón de las descalificaciones de Heidegger es su profundo desconocimiento de la tradición humanista. Al asumir las interpretaciones reinantes sobre el humanismo y el Renacimiento, llegó a la conclusión de que la primacía del individuo, de la razón humana y las posibilidades del conocimiento, trasladan al ser humano hasta el punto más elevado en la escala de la existencia (Burkhardt 1952; Voigt 1880; Cassirer 1968 -1944). Es la mente de los seres humanos la única que tiene la capacidad de darse conocimientos racionales respecto al mundo (Grassi 2006, 23-28). Si rastreamos hasta el comienzo de la tradición filosófica occidental, en la cual se instalan todos los pensadores referidos, el sesgo de la existencia es platónico en su versión más idealista. Esta versión es muy semejante a aquella que utilizaron los ilustrados para proponer las formas enciclopédicas de conocimiento. Por su parte, Alexandre Koyré la utilizó para fundamentar la historia de la ciencia a partir de la cual

Hannah Arendt explicó el origen del mundo moderno y su tecnificada condición durante la Guerra Fría.

Las observaciones de Grassi esclarecen los presupuestos tradicionales a partir de los cuales Heidegger elabora la noción de “época de la imagen del mundo” y sus vehementes consideraciones sobre el significado del humanismo. Destaca, sin embargo, que hay un punto en que coinciden: el origen poético de la develación del ser es un asunto que también desarrollaron los humanistas, y sus implicaciones son parecidas a las de Martin Heidegger. Lo originario es el contexto en que se funda el mundo, el significado de la comunidad (Grassi 2006, 10-24). Sin embargo, a pesar de las coincidencias, sentencia Grassi, Heidegger no fue capaz de reconocer la importancia del humanismo y del Renacimiento, más allá de representar un episodio constitutivo de la historia del olvido del ser. El antropocentrismo que Heidegger encuentra en el humanismo del Renacimiento es una de las pruebas que él mismo utiliza para demostrar el sentido metafísico de todo humanismo. Pensar la verdad del ser a partir de la existencia humana lleva consigo la consolidación del sujeto como imagen y lo sitúa en el centro de su propia soledad. La subjetividad, y no la imagen del mundo que presuntamente emergió con el advenimiento de la técnica, es el meollo de los esfuerzos heideggerianos respecto a la tradición metafísica. Es, una vez más, Descartes quien canta más alto en el concierto pactado sobre la naturaleza de lo racional.

Ahora bien, la coincidencia respecto a la idea de mundo moderno que hay entre Martin Heidegger, Alexandré Koyré y Hannah Arendt, no es la única. La idea del ser humano como un sujeto racional, moderno, formado por la supremacía otorgada desde el Renacimiento y cuya mente calculadora domina sobre todo lo existente, es el otro punto de contacto. Hannah Arendt dice sobre la “idea de humanidad” en *The Human Condition*:

“the transformation of *mankind*, which until our own time was *an abstract notion or a guiding principle for humanists only*, into a really existing entity whose members at the most distant points of the globe need less time to meet than the members of a nation needed a generation ago—these mark the beginnings of the last stage in this development” (Arendt 1958, p. 257).<sup>23</sup>

¿Se transformó el género humano en una entidad realmente existente, algo que había sido una noción abstracta o un principio que sirve de guía únicamente para los humanistas? ¿Fueron los humanistas del Renacimiento los autores de esa noción abstracta? La respuesta se antoja innecesaria si se recuerda el contexto de

<sup>23</sup> “La transformación de la humanidad, que hasta nuestro tiempo era *una noción abstracta o un principio rector sólo para los humanistas*, en una entidad realmente existente cuyos miembros de los lugares más lejanos del mundo necesitan menos tiempo para reunirse que los miembros de una nación hace una generación, marcó el comienzo de la última etapa en este desarrollo”. Las cursivas en el original en inglés son mías.

los tres fenómenos pre-modernos, que va desde finales del siglo xv hasta los comienzos del xvii. Sin embargo, sí que es posible formular una observación al contenido histórico y político de la visión de Hannah Arendt. Si asumió la visión idealista de la historia de la ciencia de Alexandre Koyré, que es muy parecida a la historia de la metafísica de Martin Heidegger, no se puede hablar de realidad histórica en sus investigaciones en torno a “*The vita activa and the Modern World*”. La razón es que existe la aceptación de un modo particular de hacer historia de la ciencia que excluye regiones y problemáticas científicas y políticas, no solo de los contextos en que se desarrolló la ciencia moderna, sino también de aquellos donde tradicionalmente no hay este tipo de saberes ni se tiene registro de mentes de grandes hombres. Así se entiende que el descubrimiento de América, el primer fenómeno pre-moderno fundante de la modernidad, no merezca una descripción ni siquiera mínima.

Sin embargo, hay aquí todavía un cabo suelto. Hannah Arendt dice, con todas sus letras, que fue la visión de la interrelación de la ciencia y la filosofía, que Koyré describe en *From the closed World to the infinite Universe*, el punto de partida para sus consideraciones en torno al mundo y al ser humano modernos. Falta averiguar si, más allá de lo sabido por los intelectuales acerca de su proximidad paterno-filial (Wolin 2003, 65-118) y sentimental, Martin Heidegger condicionó de algún modo su forma de pensar el mundo que le tocó vivir.

#### 4. LOS AÑOS 20 Y LA HUIDA DE ALEMANIA

No es ningún secreto que Hannah Arendt mantuvo una relación, que nos consta por los testimonios epistolares, con Martin Heidegger desde 1925 hasta 1975, año en que murió la filósofa (Arendt-Heidegger 2000). Basado en las cartas que editó Ursula Ludz, existe un conjunto de escritos en torno a una relación amorosa entre el filósofo de la selva negra y la joven judía que era Hannah Arendt. Desde el contenido de algunas cartas, básicamente las que el filósofo dirigía a Hannah Arendt,<sup>24</sup> suele hablarse de una temprana influencia mutua. Es, sin embargo, importante que, entre las pocas cartas de Hannah Arendt a Martin Heidegger, hay una confesión de ella, muy *a posteriori*, sobre el origen de *The Human Condition*:

“Verás que el libro no lleva dedicatoria. Si alguna vez las cosas hubieran funcionado correctamente entre nosotros —quiero decir *entre*, no me refiero ni a mí ni a ti—, 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-Heidegger 2000, 140).<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Las que ella escribió, salvo un relato autobiográfico llamado “Sombras”, una de 1929, otra de 1930 y algunas posteriores a 1950, no están en el volumen editado por Ludz.

<sup>25</sup> Arendt a Heidegger: 28.x.1960.



Si esta confesión de 1960 lleva toda la honestidad de una de las intelectuales más influyentes en Estados Unidos durante la Guerra Fría, necesario se hace mirar si la historia de las ideas científicas y filosóficas, a la que recurre Hannah Arendt para fundamentar su visión de la modernidad tecnificada, tiene un origen similar y a tal punto en boga en 1920 que funcionó perfectamente para comprender el estado catastrófico del mundo en los años 50. Esa confesión, suponiendo que no esconde la verdad, evidencia que había ciertos modos de pensar en el ser humano y en el mundo que funcionó para explicar la realidad. Esa forma de pensar ilumina más sobre las influencias entre los intelectuales que insistir en la permanente y ciega fidelidad de Hannah Arendt al afecto que, en su juvenil vida universitaria en Friburgo, decía Heidegger sentir por ella.<sup>26</sup>

Si nos situamos en el momento en que Hannah Arendt pudo apropiarse de las categorías filosóficas explicativas de Martín Heidegger, la cuestión no es fácil, porque en la correspondencia se ve que la relación, incluso de maestra-alumna, se caracterizó por la tensión que ella misma suponía y por la situación social y política que la condicionaba aún más. Con todo, uno de los testimonios más fiables, aunque todavía parcial y, digo yo, pretencioso, son las memorias que Günther Anders, primer marido de Hannah Arendt (Stern, en la década de 1920), escribió al final de su vida, rememorando los pocos y difíciles años de la vida en común con la filósofa: *La batalla de las cerezas, mi historia de amor con Hannah Arendt* (Anders 2013). En las memorias, Anders perfila el aspecto del intercambio de las ideas en la Universidad y plantea la sugerente idea de la manera en que ella y él se apropiaron de ambas nociones ya tratadas por Heidegger (Anders 2013, 115).

Si al lado de los recuerdos de Anders colocamos la declarada influencia de Alexandre Koyré en la construcción de las más comprometedoras descripciones de *The Human Condition*, la influencia de las ideas y de los intelectuales en la obra de Hannah Arendt resulta diversa y no de origen heideggeriano o sentimental. Si tuviera otra raíz, bien tendríamos la tarea de investigar si también fue amante de Alexandre Koyré. Sus categorías derivan de influencias académicas más directas, y seguramente personales, tal como ella misma declara cuando se refiere a la importancia que tuvo su segundo marido en su forma de ver los acontecimientos (Arendt-Jaspers 1992, 31).<sup>27</sup> Alexandre Koyré, aunque no se diga normalmente en las referencias y la biografía sobre Hannah Arendt, estuvo cerca

---

<sup>26</sup> El listado es extenso, como se señaló al principio de este escrito. Aquí solo menciono a quienes me parece que tienen algo más de sensatez a la hora de referirse al tema, porque se insertan en el contexto de la relación que, curiosamente, Elizabeth Young-Bruehl (Young-bruehl 1993), la biógrafa de Hannah Arendt, no detalla. Benhabib, Seyla, 1999; Safranski 2003; Wolin 2003; Wolin 1995.

<sup>27</sup> Carta 46 de Arendt a Jaspers, el 29 de enero de 1946: “My literary existence, as opposed to my existence as a member of society, has two major roots: First, thanks to my husband, I have learned to think politically and see historically; and, second, I have refused to abandon the Jewish question as the focal point of my historical and political thinking”.

de la filósofa desde muy temprano cuando ella intentaba huir de la persecución nazi, primero a Francia y luego a Estados Unidos. Prueba de ello no es solo la referencia que hace en *The Human Condition* a *From the Closed World to the Infinite Universe*, sino también que la tarjeta de la Biblioteca Nacional de Francia número 5161, que le fue concedida a Hannah Arendt el 14 de febrero de 1939, fue respaldada por el entonces Directeur de Recherche da Ecole des Hautes Etudes: Alexandre Koyré. De su presencia e influencia en la vida y la obra de Hannah Arendt todavía no hay quien diserte.<sup>28</sup> Sin embargo, aquí se puede decir que no fue Heidegger quien marcó el rumbo de su pensamiento, sino un modo de entender y explicar la historia de las ideas. Tal explicación no fue, además, original de Heidegger, en los años 30, ni de Koyré, en los 50. Su origen puede rastrearse en los historiadores de la ciencia (Burt y Whitehead), que se remiten a la concepción enciclopédica de la historia y de la cultura, y en los pensadores alemanes del siglo XIX (Burkhardt y Voigt).

Este es un modo que aún reina entre los intelectuales más apegados a la retórica heideggeriana, por simpatía o por discrepancia, que advierte sobre dos aspectos significativos en la historia de las ideas y la conformación de las mentalidades. Primero, se hace necesario plantearnos el problema del origen y la pertenencia de las ideas: en qué momento aparecieron y cómo se justifica su uso para explicar realidades. Segundo, ese origen y esa pertenencia aluden, indiscutiblemente, a la caducidad de esas ideas: cuánto tiempo funcionan y qué las hace mudar o aparecer como inútiles para referirnos a algo real. Dicho de otro modo, ¿de quién son las ideas y cómo hemos de utilizarlas? ¿Cómo medir la verdad que transmiten?, ¿en función de su aceptación por los más renombrados investigadores o por la claridad que transmiten a la hora de situarnos frente a contextos y temporalidades? El resto, si se siente más afecto por uno u otro individuo con quien se mantuvieron vínculos por periodos determinados, recalca en el campo de las relaciones humanas. Ese, por cierto, es un tema que aún está pendiente entre nosotros.

---

<sup>28</sup> Hay una edición de 25 cartas que dirigió Koyré a Hannah Arendt entre 1951 y 1963 (Koyré 1997, 137-163). Esas cartas están actualmente resguardadas en *The Library of the Congress* en los *Hannah Arendt papers*. Hay en ellas mucho trabajo por hacer.

**BIBLIOGRAFIA**

- Arendt, Hannah. 1958. *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah – Jaspers, Karl. 1992. *Arendt, Hannah – Karl Jaspers, Correspondence, 1926-1969*, New York, Harcourt Brace Jovanovich. Original en Alemán: *Hannah Arendt – Karl Jaspers, Briefwechsel 1926-1969* (1985).
- Arendt, Hannah – Heidegger, Martin. 2000. *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*, Urzula Ludz (editora), Barcelona, Herder. Original en alemán: *Hannah Arendt / Martin Heidegger, Briefe 1925 bis 1975 and andere Zeugnisse* (1999).
- Arendt, Hannah. 2007. *Karl Marx y la tradición de pensamiento político occidental*, Madrid, Encuentro.
- Anders, Günther. 2013. *La batalla de las cerezas. Mi historia de amor con Hannah Arendt*, trad. Alicia Valero, Barcelona, Paidós. Original en alemán: *Die Kirschenschlacht: Dialoge mit Hannah Arendt* (2012).
- Anders, Günther. 2007. *Hombre sin mundo. Escritos sobre arte y literatura*, Valencia, Pre-textos. Original en alemán: *Mensch ohne Welt. Schriften zur Kunst und Literatur* (1993).
- Benhabib, Seyla. 1999. “The Personal is not the Political”, *Boston Review, A political and Literary Forum*, October 1.
- Burkhardt, Jacob. 1952. *La cultural del Renacimiento en Italia*, Bs. As., Losada.
- Cassirer, Ernest. 1968. *Antropología filosófica*, México, f.c.e., (1944).
- Ettinger, Elzbieta. 1996. *Hannah Arendt y Martín Heidegger*, Barcelona, Herder. Original en inglés: *Hannah Arendt / Martin Heidegger* (1995).
- Grassi, Ernesto. 2006. *Heidegger y el problema del humanismo*, Barcelona, Antropos.
- Heidegger, Martin. 2000. *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. (Original en alemán, 1947).
- Heidegger, Martin. 2001. “La época de la imagen del mundo” en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza (trad. Arturo Leyte y Helena Cortés. Original en alemán: *Holzwege*, 1950).
- Hill, Christopher. 1991. *Change and Continuity in 17th Century England*, London, Yale University Press.
- Koyré, Alexandre. 2005. *Estudios galileanos*, México, Ed. Siglo xxi. Original en francés: *Études Galiléennes* (1966).
- Koyré, Alexandre. 1997. “Lettres à Hannah Arendt (1951-1963)”, *Nouvelles de la République des Lettres*, vol. 13 (1), pp. 137-163.
- Lindberg, David. 1990. “Conceptions of the Scientific Revolution from Bacon to Butterfield: a preliminary sketch” en Lindberg, David C. – Westman, Robert S. (eds.). *Reappraisals of the Scientific Revolution*, New York, Cambridge University Press.

- Olby, R. C. – Cantor, G. N. – Christie, J. R. R. – Hodge, M. J. S. 1990. *Companion to the History of Modern Science*, New York, Routledge.
- Safranski, Rüdiger. 2003. *Un maestro de Alemania. Martín Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets. Original en alemán: *Ein Meister aus Deutschland. Martin Heidegger und seine Zeit* (1994).
- Villa, Dana Richard. 1996. *Arendt and Heidegger. The fate of the political*, New Jersey, Princeton University Press.
- Voigt, Georg. 1880. *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus (El resurgimiento de la edad clásica durante el primer siglo del humanismo)*, Berlin, Verlag.
- Whitehead, Alfred N. 1967. *Science and the Modern World*, New York, The Free Press. (Primera edición, 1925).
- Wolin, Richard. 2003. *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Madrid, Cátedra. Original en inglés: *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse* (2001).
- Wolin, Richard. 1995. "An Affair to Remember: Hannah and the Magician," *New Republic* (October 9): 27-37.
- Young-Bruhel, Elizabeth. 1993. *Hannah Arendt*, Valencia, Ed. Alfons el Magnanim. Original en inglés: *Hannah Arendt. For Love of the World*, Yale University Press – New Haven London (1982).