

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Facultad de Filosofía y Letras

Licenciatura en Filosofía



**LA PRIMACÍA POLÍTICA DEL DIÁLOGO A PARTIR
DE LA NOCIÓN DE *PRAXIS* EN EL PENSAMIENTO
DE HANNAH ARENDT**

Tesis que para optar por el grado de
Licenciada en Filosofía

Presenta

Jimena Picazo Meza

Director de tesis

Dr. Felipe Arámburo Manilla

Asesores

Dr. Ricardo Antonio Gibu Shimabukuro

Dr. Arturo Romero Contreras

(Febrero 2021)

A Felipe Meza Trejo, *in memoriam*.

El primer filósofo que conocí.

Tabla de contenido

Agradecimientos	5
Introducción	7
CAPÍTULO I. Lo Político como el Ámbito del Acuerdo Entre Iguales	12
¿Qué no Entender por Política?.....	12
Vida Privada y Estructura Familiar en la Antigua Grecia.....	13
El Auge de lo Social: Extrapolación del Modelo Familiar a la Estructura de la Esfera Política Moderna.....	16
La Autenticidad de la Esfera Política	24
Prejuicio y Juicio	25
El Ideal de la <i>Polis</i> Griega.....	27
CAPÍTULO II. <i>Vita Activa</i> y la Primacía Política de la <i>Praxis</i>	40
Vita Activa y Vita Contemplativa	40
Labor.....	47
Labor y Vida.....	49
<i>Animal Laborans</i> y Bienes de Consumo	52
Trabajo	56
Trabajo y Mundo	57
<i>Homo Faber</i> y Objetos de Uso	60
Acción (<i>praxis</i>).....	66
Acción y Pluralidad.....	71
La Primacía Política de la Acción: el Discurso	73
CAPÍTULO III. Sócrates y la Concepción Dialógica de la <i>Praxis</i> : Hacia una Conciliación Filosófico-Política.....	79
La Naturaleza Filosófico-Política del Diálogo.....	81
Sócrates.....	88
El Conflicto del Filósofo con la <i>Polis</i>	96

La Mayéutica Socrática: Método Filosófico y Práctica Política	99
El Juicio de Sócrates: Comienzo de la Tradición Política de Occidente	105
Conclusiones	114
Referencias	118

Agradecimientos

Hannah Arendt me ha enseñado que las grandes acciones no pueden emprenderse sin la ayuda de otros. Y es precisamente a esos otros que dedico estas líneas a manera de profundo agradecimiento.

A mi madre, por ser *lo Incondicionado* en mi vida. Nunca conocí a alguien que le hiciera tanta justicia a su nombre como tú, gracias por sostenerme siempre, por toda la dedicación que pusiste para que yo pudiera llegar lejos. Gracias también por el orgullo que significa ser tu hija, te amo y te admiro.

A mi padre, por darme la lección más grande de toda mi vida: los logros no son exclusivamente personales, también le pertenecen a todos los que te motivaron, te dedicaron tiempo y forjaron, con pequeños o grandes esfuerzos, el camino que te permitió llegar adonde estás. Te amo.

A mi abuelito Felipe Meza, quien sin duda merece una mención especial. Gracias por regalarme el primer libro de Filosofía que tuve en mis manos, por mostrarte siempre interesado en platicar conmigo sobre mi carrera... No sabes cómo hubiera querido que siguieras aquí para ver este trabajo terminado. Te llevaste algo de mí contigo, pero yo me quedé con todo lo que aprendí de ti. Te voy a querer toda mi vida.

A mi familia en general: Sandra, mis abues, tíos, primos, sobrinos... Gracias por tantas memorias, por darme la fortaleza que me permitió seguir adelante en los momentos difíciles, por haberme hecho una persona feliz. Los tengo siempre presentes en mis modos, en mis hábitos, en cada paso. Ustedes me han configurado y sé que hay algo de cada uno en mí.

A David Ruiz, por el tiempo que dedicaste a leer mi investigación y por debatir conmigo las ideas que aquí desarrollé. Has sumado tantas cosas buenas a mi vida, que no puedo más que agradecerte por el apoyo y por todo lo que he crecido como persona desde que te conozco.

Al doctor Felipe Arámburo Manilla, por su invaluable apoyo y orientación, porque me enseñó que un gran trabajo necesita siempre de un gran guía.

Al doctor Mauricio Lugo Vázquez que, probablemente sin saberlo, me maravilló con la filosofía de Hannah Arendt.

A mis amigas: Diana, Angélica, Camila, Janella, Fátima, Fernanda, Itzel, Zeltzin y Daniela. Gracias por toda la alegría que han traído a mi vida, estoy orgullosa de codearme de mujeres fuertes y admirables como ustedes.

A mi buen amigo Eric, que constantemente me daba palabras de ánimo y que siempre me ha sacado una sonrisa con sus ocurrencias.

Y a mis grandes aliados durante la carrera: David, Oliver y Rodolfo. Gracias por las charlas filosóficas, por el apoyo en cada examen, por aclarar mis dudas y por cada momento compartido a lo largo de este tiempo.

De formas distintas y con diversos matices, a todos los quiero; y ese es, sin duda, el mayor agradecimiento que puedo ofrecer.

Introducción

Mis intereses en torno a la filosofía política, como una forma de invalidar el argumento antiquísimo de que la filosofía es inútil para la sociedad e inaplicable para la resolución de problemas concretos, me llevaron a maravillarme con la obra de Hannah Arendt desde mi primer acercamiento a ella, encarnado en *La condición humana*: porque a pesar de la rigurosidad conceptual que sostiene su propuesta, Arendt es poseedora de una pluma exquisita y una claridad muy pocas veces vista en textos filosóficos; porque aunque recupera infinidad de nociones gestadas en la tradición política de Occidente, su pensamiento presenta una originalidad significativa que va de la mano con el contexto específico en el que se desarrolló la autora; porque aunque la filosofía está fuertemente dominada por pensadores, Arendt es una de las filósofas que abrió paso a muchas mujeres dentro de este ámbito en el siglo pasado, y en la actualidad, el manejo de su propuesta es prácticamente una obligación para cualquier estudioso de teoría y filosofía política.

La obra arendtiana problematizó, entre otras cuestiones, la relación entre filosofía y política, e hizo patente el fracaso en que desemboca el filósofo cuando intenta aterrizar sus ideas y reflexiones en el ámbito político. ¿Es este fracaso definitivo? ¿El binomio filosofía-política es irreconciliable? Ciertamente no, y en ese sentido, es preciso repensar la política en términos filosóficos. Motivada por vislumbrar en la obra arendtiana una solución a este conflicto que, aun en nuestros días, sigue resultando tan controversial para aquellos que consideran imposible hablar de una *filosofía práctica* en cualquiera de sus dimensiones (educativa, cultural, y en lo que a este trabajo concierne, política), los cuestionamientos directrices de mi investigación son los siguientes: ¿qué es la política para Hannah Arendt? ¿Cuál es la condición de posibilidad de la *praxis* (acción) en contraste con los conceptos de trabajo y labor presentes en la filosofía de Arendt? ¿Por qué la acción tiene una primacía política fundamental en la obra de esta pensadora alemana? ¿Qué es el diálogo y cuál es su importancia filosófico-política? Las respuestas a tales interrogantes se desarrollan a lo largo de este trabajo, al que he titulado *La primacía política del diálogo a partir de la noción de praxis en el pensamiento de Hannah Arendt*, y cuyo objetivo consiste en demostrar la siguiente afirmación: *Hannah Arendt comprende la política como espacio de aparición en el cual convergen las perspectivas de los ciudadanos, con el objetivo de crear acuerdos y producir consensos, resoluciones que sólo son posibles a través del diálogo; por esta razón, podemos*

vislumbrar en la obra arendtiana una primacía política del diálogo que la lleva a concebir su propia noción de praxis en términos dialógicos.

A lo largo de este análisis, recurro al método comparativo y de reconstrucción histórica, pues las constantes remisiones de Hannah Arendt al pensamiento griego y a la tradición de pensamiento político de Occidente en general, me situaron ante la exigencia de contrastar la propuesta de la autora con testimonios históricos y filosóficos para ofrecer a los lectores un horizonte de sentido más amplio en torno a los temas que se discuten en este trabajo. Asimismo, dicho método me permitió comparar y debatir los argumentos que aquí se desarrollan, con el objetivo de que este trabajo no consistiera en una exposición del pensamiento arendtiano sin más, sino en una forma de dialogar con la autora y sacar a relucir mis propios comentarios, puntos de encuentro, desacuerdos y conclusiones en torno a su propuesta.

Para sustentar la tesis primaria, el trabajo se encuentra dividido en tres capítulos. El primero de ellos, titulado *Lo político como el ámbito del acuerdo entre iguales*, tiene como tema central la esencia y el sentido de la política desde la óptica arendtiana; con el objetivo de demostrar que, apegada a la concepción clásica del ideal de la *polis* griega, Arendt es defensora de la política entendida como el ámbito de la palabra y del acuerdo entre iguales. Basado en la distinción griega de los términos Ζωή y βίος, el capítulo desarrolla dos nociones diametralmente opuestas de política: la primera (a la que Arendt denomina *moderna*, por comenzar a articularse a partir de la Revolución Francesa), presenta a la vida meramente natural de los individuos (Ζωή) como categoría política central o fundamental; noción que trae como consecuencia el surgimiento e instauración de los regímenes totalitarios en el siglo XX y la puesta en marcha de los campos de concentración, espacios que Arendt concibe como el punto más álgido de la dominación política de la vida de los seres humanos.

La segunda noción de política, a la que he calificado como *clásica*, pone de relieve la importancia del βίος como concepto esencial de la fundación del espacio público-político y de su distinción con la esfera privada; Arendt sitúa esta noción clásica en la *polis* griega, y específicamente, en la democracia ateniense del siglo V antes de nuestra era. La democracia en Atenas tuvo como una de sus características más emblemáticas el conceder una importancia política sin precedentes a la capacidad oratoria y persuasiva de los ciudadanos, con vistas al establecimiento de acuerdos y la producción de consensos. Dada su experiencia como judía en el contexto de la Alemania nazi, resulta obvia la comprensión del porqué Arendt rechaza la

noción moderna de política y se decanta a favor de la experiencia democrática de los griegos, razón por la que concibe la política como ámbito de la palabra y del acuerdo entre iguales.

El segundo capítulo, titulado *Vita activa y la primacía política de la praxis*, pone de relieve que la satisfacción de necesidades básicas, obtenida gracias a la labor y el trabajo, articula la existencia humana encaminándola a la única actividad propia de la *vita activa* en la que se halla la realización de su libertad: la *praxis*. En un primer momento, el capítulo desglosa las diferencias fundamentales entre *vita activa* y *vita contemplativa*, basando el análisis en la obra aristotélica; lo anterior con el objetivo de manifestar las razones que llevan a Hannah Arendt a considerar a la filosofía (*vita contemplativa*) y a la política (*vita activa*) como saberes en conflicto a lo largo de la historia de pensamiento occidental. Posteriormente, se realiza un análisis de las tres actividades que, de acuerdo a Arendt, constituyen la *vita activa*: labor, trabajo y acción. Frecuentemente utilizados como sinónimos, Arendt realiza una distinción entre labor y trabajo, considerando a la primera como la actividad orientada a proveer a nuestra estructura biológica de aquellos elementos necesarios para el mantenimiento de la vida, y al segundo como actividad de connotación productiva y creadora, que permite al ser humano dotar de cierta estabilidad a su existencia, caracterizada por su vulnerabilidad y fragilidad. A pesar de estas diferencias, labor y trabajo coinciden en un punto central: ambas actividades se encuentran ligadas al terreno de la necesidad, pues la labor está sometida a las exigencias que la naturaleza nos impone como especie, y el trabajo se supedita a la lógica utilitarista y a los requerimientos económicos del mercado.

Hannah Arendt, que considera que lo propio del ser humano es la libertad, no se contenta con agotar la existencia de los hombres al desenvolvimiento de las actividades anteriormente mencionadas; y por tal razón estima que, de entre los tres componentes de la *vita activa*, la acción se constituye como la actividad del hombre *qua* hombre. ¿Qué es propiamente la acción? Tomando en cuenta la consideración anterior, es decir, que la acción es la única actividad propiamente humana, Arendt comienza a desarrollar esta noción señalando que con la acción nos insertamos en el mundo¹, entendido como espacio de aparición. ¿Cuál es la característica más importante de dicho espacio? Que todo aquello que *aparece* en él está destinado a ser percibido por alguien más; de forma tal que la presencia de otros, que dan cuenta de la existencia de lo que acontece en el mundo, se constituye como elemento indisoluble de éste. Así es como la autora alemana llega al concepto de pluralidad humana, condición *sine*

¹ Entendiendo que la noción arendtiana de mundo se contrapone a la de naturaleza, pues el mundo es lo artificial, lo creado por el hombre a partir de los elementos que le brinda la naturaleza para sobrevivir.

qua non de la acción; en este punto comienza a dilucidarse la primacía política de la acción para Arendt, pues la pluralidad es también condición de posibilidad del espacio político. Pero, ¿cómo es posible que el ser humano pueda *con-vivir* con sus semejantes en ese espacio común que es el mundo? Una nueva consideración del pensamiento griego permite a Arendt encontrar una respuesta a dicho planteamiento: la definición aristotélica del hombre como *animal racional* deja entrever que, además de una naturaleza compartida con el resto de organismos vivos, el hombre posee como cualidad diferenciadora el *logos*, que para los griegos tenía la ambivalencia de razón y lenguaje. El lenguaje hizo posible que los seres humanos pudieran organizarse en comunidades políticas, que los griegos denominaron *polis*; y que con la posterior instauración de la democracia en Atenas (que como se argumenta en el Capítulo I, es el referente político de la propuesta arendtiana), adquirió una relevancia aún más trascendente: la persuasión a través del discurso se constituyó como la actividad política más valiosa entre los ciudadanos atenienses. Si la *praxis* es lo propio del hombre *qua* hombre y tiene una primacía política, y la cualidad diferenciadora de los seres humanos es el lenguaje oral y la palabra (capacidad que le permite configurar el espacio político), se concluye que la acción arendtiana es discurso.

¿Basta la identificación de la *praxis* política con el discurso? No cuando éste se caracteriza por su unilateralidad, es decir, por poner de relieve sólo al agente que se encarga de pronunciarlo, olvidando que el espacio político está conformado por otros seres humanos que también poseen la capacidad de actuar, y que no son sólo meros espectadores. Es necesario acotar todavía más el sentido que Arendt le otorga a la acción; y ese es el objetivo principal del tercer capítulo, titulado *Sócrates y la concepción dialógica de la praxis: hacia una conciliación filosófico-política*, el cual pretende demostrar que la concepción dialógica de la *praxis* permite a Arendt llegar a la conciliación entre filosofía y política, problemática central de todo su pensamiento. Para cumplir tal propósito, el capítulo comienza desarrollando la primacía que el diálogo ha tenido tanto en la experiencia política (ejemplificando con la democracia ateniense del siglo V, nuevamente) como en la reflexión filosófica (ilustrando con la dialéctica platónica y la mayéutica socrática, métodos filosóficos basados en el diálogo); todo ello con el objetivo de concluir que, si el diálogo profesó una gran importancia en los ámbitos filosófico y político, puede constituirse como el elemento conciliador entre la filosofía y la política (saberes que, de acuerdo a Arendt, se han encontrado en conflicto a lo largo de toda la tradición de Occidente).

Para dar testimonio de la identificación de acción con diálogo, y de cómo esta concordancia hace posible la desaparición de las tensiones filosófico-políticas gestadas en la

historia occidental, Arendt recurre al ejemplo de Sócrates, personaje cuyo método filosófico es al mismo tiempo una forma genuina de *praxis* política. De esta manera, el capítulo prosigue su argumentación con la reconstrucción histórica de Sócrates, haciendo una revisión de su filosofía, caracterizada por reflexionar en torno a temas de una utilidad más práctica para la vida común; y prestando singular atención a la mayéutica socrática, que de acuerdo a Hannah Arendt, fue un método filosófico que brindó una importancia sin precedentes a la *doxa*, es decir, a la opinión de cada individuo, para llegar al descubrimiento de la verdad. El capítulo culmina con la crítica que Arendt realiza a la tradición de pensamiento político de Occidente, comenzada por Platón y llevada al ocaso por Marx, la cual se caracteriza por suprimir las opiniones individuales en pro de la imposición de una verdad absoluta, destruyendo con ello la verdadera esencia de la política.

La justificación racional de este trabajo consiste en descubrir fundamentos filosóficos para hablar de una ontología política en el pensamiento de Hannah Arendt, pues algunas de las nociones² recuperadas de la filosofía de su mentor, Martin Heidegger, fueron elementos que permitieron configurar ontológicamente su concepción del ámbito político. Considero que esta investigación es de suma importancia para los estudios arendtianos debido a que pone de relieve nuevas formas de concebir el espacio político y las relaciones que en él se gestan, partiendo de la noción dialógica de la *praxis* en la propuesta de la filósofa alemana.

² Como los conceptos de *mundo* y *ser-con-otros*.

CAPÍTULO I

Lo Político como el Ámbito del Acuerdo Entre Iguales

Cuando Hannah Arendt afirmó que la verdadera política sólo se ha gestado excepcionalmente a lo largo de la historia, intentaba poner de relieve que el desencanto y apatía que las cuestiones público-políticas adquirieron durante el siglo XX³ eran producto de una malinterpretación del sentido auténtico de esta esfera.

Su filosofía y propuesta, resumidas en una fórmula cuyo objetivo se traducía en una conciliación entre los saberes filosófico y político, no pueden entenderse sin antes detenerse al análisis de lo que la autora concibe como política; mismo que, a la vez, representa el arma crítica más poderosa contra el totalitarismo, y particularmente, contra el nazismo, régimen que había puesto en riesgo su integridad en tanto que judía y motivo que la había orillado al estudio de la tradición filosófico-política de Occidente.

¿Cuál es la noción de política que a la filósofa alemana le interesa poner de relieve? El presente capítulo pretende dilucidar lo que Arendt concibe como política *stricto sensu*. Para lo cual será preciso hacer patente la noción moderna de este ámbito, cuyo núcleo es la vida natural de los seres humanos y que, en ese sentido, instauro modelos basados en la estructura de la familia, productos del auge de la esfera social (noción que, dicho sea de paso, representa lo que nuestra autora *no* juzga como política); para posteriormente demostrar que, apegada a la concepción clásica del ideal de la *polis* griega, *Arendt es defensora de la política entendida como el ámbito de la palabra y del acuerdo entre iguales*.

¿Qué no Entender por Política?

En el mito de Prometeo, expuesto a detalle por el sofista Protágoras en el diálogo homónimo de Platón, se ofrece una explicación del porqué la sabiduría y el raciocinio son capacidades

³ Tal desencanto de la política fue causado, principalmente, por las guerras mundiales. Después de las devastaciones propias de estos conflictos, que en una visión global, fueron producto de discrepancias políticas, se generalizó una idea que, para nuestra autora, fungió como el principal prejuicio contra esta esfera: “el temor de que la humanidad provoque su desaparición a causa de la política y de los medios puesto a su disposición, y la esperanza [...] de que la humanidad será razonable y se deshará de la política antes que de sí misma”. (Arendt, 2008, pp. 134-135).

propias del género humano: metafóricamente representados por el fuego, fueron el regalo que Prometeo hizo a la humanidad al encontrarla desposeída de las cualidades que su hermano Epimeteo debía repartir y conceder a cada especie. Por tal razón, la fuerza y rapidez presentes en otros animales se compensan, e incluso se ven superadas, por la racionalidad de los hombres. “Así que Prometeo, apurado por la carencia de recursos, tratando de encontrar una protección para el hombre, roba a Hefesto y a Atenea su sabiduría profesional junto con el fuego –ya que era imposible que sin el fuego aquella pudiera adquirirse o ser de utilidad a alguien- y, así, luego la ofrece como regalo al hombre” (Platón, *Prt.*, 321c).

¿Qué es exactamente la sabiduría? Contrario a la tradición proveniente de las obras aristotélicas, las cuales sitúan a la sabiduría como el conocimiento de los primeros principios únicamente aprehensibles en la pasividad de la contemplación⁴, la sabiduría era entendida (desde Homero hasta Platón) como “la destreza magistral de carácter práctico” (Jaroszynski, 2005, p. 49). Así, en las obras trágicas griegas de Sófocles, Eurípides y Esquilo, encontramos la caracterización de personajes que, en ámbitos diferentes (como el orador de grandes palabras, el artista, aquel que dirige los barcos y hasta el mismo Apolo deleitándose con el sonido de la lira) se consideran sabios por la maestría práctica que profesan en sus respectivos oficios.

Sin embargo y tal como se pone de relieve en el diálogo de Platón citado con anterioridad, *el saber práctico por excelencia en la Antigua Grecia era la política*. Por tal motivo, no es de extrañar que “los siete *sofoi* griegos [fueran] admirados por su elevado conocimiento de carácter práctico, sobre todo en la política” (Guthrie, 1971, p. 27). De ahí el hecho de que todas las actividades realizadas en esta civilización tendieran o girasen en torno a alcanzar la política como modo de vida que, derivado de la sabiduría, otorgaba el estatus digno de la condición humana.

Vida Privada y Estructura Familiar en la Antigua Grecia

La distinción entre la esfera privada y la esfera pública radica en la diferenciación griega de los términos Ζωή y βίος; el primero entendido, a grandes rasgos, como la vida meramente natural sometida a necesidades propias de la estructura biológica y fisiológica, y el segundo constituyéndose como el modo de vida propiamente humano, que lo diferencia del resto de

⁴ El llamado *thaumadzein*, origen del filosofar.

organismos vivientes. Ζωή y βίος eran el recordatorio griego de que, además de la vida en general, a los hombres se les había concedido también la capacidad de forjar una esfera en la que sus características en tanto seres racionales (como el discurso y la organización política) pudieran hacerse patentes. Ζωή se vincula necesariamente con la vida privada en tanto que ésta significa, a grandes rasgos, “estar privado de realizar algo más permanente que la propia vida” (Arendt, 2016, p. 67), pues lo privado supone una especie de impedimento para llevar a cabo los elementos esenciales de una auténtica vida humana: la conformación de un mundo que nos coloca frente a nuestros semejantes para poder relacionarnos entre sí mediante la comunicación y el diálogo. Por su parte, vida pública y βίος encuentran su relación en tanto que ambas constituyen el asiento en donde ha de efectuarse la realización de la sabiduría humana; “todo lo que aparece en público puede verlo y oírlo todo el mundo y tiene la más amplia publicidad posible” (Arendt, 2016, p. 61), de ahí que lo público funja como aquel mundo que compartimos con otros seres humanos, los cuales ponen de manifiesto el carácter plural de nuestra existencia.

Visto desde esa óptica, parece legítimo señalar que la ζωή, como vida natural, sitúa a los seres humanos en un contexto de carencias y privaciones en el que, como los demás seres vivos, los hombres luchan por su supervivencia en un mundo inhóspito donde todo representa un peligro para ellos, incluidos sus semejantes. Ante un escenario tan desolador para la humanidad, “las familias se fundan como albergue y fortificación en un mundo [...] extraño en el que uno desea establecer parentescos” (Arendt, 2008, p. 132).

¿Cómo concebían los griegos esta primera categoría socionatural de la vida humana? Para Aristóteles, la familia “es la comunidad establecida por la naturaleza para la convivencia de todos los días” (Aristóteles como se citó en Vergara, 2013, p. 15). Vinculada estrechamente con el origen de un individuo, la familia otorgaba una identidad, y a su vez, un determinado estatus necesario para ubicar a los hombres y mujeres en el lugar social que les correspondía. “La palabra *koinonía*, sociedad, la refería [la civilización griega] a varios tipos de unión entre hombres, por ejemplo, la existente en el seno familiar entre padres e hijos. [...] la unión natural de la casa familiar (*oikía*) [...] es el ámbito de la comunidad humana entendida como *vida privada*: en ella *todos son desiguales*” (Cruz, 2011).

De esta manera, el orden comunitario privado situó a la familia, desde los griegos, como primer exponente de una vida en conjunto. *Los principales objetivos de esta organización se constituían a partir de dos tipos de necesidades: la procreación y la conservación.* La primera

ligada al matrimonio (*gamos*), “categoría que se asentaba en la relación de un hombre y una mujer que se unían esencialmente para mantener, perpetuar y dar sentido a una estirpe o linaje” (Vergara, 2013, p. 16); y la segunda vinculada al esclavismo, pues la “conservación exige un trabajo, un quehacer doméstico imprescindible. Y para llevarlo a cabo, hay que poner inteligencia en la administración de las fuerzas físicas [...]: la inteligencia hace al señor, la fuerza física hace al esclavo” (Cruz, 2011)⁵.

Dicha estructura familiar suponía una jerarquización en la que los miembros debían obediencia a una figura de autoridad (encarnada por el padre); pues para la civilización griega, el padre era el causante de la estirpe, mientras la mujer tenía apenas el papel de un receptáculo o medio a través del cual podía llegar nueva vida. “La mitología divina de la partogénesis o nacimiento a partir de un dios que no necesita del otro sexo para procrear afianzó esta idea. [...] Para la fisiología tradicional, y para la griega en particular, el semen o semilla de la identidad biológica se producía exclusivamente en el hombre, la mujer era un recipiente en el que el varón depositaba su germen como préstamo” (Vergara, 2013, p. 16).

Sin embargo, las supeditaciones al jefe doméstico de la esposa y el esclavo no eran las mismas. La primera se hallaba vinculada a la necesidad de la procreación; mientras que el segundo se relacionaba con la necesidad de conservación, en tanto tenía que efectuar, gracias a su fuerza física, actividades cotidianas (como se señalaba con anterioridad). Por su parte, “los hijos [estaban] ligados al padre como protector y maestro, [...] la diferencia es de rango ontogénico: el de más edad y el más formado gobierna al joven” (Cruz, 2011). Este orden necesario para la vida familiar estaba orientado a que el potencial privado de los individuos tendiese de manera progresiva a una comunidad más amplia: la *polis*. Pues, tal como se expondrá en el siguiente apartado, *la esfera privada era la condición de posibilidad de la vida público-política*.

Tal análisis sobre la constitución de la familia arroja como consecuencia al menos dos conclusiones esenciales: *que salvaguardar la vida de hombres y mujeres era el centro de la organización familiar y que dicha organización suponía una estructuración piramidal, en la que se hacían patentes relaciones asimétricas entre los individuos*. Por esta razón, para los griegos era elemental diferenciar lo privado de lo público, pues como se verá más adelante, dos de las principales características de la *polis* griega eran la igualdad y el reconocimiento de la

⁵ Por esta razón es que, en la cosmovisión clásica, la familia englobaba no sólo a los individuos unidos a través de lazos sanguíneos, sino también a los esclavos.

libertad de sus integrantes. “Lo político en sentido griego se centra [...] en la libertad, comprendida negativamente como no ser dominado y no dominar, y positivamente como un espacio sólo establecible por muchos, en el que cada cual se mueva entre iguales” (Arendt, 2008, p. 153).

No dominar y no ser dominado manifestaban, para los griegos, que aquel modelo familiar cuyo funcionamiento estaba basado en jerarquías sólo era admisible en la esfera privada y ahí era donde debía mantenerse. Trasladarlo a la vida pública suponía un riesgo para la política griega, pues daría paso a modelos opresivos en los que sólo prevalecerían las opiniones de un grupo selecto, cuando en realidad, la política sólo era posible en la medida en que los hombres libres se involucrasen en sus cuestiones.

El Auge de lo Social: Extrapolación del Modelo Familiar a la Estructura de la Esfera Política Moderna

Para el desarrollo de este apartado, se toma como punto de referencia la filosofía de Charles Louis de Secondat, mejor conocido como Montesquieu. Lo anterior por una razón fundamental expuesta por Hannah Arendt en *La promesa de la política: Montesquieu fue el primero en descubrir la importancia de la no centralidad del gobierno, o más propiamente hablando, de la división del poder en las partes legislativa, ejecutiva y judicial*. Lo anterior permite dilucidar las tres actividades que, a juicio de Montesquieu, eran las principales políticamente hablando: la creación de un aparato legal o legislativo, la ejecución del orden establecido por éste y los juicios encargados de sancionar sus faltas.

En *El espíritu de las leyes*, Montesquieu reconoce tres formas de gobierno: monarquía, república y tiranía, estableciendo una relación novedosa entre la estructura⁶ de cada una de ellas y las acciones que las inspiran. Ello porque, en su análisis de las leyes, el filósofo ilustrado se percató de que había algo más allá de la legalidad y el poder para dar cuenta de las acciones que motivan a los ciudadanos circunscritos en estas formas de gobierno. “Montesquieu introdujo tres principios para la acción: la virtud que inspira las acciones en una república, el honor que las inspira en una monarquía y el miedo que guía todas las acciones en una tiranía” (Arendt, 2008, p. 100).

⁶ También denominada naturaleza.

Enfocándose en la república y la monarquía, e intentando dilucidar el origen del cual provienen sus respectivos principios de acción, Montesquieu afirma que la virtud proviene del amor por la igualdad y el honor del amor por la distinción. Dicho lo anterior, es importante aclarar que la fuente de la cual emanan ambos principios encuentra su asiento en la pluralidad que caracteriza nuestra condición humana. Esta idea (desarrollada con más profundidad en el siguiente apartado) versa, a grandes rasgos, de esta manera: hombres y mujeres somos seres únicos, y por ende, diferenciados del resto, sin embargo, siempre nos encontramos junto a aquellos que se nos asemejan. “Nacer igual quiere decir, en términos políticos, igualdad en la fuerza con independencia de todas las demás diferencias” (Arendt, 2008, pp. 102-103)⁷.

De ahí que, en las monarquías, la lucha por destacarse y sobresalir por encima del resto constituya una idea directriz. Y es que en todas las formas de gobierno jerárquico, los seres humanos sólo pueden abrirse paso en el espacio político en su constante comparación y distinción respecto a los demás, intentando superarse y demostrar por qué son los mejores, trayendo como consecuencia que lo público deje de concebirse como el lugar de relaciones homogéneas entre los miembros de dicho espacio para dar paso a la centralidad de la violencia y la dominación.

Es preciso aclarar que hablamos de centralidad de estos instrumentos y no de poder, porque *para Hannah Arendt violencia y poder son términos de naturaleza distinta conceptualmente hablando*. Cabe decir, en primer lugar, que contrario a la opinión general, el poder no tiene una connotación negativa en la filosofía arendtiana. *La esencia del poder se identifica con el consentimiento y el acuerdo*.

El gobierno de la ley se asienta allí en el poder de los hombres, y las leyes regulan la acción entre los hombres que han consentido a esa regulación. Las leyes no son concebidas como imperativas sino como directivas: si bien corrientemente se habla de obediencia a las leyes, lo que está en juego es el sostén de leyes asentadas en el consenso respecto de su existencia. (Arendt, 2005, p. 95).

Por su parte, *la violencia se caracteriza por su naturaleza instrumental, es decir, es siempre el medio para lograr un determinado fin* (como la dominación de uno sobre otros, por

⁷ Esta igualdad política se diferencia de la igualdad religiosa, según la cual, hombres y mujeres son iguales ante Dios por tener la muerte como destino.

ejemplo). Dicha diferenciación permite a nuestra autora concluir que “un único individuo nunca puede detentar [el poder] porque [éste] surge de la actuación conjunta de muchos” (Arendt, 2008, p. 136), mientras que la violencia sí puede encontrarse en manos de una sola persona.

Si concebimos el poder como aquello que se asienta en la potencialidad del actuar unos-con-otros, si un gobierno poderoso es aquel que se sostiene sobre el consentimiento, es fácil entender que la dominación por medio de la violencia puede ser un sustituto del poder, pero nunca uno de sus medios: es allá donde el poder no es posible –donde no se dispone del acuerdo del número- que la violencia aparece como un medio para el gobernante. (Hilb, 2001, pp. 17-18).

Esto significa que, *en el momento en que el consenso y el acuerdo entre los hombres que conforman un espacio público ya no pueden establecerse, el poder da paso a la violencia, la cual funge como imposición forzada de una voluntad u opinión particular por encima del resto*. Este proceso puede visualizarse concretamente en las monarquías de los siglos XVI, XVII y XVIII, las cuales se caracterizaron por su faceta despótica y centralista⁸ y que provocaron, a su vez, mayor acentuación de las diferencias entre los estratos sociales. Fue entonces como estos escenarios se constituyeron como espacios ideales para la lucha por la libertad y la igualdad que algún día permearon la esfera política, luchas que no consistirían en cualquier conflicto bélico, sino en uno de mayor trascendencia: la revolución. En su obra homónima, Hannah Arendt realiza una *distinción entre guerra y revolución*. Para nuestra autora, la guerra ha existido desde el comienzo de la historia del hombre; no así la revolución, concepto que surge a partir de la Modernidad y cuyo fin “era y siempre ha sido la libertad” (Arendt, 2013, p. 12). Mientras que entre las causas de las guerras encontramos el expansionismo territorial, los conflictos de interés, la conservación del poder ante el surgimiento de nuevas potencias enemigas o el mantenimiento del equilibrio gubernamental; el origen de las revoluciones fue el interés económico. En este punto, Hannah Arendt nos presenta como antecedente inmediato del concepto moderno de revolución a la independencia

⁸ Razón por la cual, como se ha señalado anteriormente, Montesquieu vio la necesidad de establecer una división de poder.

norteamericana⁹. De acuerdo a nuestra autora, el colonialismo americano trajo como consecuencia que los hombres no vieran la pobreza como una condición humana, sino que pusieran en tela de juicio el argumento según el cual la riqueza sólo debía repartirse entre una minoría. “Considero siempre la colonización de América como el inicio de un gran proyecto y designio de la Providencia destinado a ilustrar a los ignorantes y a emancipar a aquella porción de la humanidad esclavizada sobre la tierra” (Adams en Arendt, 2013, p. 23).

Fue así como las condiciones existentes en América propiciaron el espíritu revolucionario en Europa (práctica, y no teóricamente hablando), y no al revés, como generalmente suele pensarse. Para desglosar el sentido de las revoluciones, Arendt remite no sólo a la independencia de los Estados Unidos (1774), sino también a la Revolución Francesa (1889), movimiento que para nuestra autora tuvo una total influencia americana, aunque con consecuencias diametralmente opuestas, pues la filósofa alemana considera que la primera cristalizó una revolución exitosa, mientras que la segunda, empañada por aspectos sociales y compasión, se constituyó como una rebelión fallida.

¿A qué se debe el fracaso de la Revolución Francesa? Para Arendt, los resultados de este movimiento “no fueron «la vida, la libertad y la propiedad» en cuanto tales, sino su concepción como derechos inalienables del hombre” (Arendt, 2013, p. 33), esto como consecuencia de la *confusión entre liberación y libertad*: todas las conquistas logradas en la Revolución Francesa, las cuales giran en torno a la “libertad” (como el hecho de encontrarse libres de ser presas del miedo y la violencia, libres de vivir en la pobreza) son cualidades estrictamente negativas que, más bien, se desprenden de la liberación, no de la libertad, la cual (tal como se verá en el despliegue del apartado posterior) consiste en la participación activa dentro de los asuntos públicos. “Si la revolución hubiese tenido como objetivo únicamente la garantía de los derechos civiles, entonces no hubiera apuntado a la libertad, sino a la liberación de la coerción ejercida por los gobiernos que se hubiesen excedido en sus poderes y violado derechos antiguos y consagrados” (Arendt, 2013, p. 33).

Esta inserción en el marco de la legalidad no sólo llevó al fracaso del movimiento revolucionario francés, sino que, a su vez, tuvo un efecto contraproducente: si el soberano era el encargado de dictaminar las leyes, *¿no es acaso que la exigencia de reconocimiento legal*

⁹ Si bien es cierto que comienza a hablarse de revolución en Inglaterra durante el siglo XVII, el significado definido del término, así como sus implicaciones políticas para los ciudadanos, se esclarece a partir del siglo XVIII.

supeditaba aún más la vida de los individuos a aquel dominio del cual querían desprenderse? Pues para que tal reconocimiento de las garantías individuales pudiera efectuarse en sentido estricto, era necesario que se patentizara dentro de los márgenes jurídico-legales.

Es como si, a partir de un cierto punto, cualquier acontecimiento político decisivo tuviera siempre una doble faz: los espacios, las libertades y los derechos que los individuos conquistan en su conflicto con los poderes centrales preparan en cada ocasión, simultáneamente, una tácita pero creciente inscripción de su vida en el orden estatal, ofreciendo así un nuevo y más temible asiento al poder soberano del que querían liberarse. (Agamben, 1998, p. 154).

Esta forma de *politizar la vida*, que comienza a clarificarse a partir de la Modernidad, es lo que Foucault denominó como *biopolítica*, concepto utilizado para describir el proceso a través del cual, *contrario a la antigua visión griega, la vida natural se constituye como el centro de todo ejercicio político*. “Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y capaz, además, de existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente” (Foucault como se citó en Agamben, 1998, pp. 151-152).

Si bien el término biopolítica apareció por primera vez en la obra de Michel Foucault, Hannah Arendt ya había vislumbrado algunos años atrás el problema implícito en esta nueva forma de concebir la política a partir de la Modernidad: el hecho de que ya no fuese la esfera privada (y por ende, la familia) la encargada de proveer seguridad y protección a los individuos, sino el propio ámbito político. *Tal extrapolación de la estructura privada-familiar a la esfera política es lo que nuestra autora denomina el auge de lo social*. En este sentido, el auge de lo social sería el equivalente arendtiano de la biopolítica foucaultiana¹⁰.

Desde la óptica de lo social, se tiene una tendencia a concebir la política a imagen y semejanza de la estructura familiar (no sólo por el dominio de uno sobre los demás, sino también porque el objetivo de esta forma política se convierte en protección de la vida entendida como Ζωή). La política sería el equivalente a una superestructura en la que el modelo

¹⁰ Con la diferencia de que, en el filósofo francés, la biopolítica se constituye como tema central de estudio; mientras que en Arendt es una problemática que se pone de relieve en muy pocas ocasiones y sólo superficialmente.

administrativo y organizativo de la familia llega a unos alcances gigantescos y por ende, ruinosos. “La modernidad, o la sociedad moderna, se caracteriza por la irrupción de la ‘cuestión social’, o simplemente la ‘sociedad’, y el consiguiente intento de abatir la separación entre lo público y lo privado que garantizaba la posibilidad de la política desde el mundo antiguo” (Arendt, 2013, p. 59).

Herederos de esta tradición, resulta difícil para nosotros dilucidar esa línea (que ha quedado prácticamente borrada) que separaba las fronteras de la esfera privada y la pública. “El pensamiento político que corresponde a este desarrollo ya no es ciencia política, sino *economía nacional o economía social*” (Arendt, 2016, p. 42)¹¹.

Pero lo más importante (y preocupante) de esta nueva noción de política es que tal extrapolación pone en riesgo incluso la propia vida a la que tanto le interesa proteger, pues ésta se considera como algo sacrificable en pro del bienestar de la población en general. “En esa medida, la sociedad tiende a normalizar a sus miembros, espera de ellos un cierto tipo de conducta, al someterlos a una serie de reglas que tienden a excluir la acción espontánea y a impedir la expresión de sus diferencias” (Arendt, 2016, p. 40).

Esta sustitución de lo político por lo social alcanzó su punto cumbre en los regímenes totalitarios¹² más importantes del siglo XX, en los que la realidad plural de la existencia humana se suprimió para dar paso a un proceso histórico e ideológico, en el cual se optó por la eliminación de los miembros que se consideraban nocivos para la estabilidad del cuerpo social.

Arendt se percató de que “el totalitarismo nos pone ante la exigencia de romper con las categorías político-filosóficas conocidas hasta ese momento para poder comprender un fenómeno inédito en la historia de la humanidad” (Gibu, 2011, p. 59). En este sentido, la filósofa alemana se vio envuelta en la necesidad de *repensar* la tradición de pensamiento político en Occidente con un solo propósito: encontrar los orígenes de esta forma de gobierno que suprimía toda libertad humana, la cual únicamente puede hacerse patente en el espacio común en que se funda el ámbito de lo político en sentido auténtico. Sólo encontrando el origen era posible entender la magnitud del problema y vislumbrar posibles soluciones realmente

¹¹ Nuestra autora piensa que, apegados a las nociones griegas, hablar de economía política resulta una contradicción. Pues la economía, entendida etimológicamente, consiste en la administración de una casa. Mientras que la política siempre estuvo ligada a cuestiones de carácter público, nunca privado.

¹² “Término utilizado para denotar sed de poder, voluntad de dominio, terror y lo que se denomina una *estructura de Estado monolítica*” (Arendt, 2006, p. 81).

efectivas¹³. “La terrible originalidad del totalitarismo no se debe a que alguna idea nueva haya entrado al mundo, sino al hecho de que sus acciones rompen con todas nuestras tradiciones; han pulverizado literalmente nuestras categorías de pensamiento político y nuestros criterios de juicio moral” (Arendt, 1995, pp. 31-32).

La esencia del totalitarismo, de acuerdo a nuestra autora, versa en el terror y en la ideología que implanta, basada en las leyes de la naturaleza, utilizando como medio la destrucción gradual de la pluralidad humana y borrando las distinciones que separan la esfera pública de la esfera privada. Ninguna otra forma de gobierno a lo largo de la historia posee esas características, de ahí que Arendt considere que el totalitarismo es un fenómeno sin precedentes. Apoyados en el terror, la violencia y la ideología, en los regímenes totalitarios surge la necesidad de instaurar campos de concentración, los cuales, constituyéndose como estado de excepción¹⁴, fungen como el lugar donde la dominación de la vida alcanza la más peligrosa escala jamás vista en la historia. “Así, el análisis de Arendt busca mostrar cómo en los campos se puede experimentar con la vida de los hombres al punto de, en situaciones extremas, expulsar de ella todo rasgo de humanidad” (Ávila, 2014, p. 180).

Si bien existe un debate sobre el origen de los campos de exterminio, que parece rastrear la implantación de éstos a finales del siglo XIX, Hannah Arendt considera que no todos tuvieron la misma finalidad, y en este sentido, fue todavía más devastador y monstruoso el modelo utilizado por los nazis: mientras en otros campos se hacía uso del trabajo de los prisioneros para obtener beneficios económicos, los únicos fines de los alemanes al reclutar judíos y otras razas consideradas inferiores fueron la tortura, la deshumanización y el sometimiento al mayor tormento posible. *De ahí que, en los campos de concentración en particular y en el nazismo en general, se ponga de relieve mejor que en ningún otro espacio la*

¹³ Es así como, en 1951, es publicada *Los orígenes del totalitarismo*, obra en la que lleva a cabo un profundo análisis sobre los regímenes totalitarios más trascendentes del siglo XX: el nazismo, el fascismo italiano y el stalinismo. El libro está dividido en tres partes, en las cuales se abordan los aspectos que, desde la perspectiva de la autora, han sido los detonantes de esta forma de gobierno: el antisemitismo, el imperialismo y, culminando con lo más relevante de acuerdo a los fines perseguidos, el totalitarismo. Arendt considera que el racismo juega un papel sumamente importante en los dos primeros aspectos.

¹⁴ El estado de excepción hace alusión a la privación de respaldo jurídico-legal en un territorio concreto. En este sentido, los derechos que salvaguardan la integridad física de un individuo se suprimen para dar paso a la *nuda vida* (terminología de G. Agamben), una vida sacrificable en pro de un bienestar general. Si bien nuestra autora no habla concretamente de un estado de excepción, considera que la falta de protección legal es uno de los principales motivos del surgimiento de los apátridas; fenómeno descrito como una “desnaturalización o desnacionalización en masa, [...] pérdida de protección de los respectivos gobiernos de la que no había precedentes y para lo cual era necesario crear una legislación de minorías que buscara salvaguardar su estatus legal. [...] Los campos de internamiento se convirtieron en el único sustituto del país inexistente del apátrida” (Gibu, 2011, pp. 59-60).

consecuencia más devastadora del auge de lo social: el dominio total de la vida y la muerte de los hombres. “El totalitarismo tiene como objetivo último la dominación total del hombre. Los campos de concentración son laboratorios de experimentación del dominio total, porque, siendo la naturaleza humana lo que es, este objetivo sólo puede alcanzarse en las condiciones extremas de un infierno construido por el hombre” (Arendt como se citó en Agamben, 1998, p. 152).

Pese a que su interés en cuestiones políticas¹⁵ puede remontarse antes de 1933¹⁶, el compromiso que para Hannah Arendt significó este hecho fue un punto de quiebre en su vida y en su pensamiento. Jaspers señala que uno de los orígenes del filosofar lo constituye el encuentro ante una *situación límite*, “situaciones de las que no podemos salir y que no podemos alterar” (Jaspers, 2017, p. 20), y que ponen de manifiesto nuestra fragilidad humana. Pues bien, Arendt vivió una situación límite en 1933, con la llegada de Hitler al poder. No sólo se trataba de la amenaza que ella, en tanto judía, estaba a punto de presenciar; “el problema, el verdadero problema personal no fue lo que hicieron nuestros enemigos, sino lo que hicieron nuestros amigos... Yo vivía en un medio intelectual [...] y pude comprobar que la “uniformización” se convertía, por decir, en regla entre los intelectuales; no así en otros medios” (Arendt, 2005, p. 18).¹⁷

Adoptar una postura acorde a la época y a las circunstancias, es decir, defender la idea moderna de política en cuyo proceso se desencadena la instauración de regímenes totalitarios, habría sido una contradicción para las metas y criterios éticos de nuestra autora. Visto desde esa óptica, *parecía necesario buscar un modelo político que no entendiera las relaciones dentro de este ámbito conforme a la dominación y la violencia, y que por ende, salvaguardase*

¹⁵ De una formación filosófica precoz, la juventud de Arendt estuvo permeada del pensamiento de Kant, Jaspers y Kierkegaard. Académicamente hablando, su interés se centró en un inicio en la Metafísica (llegando incluso a presentar *El concepto del amor en San Agustín* como tesis doctoral). Su primer acercamiento a la filosofía política ocurrió en 1929, con la lectura de la obra de Karl Marx.

¹⁶ Año del inicio del Tercer Reich, que se extendió desde el 30 de enero de 1933 al 8 de mayo de 1945.

¹⁷ Para Hannah Arendt este acontecimiento representó una profunda decepción. ¿No eran ellos los primeros en *tener* que pronunciarse en contra de la ideología nazi? ¿Dónde debía tener cabida el compromiso ético de estas personas en tanto que *intelectuales*? En medio de este desolador panorama, Hannah Arendt se declaró abiertamente contra el nazismo, convirtiendo su casa en refugio para los judíos perseguidos. Este acontecimiento la llevó a ser arrestada por la Gestapo durante ocho días. Tiempo después, se vio obligada a abandonar Alemania y a exiliarse en París, donde continuó ayudando a jóvenes judíos a huir a Palestina. En 1937, le fue retirada la nacionalidad alemana. Después de un turbulento período en el que sufrió persecuciones y encierros, en 1941 finalmente pudo llegar a Nueva York, en compañía de su segundo esposo y de su madre. En Estados Unidos, Arendt se desenvolvió como periodista, escribiendo numerosos artículos de temática judía en revistas y periódicos de gran prestigio.

y otorgase dignificación a las opiniones particulares. ¿A qué momento histórico tendría que recurrir nuestra autora que respondiera a tales características?

La Autenticidad de la Esfera Política

En nuestros tiempos, para poder encontrar una conciliación que permita repensar a la política en términos y categorías filosóficas, tenemos que comenzar cuestionándonos si la política tiene todavía algún sentido. Esta pregunta ha alcanzado unas dimensiones alarmantes por los estragos que los conflictos políticos han acarreado en el siglo XX, dichos conflictos son los siguientes: el totalitarismo, por una parte, en el que se pretende politizar todo aspecto de la vida, trayendo como consecuencia la anulación de la libertad humana, y por ende, la idea de que libertad y política son conceptos irreconciliables. Y por otra parte, el desarrollo de medios masivos de violencia y aniquilación puestos a disposición de los Estados; este hecho “hace dudar de si bajo las condiciones modernas la política y la conservación de la vida son compatibles” (Arendt, 2008, p. 145), lo cual es en sí mismo una contradicción, pues como se verá posteriormente en el desarrollo de este apartado, la política debe su existencia a la posibilidad de que los hombres puedan vivir en conjunto, vivir en pluralidad.

Partir de una noción moderna de la política habría resultado inconveniente para los intereses arendtianos: si su objetivo consistía en ilegitimar los regímenes totalitarios y demostrar que dicha forma de gobierno era plenamente antipolítica, ¿no habría sido una insensatez defender una idea de política que permitía la supresión de voluntades individuales y ponía a disposición del Estado la vida de los individuos para hacer con ella lo que mejor le placiera?

La tarea era tan sencilla y compleja como encontrar un ejemplo histórico claro en el cual ni la vida meramente natural ni la jerarquización jugasen roles elementales dentro de la esfera política. En este sentido, la propuesta de Arendt surge como una reconsideración de las formas en las cuales entendemos que se emprenden acciones políticas en nuestro tiempo. De acuerdo a Oro (2008), la principal dificultad para entender la noción arendtiana de la política radica precisamente en el hecho de que nos encontramos inmersos en la tradición moderna explicada con anterioridad y Arendt razona conforme a los cánones del paradigma clásico griego (p. 240). La modernidad nos arrastra a concebir política y Estado como conceptos estrechamente vinculados, de ahí que sea imposible para nosotros pensar la política sin tener

que remitirnos a los ajetresos propios de la estatalidad y el sistema gubernamental; cuando en realidad, la política (tal como la entiende nuestra autora) poco o nada tiene que ver con estas cuestiones. Con ello, no se quiere decir que debamos desatendernos de todo lo que se encuentra ligado a estas instituciones; más bien, se intenta ponerlas entre paréntesis por un breve momento para concebir la política en esencia, y posteriormente, mostrar cómo es posible el funcionamiento de estos organismos a través de un sentido político auténtico.

Prejuicio y Juicio

Dichos prejuicios tan arraigados en el siglo XX provenían de comprender la política como una relación entre dominadores y dominados, de ahí que todas las alternativas de solución basadas en esta concepción resultaran ineficaces. La violencia, que en el siglo pasado fungió como un factor crucial de las cuestiones políticas, es para Arendt el prejuicio más peligroso de nuestra época. Tal como se señaló en el apartado titulado *El auge de lo social: extrapolación del modelo familiar a la estructura de la esfera política moderna*, la violencia no es nunca la esencia de la política; más bien, se constituye como un medio para lograr un fin extrínseco a ella¹⁸. En este sentido, uno de los objetivos de la violencia es, en la mayor parte de los casos, la dominación¹⁹ y el sometimiento, por lo que no es de extrañar que en el siglo XX las relaciones políticas se resumieran en la fórmula *dominadores-dominados*.

Los prejuicios que en la crisis actual se oponen a la comprensión teórica de lo que sea propiamente la política conciernen a casi todas las categorías políticas en que estamos acostumbrados a pensar, sobre todo a las categorías entre medios-fines, que entienden lo político según un fin último extrínseco a lo político mismo; también a la presunción de que el contenido de lo político es la violencia y, finalmente, al convencimiento de que la dominación es el concepto central de la teoría política. (Arendt, 2008, p. 98).

Sin embargo, Arendt no habla de prejuicios desde una perspectiva peyorativa, al contrario, considera que éstos son parte fundamental de los asuntos humanos debido a que el hombre sería incapaz de “juzgar de nuevo todo aquello sobre lo que se le pidiera algún juicio

¹⁸ Ver página 17.

¹⁹ “La forma extrema de la violencia es Uno contra Todos” (Arendt, 2005, p. 42).

a lo largo de su vida” (Arendt, 2008, p. 137). En ese sentido, ¿qué es exactamente un prejuicio? Un prejuicio auténtico contiene en sí mismo un juicio pretérito, es decir, un juicio que tuvo vigencia en el pasado y que se convirtió en prejuicio al ser llevado al presente.

Aquí surge la necesidad de diferenciar entre prejuicio y juicio. Esta diferencia radica en que *los prejuicios son la base, de alguna forma u otra, de toda sociedad; mientras que la política, por su parte, se basa en la capacidad de juzgar*. Por lo anterior, el peligro del prejuicio es su pretensión de sustituir al juicio dentro de los márgenes políticos. Por otro lado, *el juicio presenta dos acepciones*. La primera hace referencia a la capacidad de clasificar lo particular bajo un aspecto general por medio de criterios regulativos; el juzgar visto desde esta perspectiva sólo cuestiona y analiza aquello individual que ha de subsumirse a lo universal, pero no el criterio que permite llevar a cabo este proceso. Por otra parte, “juzgar puede aludir a algo completamente distinto: cuando nos enfrentamos a algo que no hemos visto nunca y para lo que no disponemos de ningún criterio. Este juzgar sin criterios no puede apelar a nada más que a la evidencia de lo juzgado mismo y no tiene otros presupuestos que la capacidad humana del juicio” (Arendt, 2008, p. 139).

Esta segunda acepción del juicio que emana de nuestra capacidad reflexiva es la que Arendt intenta poner de relieve, pues de acuerdo a la autora alemana, a lo largo de la tradición filosófico-política ha imperado la noción del juicio como capacidad de clasificar y subsumir, esto tiene que ver con el dominio de la idea de que sólo podemos juzgar si tenemos a la mano criterios adecuados para hacerlo. La pregunta central de este problema es entender por qué se piensa esto, y para Arendt, la respuesta es muy evidente: porque al tener criterios establecidos se logra llegar a conclusiones lógicamente irrefutables, y por ende, al asentimiento²⁰. Esto significa que *alejarse de las cuestiones políticas es consecuencia de entender, en primer lugar, que no puedo emitir juicios respecto a esta esfera si no tengo conocimiento pleno de lo que acontece en ella; y en segundo lugar, que al considerarme incompetente para juzgar todo lo relacionado a este ámbito, otorgo dicha facultad a una minoría selecta que, tomando decisiones apegadas a su manera particular de ver el mundo, universaliza tales puntos de vista y los implanta incluso contra la voluntad de otros*.

²⁰ Esta es la pretensión de la filosofía política inaugurada por Platón, en la que el filósofo, al ser el único hombre que puede alcanzar la Idea del Bien, esto es, aquella verdad que es válida en cualquier espacio y en cualquier tiempo, es el único capacitado para saber lo que mejor conviene a la *polis*, y por ende, para dirigirla; de tal manera que se establezcan criterios absolutos que no puedan ser cuestionados por ningún ciudadano, pues son *irrefutables*. “La teoría de las ideas de Platón busca responder a la fragilidad y a la mutabilidad de la opinión puesto que la verdad de lo ideal no está en medio de los hombres, sino por encima de ellos” (Gibu, 2011, p. 63).

No fue la educación (en el sentido de instrucción), o la falta de ella, la que llevó a la más grande barbarie del mundo moderno [el totalitarismo], en la que millones de judíos fueron aniquilados de acuerdo a una decisión del Estado. Fue más bien la ausencia de capacidad de juzgar, que resulta del exacerbamiento de la condición moderna, la que acompañó a dicha catástrofe. (Giannareas, 2011, p. 103).

Ello pone de relieve que *los regímenes totalitarios se gestaron en condiciones donde la humanidad se hallaba desprovista de pensar por sí misma y donde imperaba una moralidad basada en el deber y la obediencia*²¹. Si esta acepción del juicio resulta nociva dentro de los márgenes de la política, entonces entender que el juzgar no debe concebirse como algo universal y siempre válido, sino como esa apertura a las opiniones de los demás sin considerar una mejor que las otras, puede fungir como alternativa de solución al problema en cuestión. ¿Dónde encontrar un ejemplo histórico de apertura a las opiniones de los demás?

El Ideal de la Polis Griega

Echando un vistazo a la etimología de la palabra, Arendt se percató de que “nuestro término de *política* deriva, en última instancia, de la palabra helena *polites*, ‘ciudadano, miembro activo de la *polis*’” (Osborne, 2002, p. 65).

Al respecto, resulta de suma importancia para el desarrollo de este trabajo recalcar lo mencionado en la introducción del presente capítulo: apegada a la concepción clásica del ideal de la *polis* griega, Arendt es defensora de la política entendida como el *ámbito de la palabra y del acuerdo entre iguales*. Es relevante destacar el sentido que busco otorgar a la expresión “ideal de la *polis* griega”. *¿Por qué hablar de un ideal? Porque la concepción que Hannah Arendt tiene de la política griega y lo que ésta fue concreta e históricamente hablando son dos cosas distintas*. En primer lugar, “En Grecia se contaron un mínimo de 750 *polis*, de mayor o menor magnitud [...] Y todas establecieron leyes y regulaciones propias, de acuerdo con las diversas inquietudes y necesidades locales” (Osborne, 2002, p. 66). En este sentido, ya podemos toparnos con una primera dificultad: *si las polis griegas jamás constituyeron un*

²¹ Tal fue la conclusión de Arendt tras cubrir el juicio del coronel nazi Adolf Eichmann en Jerusalén.

estado unificado y cada una adoptó diferentes formas de gobierno, ¿de qué polis habla exactamente nuestra autora cuando hace mención de este referente político? Heródoto describe tres sistemas políticos que consideraba convenientes para los griegos, “la oligarquía, el gobierno de una minoría privilegiada; [...] el control democrático de la mayoría (denominado aquí *isonomía*, que equivale, literalmente, a 'igualdad con respecto a las leyes y costumbres'); y un tercero, por el gobierno monárquico de una sola persona” (Osborne, 2002, p. 132).

Por tal inconveniente, es menester encontrar en esta idea política griega un denominador común que, en conjunto con la propuesta arendtiana, sea de utilidad para recalcar por qué la experiencia política en Grecia se constituye como una directriz dentro de esta esfera; y por otra parte, demostrar que, aunque en sus textos dicha afirmación se manifieste latentemente, *Atenas es la referencia de nuestra autora cuando habla de la polis griega.*

¿Cuál fue la característica esencial de la *polis*? A diferencia de otros tipos de organización política, en los que el poder se centraba en un espacio privado, el punto de reunión griego para hablar de los aspectos concernientes a esta esfera era el ágora, la plaza pública. “Πολιτικά (*Política*) se refiere a la manera como los ciudadanos de una *polis* intervienen en el gobierno de una comunidad determinada, siendo un deber de todos ellos participar en la vida pública; se trata de un acercamiento a las formas de gobierno en que participan todos los ciudadanos mediante la discusión en la plaza pública” (Medina, 2011, p. 32).

Tal deber, inherente a la responsabilidad de un griego en tanto miembro de una *polis*, guarda una profunda relación con el paso de la explicación mitológica a una justificación más racional: los hombres ya no podían apelar a la idea de un orden divino (lo cual no significaba que la religión careciera de importancia). Si la organización política era un producto humano, entonces los encargados de proporcionar las normas que rigieran dicho espacio tenían que ser también los hombres. “La *polis* fue excepcional por la intensidad y singularidad de su vida política, y sobre todo por el énfasis en la ciudadanía y sus deberes, era a la vez una comunidad y un estado, y los ciudadanos se subordinaban al bien común” (Osborne, 2002, p. 85).

En este sentido, *la aspiración de todos los órdenes comunitarios en la vida griega debía ser la dedicación a las cuestiones públicas, y tales cuestiones debían decretarse, al menos*

idealmente, entre todos los que conformaban ese espacio público. Lo anterior preparó el escenario idóneo para la instauración de la democracia en Atenas²².

Si la palabra *δημος* (*demos*) expresaba el conjunto de personas que viven en comunidad ligados por intereses colectivos que se expresaban en instituciones aceptadas por todos, entonces cuando se inventa la palabra compuesta *δημος* y *κρατος* (*demos, kratos*: fuerza, poder) a través de la expresión “democracia”, lo que tenemos es el deseo de una forma de gobierno de una comunidad en donde la participación de los ciudadanos es la clave fundamental del funcionamiento de la *πόλις* (el espacio donde vive la comunidad). [...] Con la palabra democracia, en Grecia se ligaba necesariamente el concepto de ciudadano y su derecho a participar en las decisiones colectivas; en conjunto, democracia y ciudadanía, existían a través de la política, que era la vida colectiva en donde gobierno y ciudadanos coincidían a través de las decisiones de la Asamblea del Pueblo. (Medina, 2011, p. 34).

¿Qué significaba ser ciudadano en la Antigua Grecia? En primer lugar, cabe aclarar que la afamada democracia griega no debe entenderse popularmente como *el gobierno del pueblo*, sino como *el gobierno de los hombres libres*. Ser un hombre libre²³ “significaba no estar sometido a las necesidades de la vida ni bajo el mando de alguien y no mandar sobre nadie, es decir, ni gobernar ni ser gobernado” (Arendt, 2016, p. 44), esas necesidades básicas de la vida tenían que estar cubiertas, como se había señalado en el apartado anterior, gracias a la posesión de fincas o propiedades y de esclavos, quienes se encargaban de realizar las actividades más banales de la vida cotidiana. “La liberación de la labor y de la preocupación por la vida eran el

²² Si bien el inicio de la democracia griega puede remontarse al 594 a. C., año en el que Solón fue elegido arconte de Atenas (quien creó tribunales populares para incitar la participación de los ciudadanos), en Clístenes puede verse “la verdadera fundación de la democracia en Atenas a partir de la nueva división y organización territorial en tres partes en donde las tribus pudieron tener acceso directo a las decisiones públicas de la ciudad” (Medina, 2011, p. 22). Dicho modelo político alcanzó su apogeo y posterior decadencia con Pericles en el siglo V antes de nuestra era, quien duró 30 años en el poder y consagró a Atenas como el centro cultural de Grecia (recordando que durante este periodo se desarrolló la actividad filosófica, sofística y literaria de los grandes personajes griegos, como Sócrates, Protágoras y los tres grandes autores de la tragedia: Sófocles, Eurípides y Esquilo).

²³ Para los griegos, “la libertad es el sentido o significado de la política” (Estrada, 2008, p. 152), era la condición de posibilidad que facultaba a los hombres de participar en la esfera pública. De ahí que, cuando se invierte la fórmula, es decir, cuando se piensa que la política es un medio para alcanzar la libertad, se degrade su sentido auténtico.

presupuesto necesario para la libertad de lo político” (Arendt, 2008, p. 165). De esta manera, se abandonaba la privacidad del hogar para dedicarse a los asuntos públicos²⁴.

Lo que dieron por sentado todos los filósofos griegos, fuera cual fuera su posición a la vida de la *polis*, es que la libertad se localiza exclusivamente en la esfera política, que la necesidad es de manera fundamental un fenómeno prepolítico, característico de la organización doméstica privada, y que la fuerza y la violencia se justifican en esta esfera porque son los únicos medios para dominar la necesidad [...] y llegar a ser libre. Debido a que todos los seres humanos están sujetos a la necesidad, tienen derecho a ejercer la violencia sobre otros; *la violencia es el acto prepolítico de liberarse de la necesidad para la libertad del mundo*. (Arendt, 2016, pp. 43-44).

Respecto a la cita anterior, es importante aclarar que nuestra autora defiende la autonomía de la esfera privada²⁵ porque la considera condición de posibilidad de la vida pública: sin la satisfacción de necesidades que debe tener lugar en la privacidad del hogar, es imposible la apertura al espacio político; o en otras palabras, sin haber dominado las exigencias biológicas que mi cuerpo me impone en tanto mi condición de ser viviente, no puedo ejercer la libertad que caracteriza a mi condición humana. En este sentido, la violencia puede legitimarse en la vida privada si y sólo si mediante ella puedo cubrir mis necesidades fisiológicas.

Pero ¿qué es exactamente la esfera pública? Arendt (2016) la define como el propio mundo, en la medida en que éste es común a todos nosotros y se diferencia del lugar que poseemos privadamente en él (p. 61). Cabe señalar que el mundo, tal como lo comprende nuestra autora, no es equiparable a la noción de naturaleza; más bien tiene que ver con el conjunto de objetos que, gracias a las técnicas desarrolladas por el hombre, constituyen un

²⁴ Por tal razón, el valor se convirtió en la máxima virtud de la vida política. Pues, en efecto, “dejar la casa, originalmente con el fin de embarcarse en alguna aventurada y gloriosa empresa y posteriormente sólo para dedicar la propia vida a los asuntos de la ciudad, requería valor” (Arendt, 2016, p. 47). Tal virtud era sinónimo de arriesgar la vida, de abandonar el lugar que proporcionaba seguridad y protección. La búsqueda del valor entendido como la virtud directriz de los griegos se encuentra ya presente en los relatos homéricos, en los cuales los héroes alcanzaban una especie de inmortalidad al ser sus nombres motivo de recuerdo y prestigio. Esta concepción se vio arrastrada hasta los tiempos de Pericles, periodo en el que aquellos que habían realizado algún acto heroico “se habían hecho inmortales como los dioses; porque tampoco a éstos los vemos, sino que de los honores que se les tributan y de los bienes que nos dispensan conjeturamos que son inmortales; y esto mismo cuadra a los que mueren por la patria” (Plutarco como se citó en Medina, 2011, p. 14).

²⁵ Únicamente critica, como se ha puesto de relieve en el apartado anterior, que las cuestiones propias de la vida privada emerjan en la esfera pública; ese es el verdadero peligro de lo privado a partir de la Modernidad.

soporte y dotan de estabilidad a nuestra existencia. Arendt recupera esta noción de mundo de la filosofía heideggeriana: si hay algo que compartimos y que habitamos es precisamente el mundo. Y las cosas del mundo son aquellas que nos resultan aparentes y accesibles a todos los que conformamos y construimos ese espacio: las públicas. “La publicidad del mundo no está garantizada: la construimos en la medida en que fabricamos cosas objetivas y las compartimos con los demás, en la medida en que intentamos imaginar cómo es una cosa desde una perspectiva diferente a la propia, en la medida en que hacemos acuerdos con otras personas y con otros pueblos” (Estrada, 2008, p. 151).

En el mundo siempre cambiante, como cualquier construcción humana, no hay nada duradero o predecible. Las leyes, en tanto universales y trascendentes, sólo pueden aplicarse a la naturaleza. La esfera pública, en cambio, *se basa en normas que son el resultado de acuerdos y consensos: en la opinión no hay error o equivocación, porque todas son producto de la manera en la que el mundo se manifiesta a cada quien.*

El ámbito público, entendido como mundo, como espacio común, pone de manifiesto las cuestiones que interesan a muchos; en esta esfera no puede discutirse cualquier clase de temas, sino únicamente aquellos que conciernen y afectan a la colectividad que se da tiempo para dialogar al respecto. Si bien la política griega otorgó una primacía a la capacidad oral del *demos*, fue el diálogo el que ocuparía un lugar central en las discusiones gestadas en el ágora²⁶. Tal fue el impacto que nuestra autora vislumbró en la democracia ateniense, forma de organización política en la que, por primera vez, se buscó quitar los privilegios políticos a una élite acomodada para cedérselos al *demos*.

Pericles rechazó públicamente la vieja manera aristocrática de hacer política, que favorecía los contactos entre unos pocos grupúsculos de amigos íntimos. [...] En lugar de ocuparse de las cuestiones políticas en la 'sala interior' de las fiestas privadas, Pericles conquistó con sus discursos ante la asamblea a un segmento fiel, aunque no organizado, de los atenienses corrientes. (Osborne, 2002, p. 141).

En este sentido, los griegos eran conscientes de que la democracia no se reducía únicamente a la elección de los dirigentes, implicaba “una forma de gobierno donde estaba

²⁶ La cuestión del diálogo como práctica política en la Antigua Grecia se desarrollará de una forma más detallada en el capítulo III.

claramente involucrada la responsabilidad de los ciudadanos de participar en la vida pública” (Medina, 2011, p. 24). De ahí que para esta civilización, y particularmente, para los atenienses, la importancia de la vida pública radicara en el hecho de la presencia de otros hombres, esto es, de la *pluralidad humana*. La constante presencia de otros, que también experimentan el mundo, es un garante de la realidad que nos envuelve a todos, e incluso de nuestra propia individualidad; por más ermitaños que podamos llegar a ser, no existe un espacio que no dé testimonio, en mayor o menor medida, de la presencia de otros seres humanos.

Para nuestra autora, sólo en ese espacio común que constituye el ámbito público pueden ponerse de relieve los puntos de vista propios de cada quien respecto a determinados temas de interés, “la realidad de la esfera pública radica en la simultánea presencia de innumerables perspectivas y aspectos en los que se presenta el mundo común, y para el que no cabe inventar medida o denominador común” (Arendt, 2016, p. 66). Y esa es precisamente la particularidad de la esfera pública: ofrecernos mejor que cualquier otro espacio el punto cumbre de la pluralidad humana y, al mismo tiempo, otorgar igualdad²⁷ a cada individuo respecto de sus semejantes.

¿Pero no es acaso una contradicción el establecimiento simultáneo de pluralidad e igualdad? Para responder con claridad esta cuestión, es importante tener en cuenta que, en el espacio público, convergen las posturas de todos los integrantes; dichos puntos de vista son y serán siempre diversos y diferentes, porque nadie puede ver las cosas desde la misma perspectiva de los demás, pero todos se consideran igualmente válidos porque enriquecen la concepción que se tiene sobre un tema, un aspecto o una cuestión.

Nadie comprende adecuadamente por sí mismo y sin sus iguales lo que es objetivo en su plena realidad porque se le muestra y manifiesta siempre en una perspectiva que se ajusta a su posición en el mundo y le es inherente. [...], únicamente es comprensible en la medida en que muchos, hablando entre sí sobre él, intercambian sus perspectivas. Solamente en la libertad del conversar surge en su objetividad visible desde todos lados el mundo del que se habla. (Arendt, 2008, pp. 162-163).

²⁷ Igualdad no en sentido natural, sino enfocada a los parámetros de la ley. Los griegos se valían del término *isonomía* para nombrar este tipo de igualdad.

Hannah Arendt define esta perspectiva singular como opinión o *doxa*, y en este sentido, “sólo puede haber *doxa* allí donde el ciudadano es capaz de mostrarse, esto es, ser visto y oído por los demás” (Gibu, 2011, p. 65). Contrario a la tradición filosófica que siempre relegó la opinión al terreno de lo aparente y engañoso, *la propuesta de Arendt le otorga una primacía a la doxa como capacidad de comprensión política basada en la apertura a la convivencia pacífica a través del diálogo*. De ahí la relevancia que adquirió la capacidad de discurso en el ámbito público de la Antigua Grecia, y el porqué los personajes principales del ágora se constituyeron como grandes oradores: porque *tener palabra garantizaba a los ciudadanos el reconocimiento de sus semejantes*. “Los líderes políticos más importantes necesitaban tiempo libre tanto para ocuparse de los asuntos de la *polis* como para perfeccionar su capacidad persuasiva” (Osborne, 2002, p. 75). ¿Por qué la primacía de la persuasión? Porque ésta era una forma de discurso propiamente político y, dado que para los griegos la organización política era producto de su característica esencial en tanto humanos, la capacidad de persuadir era, a su vez, una de las máximas expresiones de su racionalidad. “Persuadir, *peithein*, constituía la forma de discurso específicamente política, y, puesto que los atenienses se enorgullecían de que ellos, al contrario que los bárbaros, *conducían sus asuntos políticos en la forma del discurso y sin coacción*, consideraban la retórica, el arte de la persuasión, como el arte más elevado y verdaderamente político” (Arendt, 2008, p. 45).

Pero este espacio público no es propiamente político sino hasta el momento en que “se establece en una ciudad, cuando se vincula a un sitio concreto que sobreviva tanto a las gestas memorables como a los nombres de sus autores, y los transmita a la posteridad en la sucesión de las generaciones” (Arendt, 2008, p. 158). La *polis* era este lugar donde lo público se convertía plenamente en espacio político, allí donde los grandes relatos eran el punto central de las discusiones y se immortalizaban gracias a la trascendencia oral. “La política como la desarrolla Arendt es la asunción de una responsabilidad común. Esa responsabilidad sólo se articula por medio del lenguaje y a través del diálogo: una pretendida acción que no posee articulación lingüística probablemente se acerca más a la violencia” (Giannareas, 2011, p. 101).

La búsqueda a través de la tradición filosófico-política de Occidente llevó a nuestra autora a cumplir el propósito elemental de su pensamiento: rescatar una noción de política que se entendiera como el *ámbito de la palabra*, del establecimiento de acuerdos entre iguales, que invitase a la persuasión más que al convencimiento, que no fuera opresiva sino que buscara exaltar las opiniones particulares, que se comprendiera como un fin en sí mismo y no como un medio para alcanzar un fin extrínseco a ella (lo que sería, más bien, violencia). Esas son las

características que Arendt vislumbró en el esplendor de la civilización que legó sus categorías y formas políticas a la posteridad (aunque en su recorrido histórico se haya tergiversado su sentido): Grecia, y más concretamente, Atenas y su democracia. Sin embargo, aquí vuelve a hacerse patente la concepción ideal de la *polis* griega para Hannah Arendt: a pesar de presentarse como una forma de hacer política incluyente y abierta a todos los participantes. “Se puede ver también que la democracia directa, en muchas ocasiones, no resultaba en un proceso simplemente espontáneo, debido a la influencia de los nobles o de diversos funcionarios del gobierno, que querían hacer pesar su voz entre los votos de los ciudadanos” (Medina, 2011, p. 23).

Estas inconsistencias propiciaron que la democracia tuviese muchos y muy duros críticos y enemigos, entre los cuales destacaron algunos de los más importantes intelectuales griegos, quienes consideraban que la igualdad política de todos los hombres atentaba contra las leyes que rigen la naturaleza: “la minoría de hombres fuertes y excelentes de por sí siempre gobernaría al rebaño de los inferiores” (Osborne, 2002, p. 142).

El ejemplo concreto que mejor ilustró esa postura fue Platón. Antes de dilucidar la crítica platónica a la democracia ateniense, es menester poner de relieve el contexto en el que ésta tuvo lugar. Los primeros filósofos²⁸ concentraron su estudio y reflexiones en la contemplación del cosmos y en descubrir cuál era el principio de la naturaleza, aquel elemento presente en todo cuanto existe. Sus respuestas tan variadas respecto a esta pregunta provocaron que los filósofos griegos posteriores centraran su atención en aquello a lo que, en la medida de sus posibilidades, sí podían encontrar una solución. Aunado a ello, y tal como se ha señalado con anterioridad, la instauración de la democracia en Atenas en el siglo V antes de nuestra era gestó el escenario propicio para el desarrollo de un nuevo tipo de filosofía: la política. En esta nueva inquietud filosófica, surge la figura de Sócrates, recurrente personaje del ágora movido por su interés en entablar diálogos con los personajes que se daban cita en el lugar.

La verdad sólo puede manifestarse mediante el conocimiento de la realidad tal como se me aparece a mí. *Una verdad entendida en términos absolutos y universales, desconectada y trascendente a la existencia del hombre singular, no está al alcance de los mortales.* El conócete a ti mismo del templo de Delfos, es un recordatorio para

²⁸ Llamados *físicos* (como Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Heráclito, Empédocles, etc).

Sócrates de que no tenemos la verdad acerca de todo y de que no podemos conocer la verdad del otro sino a través de la pregunta. (Gibu, 2011, p. 66).

Con sus constantes preguntas que tenían por objetivo poner en tela de juicio las opiniones de los demás, Sócrates no tardó en hacerse de enemigos, mismos que se encargaron de realizar las graves acusaciones en su contra que lo llevarían a la corte ateniense para más tarde ser condenado a beber la cicuta. “Nuestra tradición de pensamiento político comenzó cuando la muerte de Sócrates²⁹ hizo que Platón perdiera la fe en la vida dentro de la *polis* y, al mismo tiempo, pusiera en duda ciertas enseñanzas fundamentales de Sócrates” (Arendt, 2008, p. 44).

Al presenciar el juicio y sentencia de su maestro Sócrates, Platón fue testigo de los peligros que conlleva el dejar que la simple persuasión y participación de hombres que no están realmente capacitados para tomar decisiones concernientes a la *polis* sean directrices de los asuntos políticos.

La verdad expuesta a través de un discurso persuasivo entrañaba el riesgo de quedar reducida a una opinión entre opiniones, de quebrarse en su propia fragilidad y vulnerabilidad, tal como la sentencia de Sócrates lo confirmó. Había que trabajar en función de una verdad liberada de ese riesgo. La teoría de las ideas de Platón busca responder a la fragilidad y mutabilidad de la opinión puesto que la verdad de lo ideal no está en medio de los hombres, sino por encima de ellos. (Gibu, 2011, p. 63).

La idea de que las opiniones corrientes de individuos que no tenían conocimiento de los asuntos que se ponían sobre la mesa implicaba la toma de decisiones inconvenientes para la estabilidad de la *polis*. “La verdad platónica, incluso cuando no se menciona la *doxa*, siempre es entendida como lo contrario de la opinión. El espectáculo de Sócrates sometiendo su propia *doxa* a las opiniones irresponsables de los atenienses, y siendo sobrepasado por una mayoría, provocó que Platón despreciara las opiniones y anhelara criterios absolutos” (Arendt, 2008, p. 45).

²⁹ Ocurrida en el 399 a.C.

Por tal razón es que en su *República*, Platón le otorga una primacía nunca antes vista a la *paideia*, a la educación: sólo a través de ella podía capacitarse a los dirigentes y así construir el mejor régimen político. Tal carácter pedagógicamente necesario para la vida en la *polis* se hace presente en la alegoría de la caverna, relato en el que somos testigos de cómo, al desprenderse de las cadenas, el prisionero sale al encuentro con la verdad, pero solo, es decir, sin la compañía de aquellos que, al igual que él, se encontraban encadenados dentro de la cueva. “Y fue en este contexto en el que Platón diseñó su tiranía de la verdad, en la cual no es aquello que resulta bueno temporalmente y de lo cual puede persuadirse a los hombres lo que debe regir la ciudad, sino la verdad eterna” (Arendt 2008, p. 49). Por tal motivo, el filósofo es el único individuo facultado para dirigir la *polis*, dado que, a través de la educación, se incentiva su capacidad de acceder al terreno de lo inmutable y de esta manera, sabe lo que conviene siempre y en todos los casos a las cuestiones de la *polis*. “Platón no [creyó] en la democracia: entre los ciudadanos no puede haber igual valor en uno u otro individuo como para contar los votos por igual; su preferencia es por el gobierno de los filósofos, que son pocos, y preferentemente por un modelo monárquico en donde gobierne el mejor” (Medina, 2011, p. 29).

Sin duda, esta crítica es por demás importante para nuestros fines. Pues si el régimen democrático en Atenas fue sumamente exaltado y eficaz por su capacidad de promover resoluciones basadas ya no en la violencia, sino en el diálogo y debate político de carácter constructivo, fue porque no todos eran ciudadanos, y en este sentido, no todos tenían la capacidad de participar en las cuestiones concernientes a este ámbito (recordando que un ciudadano era un hombre libre, quedando excluidos mujeres y esclavos); el hecho de involucrar la participación de un menor número de individuos hacía menos complicado el llegar a resoluciones. Pero, en circunstancias como las nuestras, donde la ciudadanía ya no tiene semejantes restricciones, ¿qué pasa cuando este modelo quiere retomarse, tal cual es la aspiración de nuestra autora? ¿Acaso no es que la propuesta política de Arendt conduce necesariamente a un relativismo en tanto que cualquier opinión expuesta resulta válida? ¿Qué pasa cuando los individuos, por cuestiones de perversión mental, no están facultados para tomar decisiones convenientes?³⁰ Para responder a tales interrogantes, es preciso señalar que la autora distingue *dos tipos de verdades*: una que denomina *factual*, y que hace alusión a los hechos que son empíricamente comprobables, y otra de connotación *racional*, que se relaciona con

³⁰ Por perversiones mentales intento hacer alusión a la condición fisiológica de personas que sufren trastornos psiquiátricos, como esquizofrenia, paranoia, etc.

cuestiones de carácter inmaterial sólo asequible mediante apreciaciones argumentales. “Defiende que la primera de dichas verdades, la *factual*, tiene una significación política porque su objetividad es apreciable inmediatamente por todos. La otra, en cambio, la *racional*, admite según ella una mayor manipulación al no estar al alcance de cualquiera” (Sahuí, 2012, p. 86).

Tal como se ha señalado algunos párrafos arriba, Arendt no entiende la objetividad en términos trascendentes (como el resto de la tradición filosófica); más bien, su comprensión de este término radica en la simultánea instauración de puntos de vista que, aunque diversos, tienen algo en común: todos se dirigen a la misma cuestión. Cuando se debate sobre un tema determinado, la gama de perspectivas que se decantan a favor o en contra de este asunto es de esperarse, cada una con sus distintos argumentos y razones. Tales opiniones permiten asegurar la existencia de la cuestión: el tema existe porque, con todo y la variedad de puntos de vista, todos están hablando de él, a todos se les manifiesta concretamente; y en ese sentido, afirmamos su objetividad. Si la verdad factual hace alusión a aquello que es reconocido inmediatamente por todos, entonces es necesario concluir que la propuesta política de nuestra autora no cae en un relativismo, pues las verdades de carácter factual configuran nuestras opiniones. De ahí que no sea válido suponer que se trata de opinar por opinar: se debe garantizar la información objetiva que permita articular nuestros discursos de tal manera que cada *doxa* concreta nos muestre una faceta de la realidad. De esta manera, Arendt recalca que no sólo basta con hacer con hacer converger los puntos de vista en un espacio común, sino que también debe garantizarse el acceso de los individuos a esa verdad factual que permea el mundo, a los hechos concretos³¹.

Respecto a la última objeción, a saber, qué ocurre con los individuos que por cuestiones de marginación o exclusión no son partícipes de la esfera pública, es preciso señalar que en ninguna de las obras de Hannah Arendt encontramos una respuesta a dicha inquietud, probablemente porque su filosofía se constituye como una concepción esperanzadora de la humanidad. Referente a esta cuestión, el filósofo alemán Jürgen Habermas observa que:

La base del poder la ve en el contrato suscrito por libres e iguales con el que las partes se obligan recíprocamente. Para asegurar el núcleo normativo de la originaria

³¹ A este respecto, es importante traer a colación que “Lo primero que hizo el totalitarismo fue suprimir la manifestación de las opiniones plurales, y esto podía haber sido suficiente para destruir la vida pública. Sin ella, el sentido común, que nace en el espacio entre los hombres (*inter-homines-esse*), no puede constituir un asiento firme para juzgar lo que estaba sucediendo” (Sahuí, 2012, p. 88).

equivalencia que establece entre poder y libertad, Hannah Arendt acaba fiándose más de la venerable figura del contrato que de su propio contexto de praxis comunicativa. (Habermas como se citó en Sahuí, 2012, p. 86).

Desde esta óptica, ¿cómo podría calificarse como justo o injusto, correcto o incorrecto a un acuerdo político que sigue marginando socialmente a ciertos sectores de la población? La pregunta permanece abierta por no encontrar los presupuestos teóricos necesarios para brindar una solución.

Hasta este punto, se han analizado contrastantemente dos nociones de política que concernieron a nuestra autora: la moderna y la clásica. Después del desarrollo de ambas concepciones, se permite concluir que la filosofía de Hannah Arendt debe entenderse como una constante remisión a la concepción clásica de la política griega. Si bien la historia la coloca dentro del siglo XX, el espíritu de Arendt evoca a la originalidad política por excelencia: la *polis*.

Su interés y análisis de la tradición filosófico-política de Occidente la llevaron a vislumbrar en Grecia el punto cumbre de pensamiento político, no sólo porque para los griegos la vida política se constituyó como la meta hacia la cual debían aspirar todas las demás formas de organización colectiva, sino también porque este ámbito no estaba permeado de relaciones entre dominantes y dominados (teniendo en cuenta que el presupuesto esencial de la vida política era la *libertad*, entendida no como la posibilidad de elegir entre un cúmulo de alternativas, sino como la *capacidad de poder ser visto y oído por los demás, reconocimiento sólo obtenido en la apertura a lo político*.

Para Arendt el mundo político es el ámbito de la palabra, del consenso, del acuerdo, de las relaciones de cooperación que prosperan en una atmósfera de cordialidad entre iguales. El referente paradigmático de tal tipo de relación social es la *polis* helena; el ágora concebida como el lugar de la palabra y de lo político por antonomasia, pues era el espacio en el cual los hombres se reunían a intercambiar sus perspectivas, sus opiniones, sus apreciaciones. (Oro, 2008, pp. 242-243).

La exigencia de instaurar un espacio verdaderamente político que, al fundarse en la condición plural de la existencia humana, no suprima el derecho a la libre expresión de aquellos que conforman este ámbito en pro de exigencias universales, ajenas al mundo compartido y común (pretensión de los gobiernos totalitarios), es propia de la reflexión filosófica sobre la esfera política emprendida por nuestra autora.

Arendt nos invita a reconsiderar las formas en que actualmente se pone en práctica el ejercicio político, y sobre todo, a entender que la política trasciende cualquier tipo de institucionalización que pueda hacerse sobre ella, con el fin de motivar la participación de mujeres y hombres en tanto miembros de un espacio público-político común. Si la política ha entrado en crisis desde el siglo pasado, es porque cada vez nos involucramos menos en sus asuntos, legando tal responsabilidad y privilegio a una minoría selecta que, tomando decisiones apegadas a su manera particular de ver el mundo, universaliza tales puntos de vista y los implanta incluso contra la voluntad de otros.

La ruptura con las categorías filosófico-políticas que supuso el totalitarismo llevó a Hannah Arendt a un rechazo de los modos de pensar patentes en su época, y sobre todo, a cuestionar las pretensiones absolutas del quehacer filosófico. Su constante insistencia de no querer ser reconocida como filósofa, sino como una teórica política es el reflejo de que, alejada de la concepción platónica que buscó instaurar verdades universales en terreno político, lo que ella pretendía era más bien rescatar aquellas particularidades que enriquecen nuestra vida colectiva. Pretensión que no puede desligarse de la carga emocional y personal que significó para Arendt el tener que ser objeto de persecuciones políticas.

El verdadero peligro de la política no es, como la idea generalizada supone, la política misma; sino la tergiversación de su sentido, la cual nos lleva a tomar la fórmula violencia-política como un binomio inseparable, creencia afianzada después de la experiencia catastrófica de las guerras mundiales (conflictos causados por discrepancias que, aunque tildadas de políticas, poco o nada tuvieron que ver con esta esfera).

CAPÍTULO II

Vita Activa y la Primacía Política de la Praxis

En el capítulo anterior se ha demostrado que, apegada al ideal de la *polis* griega, Hannah Arendt es defensora de una noción clásica de la política según la cual los aspectos que permean esta esfera son posibles gracias a la capacidad humana de crear acuerdos y producir consensos. Asimismo, se recalcó la importancia que la libertad tenía para la política griega, pues ésta constituía una condición de posibilidad de la apertura hacia lo político: sólo aquellos hombres que cubrían las necesidades básicas de la vida cotidiana gracias a la posesión de esclavos eran portadores de la facultad de debatir en la plaza pública los temas concernientes a la política griega. Visto desde esta óptica, la libertad en sentido clásico era exclusivamente de carácter público-político: la libertad consistía, ante todo, en *aquella capacidad de consagrarse a una vida política*.

A este tenor, ¿qué significa vivir una vida política? En el presente capítulo, se problematiza la tensión entre filosofía y política que funciona como hilo conductor en la obra de Hannah Arendt, según la cual ambos saberes se han constituido como diametralmente opuestos a lo largo de la historia, al identificarse la primera con la contemplación y la segunda, con la acción. Por tal motivo, se analizarán las características propias de la *vita contemplativa* y la *vita activa*; lo que nos lleva a sustituir la interrogante planteada al inicio de este párrafo por la pregunta *¿qué significa vivir una vida activa?*

Recurriendo nuevamente a los griegos, se pretende poner de relieve el contraste entre la noción griega de la *vita activa* y el sentido que nuestra autora le otorga a esta expresión para, posteriormente, realizar un análisis de las tres actividades que, de acuerdo a Arendt, engloba una *vita activa*: labor, trabajo y acción. Lo anterior con el objetivo de demostrar que la satisfacción de las necesidades básicas, obtenida gracias a los productos de la labor y el trabajo, articula la existencia humana encaminándola a la única actividad propia de la *vita activa* en la que se halla la realización de su libertad: la *praxis*. De ahí que la acción tenga una primacía política, al constituirse esta esfera como el ámbito de los hombres libres.

Vita Activa y Vita Contemplativa

Vita activa y vita contemplativa (teoría y *praxis*) han sido tema de discusión a lo largo de la filosofía occidental. Ya sea por sus mutuas relaciones, por sus oposiciones o por la supremacía de una sobre la otra, el análisis filosófico de estas formas de vida no es exclusivo de Hannah Arendt, bien lo podemos encontrar en muchos otros pensadores occidentales. Sin embargo, y dadas las constantes remisiones que Arendt realiza a la filosofía aristotélica en *La Condición Humana* para esclarecer los términos, en este apartado pretendo enfocarme en el análisis efectuado por El Estagirita en torno a esta cuestión; no sin antes hacer la aclaración siguiente: mientras en la obra de Hannah Arendt sí podemos hablar de una tensión entre *theorēin* y *praxis*, no se puede decir lo mismo de Aristóteles, quien nunca las confrontó. El trabajo de El Estagirita consistió, más bien, en establecerlas como dos tipos diferentes de conocimiento que hacen alusión a la misma facultad del alma racional humana: la de inteligir.

¿Qué es la contemplación para Aristóteles? En línea con las enseñanzas platónicas, Aristóteles identifica a la filosofía con el conocimiento teórico; pero marca una distancia respecto al pensamiento de su maestro al acuñar el término *theoria* para referirse a la contemplación de la naturaleza y de sus causas³². En este sentido, *la especulación filosófica no es concebida aristotélicamente como abstracta y dirigida a objetos suprasensibles, sino conocimiento de las realidades de la naturaleza*. Así en la *Ética a Nicómaco*, El Estagirita define la teoría como un saber acerca de “los entes cuyos principios no pueden ser de otro modo” (Aristóteles, *EN.*, 1140b7), es decir, de los principios universales, necesarios y eternos de la naturaleza, no dependientes del hombre, quien sólo puede aspirar a contemplarlos y conocerlos. El fin de la teoría es saber por saber, tal como lo pone de manifiesto el siguiente pasaje: “Sólo esta actividad –la teoría- *se ama por sí misma*, ya que nada se saca de ella aparte de la contemplación, mientras que de las actividades prácticas obtenemos siempre algo, más o menos, aparte de la acción misma” (Aristóteles, *EN.*, 1177b1-4).

Por su parte, la *praxis* es “acción inmanente en la que se realiza el bien humano” (Aristóteles, *EN.*, 1144a29), y pertenece al ámbito de lo contingente, es decir, de *las cosas que pueden ser de otro modo*, porque dependen del hombre en tanto que *agente libre*. Diferenciada de la *póiesis*, que consiste en la producción de artefactos u objetos externos al ser humano, la *praxis* refiere específicamente en la *Ética a Nicómaco* al terreno de las acciones morales o políticas; pues mientras la *póiesis* está moderada por la *techné* (producción o fabricación

³² A diferencia de Platón, para quien la contemplación estaba orientada a las Ideas.

material), la *praxis* lo está por la *phrónesis*, “disposición verdadera que con ayuda de una regla nos permite obrar en lo concerniente a las cosas buenas y malas para el hombre” (Aristóteles, *EN.*, 1144a36), es decir, por un *saber obrar correctamente en cada situación y en cada circunstancia*.

*Tanto teoría como praxis son consideradas por Aristóteles como saberes racionales, pues dependen de la misma facultad del alma racional humana: el intelecto*³³. En línea con lo establecido en la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles sostiene en *De Anima* (430a10-25) una división de la facultad de inteligir en dos partes: una teórica y una técnico-práctica. Por esta razón, *teoría y praxis son saberes que persiguen el conocimiento: uno de la naturaleza y sus principios, y el otro de las acciones buenas y malas*.

Sin embargo, lo decisivo del legado aristotélico es la concepción de la teoría o contemplación como una actividad realizada en solitario. ¿A qué se debe esta especie de solipsismo inherente a la contemplación? Remitiéndonos al capítulo I del presente trabajo, recordemos que para los griegos, el origen de la filosofía lo constituía el *thaumadzein*. “Si consideramos que el inicio de la filosofía coincide con la experiencia muda del *thaumadzein*, no nos debe resultar extraño que el quehacer filosófico se realice a partir de una *contemplación caracterizada por su desvinculación con los demás hombres y por la ausencia de palabras*” (Gibu, 2011, p. 64).

La posibilidad del *thaumadzein* era la retirada de toda vida social y colectiva, hecho que se hace patente en la alegoría de la caverna platónica, relato en el que somos testigos de cómo, al desprenderse de las cadenas, el prisionero sale al encuentro con la verdad, pero solo. “Históricamente, esta retirada de la acción constituye la más antigua condición puesta a la vida del espíritu. En su forma primera, originaria, se apoya en el descubrimiento de que sólo el *espectador*, nunca el actor, puede conocer y comprender lo que se ofrece en el espectáculo” (Arendt, 2002, p. 112).

Esto quiere decir que, al no desenvolverse de forma *activa* dentro de este espectáculo, la retirada del espectador le ofrece la posibilidad de contemplar la totalidad en su conjunto, brindándole este carácter *abarcante* que requiere una vida filosófica o contemplativa. Por otro

³³ Aristóteles define el intelecto como “aquella parte del alma con que el alma conoce y piensa” (Aristóteles, *De an.*, 429a10), para posteriormente afirmar que “dicen bien lo que dicen que el alma es el lugar de las formas, si exceptuamos que no lo es toda ella, sino sólo la intelectiva y que no es de las formas en acto, sino en potencia” (429a25).

lado, “el actor, como parte del todo, debe desempeñar su papel; por definición no es un mero participante, está vinculado también a lo particular, que sólo encuentra su significado último y la justificación de su existencia a través de su pertenencia a un todo” (Arendt, 2002, pp. 113-114).

Para explicar de forma más detallada las nociones de actor y espectador, Hannah Arendt realiza una analogía teatral en *La vida del espíritu*³⁴. El espectador de una obra de teatro (el filósofo, en términos no figurativos) se sitúa, en primer lugar, fuera del escenario; este apartamiento del terreno donde se desarrolla la historia le ofrece la posibilidad de conocer cada detalle y componente de la misma: las circunstancias, los motivos de los personajes, el hilo conductor de la historia, etc. El espectador puede sacar sus propias conclusiones e incluso anticipar de forma parcial el acto consecuente. El actor (político), por su parte, no puede vislumbrar la historia en su generalidad porque, en tanto que emprende acciones, él construye la historia en conjunto con los demás actores de la obra; los actos son para él imprevisibles, pues “los sucesos históricos, [...] no son resultado de una lógica racionalizada de la acción humana; más bien, son efectos imprevisibles e irreversibles que expresan el carácter indeterminado del actuar” (Barrio, 2016, p. 106)³⁵. De ahí que para Arendt la peculiaridad de la acción radique en “sentar un nuevo comienzo, empezar algo nuevo” (Arendt, 2008, p. 149), y dicho inicio, al ser novedoso, tiene consecuencias imprevisiblemente nuevas.

Para la cosmovisión griega, el *bios politikós* abarcaba exclusivamente la esfera de los asuntos humanos y acentuaba la *praxis* propia para mantenerlos. Sin embargo, *al desaparecer la antigua ciudad-estado durante el Medioevo, la expresión vita activa dejó de relacionarse con las cuestiones políticas y sirvió para designar el compromiso activo con las cosas que conforman el mundo*. Dentro de esta nueva concepción, la acción perdió ese carácter vinculante con la libertad y pasó a ser considerada como una actividad necesaria de la vida terrena; esto trajo como consecuencia que la *vita contemplativa* se constituyera como el único modo auténticamente libre de vivir. Tal idea se afianzó con la “actitud cristiana de liberarse de la

³⁴ *La vida del espíritu* fue la última obra magna de Hannah Arendt. Publicada en 1978 (tres años después del fallecimiento de la filósofa), constituye el examen filosófico más reflexivo en torno a la distinción entre pensamiento y acción.

³⁵ Dicha afirmación presenta la crítica arendtiana a las filosofías de la historia, que siempre tienden a considerar los procesos históricos como “desarrollo y confluencia de fuerzas extra, sobre o infrahumanas, esto es, en las que el hombre que actúa es excluido de la historia” (Arendt, 2008, p. 148). Para la filósofa alemana, la historia es más bien el resultado de la acción conjunta de los hombres.

complicación de los asuntos mundanos, de todos los negocios de este mundo” (Arendt, 2016, p. 27).

La actividad política, entendida peyorativamente como inquietud³⁶ a partir de este periodo, conservó esa connotación negativa hasta la Edad Moderna, y permaneció relacionada con la distinción griega entre *physei* y *nomos*, gestada específicamente en el siglo V a.C. o siglo de la Ilustración griega, periodo en el que se instaura la democracia ateniense, y con ella, un nuevo modelo en el que el concepto central será la *isonomía* (*igualdad ante la ley*), término que nos lleva al concepto de *nómos*:

Nómos deriva de la misma raíz del verbo *némo*, que significa (en voz activa) “atribuir”, “repartir según el uso o la conveniencia”, y (en voz media) “tener su parte”, “usar la parte atribuida”, “creer”, “reconocer como verdadero”. Así, el sustantivo *nomós*, en su primera acepción, significa “lugar repartido, dividido en parcelas”. Y *nómos* –sólo modificando el acento– designa una “regla”, “uso”, “costumbre”. (Chantraine, 2009, p. 341).

De esta forma, podemos constatar que de la repartición de tierras en parcelas no marcadas por *naturaleza*, deriva el término que se identifica con *convención humana*. Por otra parte, la palabra *physis*:

cuyo concepto es –como sabemos– el punto de partida de toda la filosofía presocrática, deriva del verbo *phyo* que (en voz activa) quiere decir “brotar”, “hacer salir”, “hacer crecer”, y *phyomai* (en voz media y pasiva), que significa “nacer”, “crecer”, haber nacido en tal o cual condición, con tal o cual “disposición o cualidad”, “ser tal o cual por condición”, “tener tal o cual condición (natural)”. (Chantraine, 2009, p. 512).

Por tal razón, los griegos identificaron la *physis* con *aquello que es por naturaleza*, mientras el *nómos* denotaba *aquello que es por determinación humana*. Su oposición se constituyó como el principal problema del siglo V, principalmente en la esfera ético-política;

³⁶ En contraposición a la pasividad propia de la contemplación.

pues a partir de las reformas realizadas por Clístenes³⁷ y la posterior instauración de la democracia, el *nómos* adquirió el carácter de ley escrita y humana. “La ley escrita será a partir de entonces la garantía de un no-retorno a la tiranía. Una sociedad moderna y progresista no podía sostenerse sino en leyes escritas. Sin embargo, este *nómos* escrito permanecerá todavía atado a lo cósmico-teológico y, en última instancia, controlado por una divinidad, Díke, hija de Zeus y diosa de la justicia” (Barbieri, 2011, p. 76).

La cita anterior deja entrever que, si bien hubo un acalorado debate en torno a la supremacía de la *physis* sobre el *nómos* y viceversa, la visión generalizada de los griegos tendía a suponer que las leyes y convenciones humanas se conectaban y supeditaban a las leyes naturales. Por lo que para Hannah Arendt, una de las razones que tendía a establecer la primacía de la contemplación sobre la acción radicaba en la superioridad de lo *physei* sobre lo *nómos*,

Ningún trabajo del hombre puede igualar en belleza y verdad al *kosmos* físico, que gira inmutable y eternamente sin ninguna interferencia del exterior, del hombre o dios. Esta eternidad sólo se revela a los ojos humanos cuando todos los movimientos y actividades del hombre se hallan en perfecto descanso. Comparada con esta actitud de reposo, todas las distinciones y articulaciones de la *vita activa* desaparecen. (Arendt, 2016, p. 28).

Lo anterior deja entrever el gran conflicto entre el filósofo y la esfera política, y el porqué ninguna propuesta filosófico-política ha resultado satisfactoria: porque, en principio, filosofía y política son contrarias en tanto que la primera es concebida como un saber estrictamente contemplativo o teórico, mientras que la segunda se caracteriza por su faceta activa. Hannah Arendt pone en tela de juicio la superioridad de la contemplación que había caracterizado a toda la tradición de filosofía occidental, pues para la autora alemana, las categorías filosóficas parecían obsoletas para comprender las problemáticas concernientes a la primera mitad del siglo XX. ¿A qué problemas se refiere exactamente Arendt? A las consecuencias que la Segunda Guerra Mundial había traído consigo. De acuerdo a la filósofa alemana, una vez concluido el conflicto, prevalecieron prejuicios en torno a la política, como “el temor de que la humanidad [provocara] su desaparición a causa de la política y de los medios de violencia puestos a su disposición” (Arendt, 2008, p. 134). Prejuicios equivocados

³⁷ Ver Capítulo I.

que, aunque eran el reflejo de que los seres humanos habían ido a parar en una situación en la que no sabían cómo actuar políticamente hablando, no podían ser ignorados pues constituían el nuevo panorama socio-político de la época. Y tal como lo señala Manuel Cruz en la introducción de *De la historia a la acción*, Arendt fue de los pocos pensadores contemporáneos que entendió que “los cambios en el plano de lo real nos autorizan a pensar determinadas cuestiones de una manera distinta” (Cruz en Arendt, 1995, p. 11). En ese sentido, Arendt vio la necesidad de que la política ocupara el nuevo centro de la agenda filosófica, con el objetivo específico de dilucidar las condiciones de posibilidad de la acción política a tenor de la responsabilidad³⁸ que el agente político debe profesar respecto a ella. Sus reflexiones arrojaron una consecuencia determinante para comprender la problemática central de su propuesta. En *De la historia a la acción*³⁹, Arendt la formula de la siguiente manera:

Incluso si no impugnamos la opinión tradicional según la cual la contemplación es de un orden superior al de la acción, o según la cual toda acción no es más que un medio cuyo verdadero fin es la contemplación, no podemos dudar –y nadie lo ha dudado– que es bastante posible para los seres humanos pasar por la vida sin abandonarse jamás a la contemplación, mientras que, por otra parte, ningún hombre puede permanecer en estado contemplativo durante toda su vida. En otras palabras, *la vida activa no es solamente aquello a lo que están consagrados la mayoría de los hombres, sino también aquello de lo que ningún hombre puede escapar totalmente.* (Arendt, 1995, p. 89).

Lo que Arendt intenta poner de relieve con la cita anterior es que el estudio de la vida activa resulta fundamental porque *está en la condición humana que hombres y mujeres permanezcan activos durante toda su vida*. Razón por la que no resulta extraño que cada una de las tres actividades que Arendt engloba bajo el término *vita activa* correspondan “a una de las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra” (Arendt, 2016, p. 21); mientras que la contemplación no funge como una condición necesaria de la vida

³⁸ La responsabilidad es uno de los términos centrales de la teoría política de Hannah Arendt. De acuerdo a la autora, uno de los principales problemas de la política contemporánea (específicamente, del siglo XX) era la *desresponsabilización*, consistente en la desvinculación del binomio acción-agente; es decir, al hecho de que ya no haya un reconocimiento del agente en las diversas acciones políticas. Pero ya que en el apartado dedicado a la acción se ahondará más detalladamente en torno a este tema, baste esta breve explicación.

³⁹ *De la historia a la acción* (1995) es una recopilación de ensayos y conferencias escritos por Hannah Arendt, que detallan la evolución de su propuesta filosófica, desde los principales problemas histórico-políticos de Occidente hasta la fundamentación filosófica de la acción como actividad humana.

humana (al menos no bajo la óptica arendtiana), sin que esto implique que haya una degradación de la *vita contemplativa* respecto a la *vita activa*. *Si bien la filósofa alemana distingue y tensiona ambos modos de vida, su objetivo es demostrar que los dos poseen la misma relevancia*; y aunque en su obra pareciera existir un enaltecimiento de la *vita activa*, dicha exaltación sólo debe comprenderse como una dignificación de este modo de vida que, tal como se ha explicado anteriormente, había quedado subsumido bajo el yugo de la contemplación. Después de todo el preámbulo concedido hasta el momento, ¿qué es entonces la *vita activa* para nuestra autora? “Con la expresión *vita activa* me propongo designar tres actividades fundamentales: labor, trabajo y acción” (Arendt, 2016, p. 21).

Dado que los apartados consecuentes brindarán el análisis detallado necesario para comprender cada una de estas tres actividades, baste por ahora decir que éstas se encuentran, a su vez, relacionadas con condiciones todavía más generales: las de natalidad y mortalidad. Pues la labor asegura la vida de la especie, el trabajo nos ofrece las herramientas que estabilizan nuestra existencia vulnerable ante los peligros de la naturaleza y la acción hace prevalecer el recuerdo y la historia⁴⁰.

Una vez analizadas las peculiaridades de la *vita activa* y la *vita contemplativa*, podemos concluir que el sentido que Hannah Arendt le otorga a la primera expresión dista de la tradición griega en la cual únicamente abarcaba las cuestiones políticas. *Arendt reconoce que si bien la acción (entendida en términos de consagración a la esfera pública) es el componente más importante de la vida activa, no es la única actividad que la conforma. En este sentido, es legítimo afirmar que la filósofa alemana concibe esta expresión un poco más apegada a la idea medieval según la cual una vida activa engloba todo compromiso con las cosas en el mundo: todo aquello que efectuamos en el transcurso de nuestra existencia y deja huellas de nuestro paso por él.* A este tenor, ¿qué hacemos cuando vivimos activamente? Laboramos, trabajamos y actuamos (en términos políticos).

Labor

“El hombre es creado mediante la labor humana.”
-Karl Marx, *Jugendschriften 1835-1841*

⁴⁰ Tal idea se desarrollará de forma más detallada en el apartado titulado *Acción (praxis)*, de este capítulo.

Antes de comenzar el desarrollo de los siguientes apartados, es preciso retomar una frase de John Locke que sirve a nuestra autora para distinguir entre labor y trabajo⁴¹, dos conceptos que usualmente tienden a considerarse como sinónimos: “cada hombre tiene una propiedad en su propia persona, a quien nadie tiene derecho alguno sino él. *La labor de su cuerpo y el trabajo de sus manos*, podríamos decir que son suyos por propiedad” (Locke, 2002, p. 25). Desde un punto de vista lingüístico, labor y trabajo son dos palabras cuya etimología, al menos en los idiomas europeos (tanto antiguos como modernos), hace alusión a dos actividades completamente distintas. Arendt ejemplifica la afirmación anterior con los términos griegos *ponein* (labor), cuyo significado estaba referido al conjunto de actividades que, tanto esclavos como animales, realizaban para atender a las necesidades vitales; y *ergazesthai* (trabajo), concepto utilizado para denotar actos de carácter productivo, como el artesanal. La herencia etimológica griega trajo consigo que todos los equivalentes de la labor en los diversos idiomas europeos presentaran una “connotación de experiencias corporales, de fatiga e incomodidad” (Arendt, 1995, p. 93).

En este punto, vale la pena preguntarse a qué se debe que la distinción entre labor y trabajo haya quedado prácticamente borrada a lo largo de la historia. La respuesta es bastante simple: “Las categorías de labor y trabajo dan cuenta de dos niveles diferentes de una misma realidad: la de carencias y privaciones. Las actividades que en ellas se realizan están subordinadas al imperio de la necesidad, lo cual implica la ausencia de libertad” (Oro, 2008, p. 237).

¿En qué sentido se habla de un apego a la necesidad por parte de estas dos actividades? No es difícil darse cuenta de que, dadas las suposiciones anteriores, *la labor se encuentra sometida a las necesidades de la vida biológica, de las cuales no podemos desprendernos; mientras que el trabajo, en tanto que denota aquellas actividades de carácter productivo (como la fabricación de una mesa o cualquier otro artefacto) está sometido a las exigencias del mercado*, por ejemplo.

Si bien hemos hallado una conexión fundamental entre labor y trabajo, los fines perseguidos en el presente capítulo nos sitúan frente a la exigencia de dilucidar las diferencias

⁴¹ Labor y trabajo se encuentran ya diferenciados en la obra hesiódica *Los trabajos y los días*. Como buen griego, Hesíodo brinda una connotación peyorativa a la labor, indicando que como todos los males, salió de la caja de Pandora.

entre ambos términos. Por esta razón, es importante detenernos al análisis del primero de ellos: ¿qué hacemos exactamente cuando laboramos?

Labor y Vida

El origen del menosprecio de las actividades que se encuentran ligadas a la necesidad puede encontrarse, nuevamente, en la tradición clásica griega. Ello por dos razones: la primera de ellas⁴² la constituye el hecho de que, para los griegos, la vida entendida como Ζωή albergaba aquellas actividades que no distinguían nuestra naturaleza de la de los animales u otros seres vivos; en este sentido, *la superación de las necesidades y la consiguiente consagración a un ámbito de libertad eran la condición de posibilidad para vivir una vida propiamente humana*. La segunda razón es de carácter histórico y tiene que ver con la jerarquización griega de los oficios de acuerdo al esfuerzo que requerían las actividades que en ellos se desarrollaban⁴³, lo que lleva a Aristóteles a afirmar que aquellas “ocupaciones en las que el cuerpo más se deteriora son las más bajas” (Aristóteles, *Pol.*, 1258b35). De esta forma, el razonamiento que para los antiguos legitimaba la esclavitud⁴⁴ era la creencia de que el mantenimiento de la vida sometía a los hombres bajo el yugo de la necesidad, impidiendo el pleno desarrollo de las actividades que en tanto hombres eran propias de su especie; bajo esta óptica, los quehaceres realizados por el esclavo eran una forma de liberación para el amo: al poseer a alguien encargado de realizar las tareas propias de la vida cotidiana, el amo tenía la facultad de dedicarse a la actividad de ocio⁴⁵ que mejor le placiera. La política era una de ellas. “*El poder de la labor del hombre es tal que él produce más bienes de consumo que los necesarios para su propia supervivencia y la de su familia*. Esta, por así decirlo, abundancia natural del proceso de la labor les ha permitido a los hombres esclavizar o explotar sus congéneres, liberándose a sí mismos, de este modo, de la carga de la vida” (Arendt, 1995, p. 95).

⁴² Desarrollada ya en el primer capítulo de este trabajo.

⁴³ De acuerdo a Hannah Arendt, dicha jerarquización tuvo lugar a finales del siglo V antes de nuestra era.

⁴⁴ Para los griegos, tener esclavos era la forma humana de dominar la necesidad, y por esta razón, la esclavitud no iba contra la naturaleza: la propia vida exigía esa clase de dominación. Lo anterior lleva a Aristóteles a afirmar que “sin las cosas necesarias, la vida, así como la buena vida, son imposibles” (Aristóteles, *Pol.*, 1253b25).

⁴⁵ Cabe destacar que, en Grecia, el ocio no era visto desde una perspectiva peyorativa. Sino todo lo contrario, el ocio era el tiempo libre y de calidad que los hombres podían dedicar a una actividad que no se relacionara con aquellas destinadas a resolver necesidades de la vida cotidiana.

Ya hemos brindado el panorama general que ha de servir como preámbulo para comprender el significado de la labor. Ahora entremos de lleno a la cuestión que nos concierne, ¿qué es exactamente esta actividad? “Labor es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida. La condición humana de la labor es la misma vida” (Arendt, 2016, p. 21).

Laborar significa, entonces, proveer a nuestra estructura biológica de aquellos elementos necesarios para el mantenimiento de la vida. Y tal como la cita anterior lo afirma, la vida es la condición humana de la labor. Antes de desarrollar lo que nuestra autora entiende como vida, es necesario ahondar en torno a la cuestión de la *condición humana*, noción que no puede pasar desapercibida al momento de hablar de la *vita activa*. “El mundo en el que la *vita activa* se consume, está formado de cosas producidas por las actividades humanas; pero las cosas que deben su existencia exclusivamente a los hombres *condicionan* de manera constante a sus productores humanos” (Arendt, 2016, p. 23). Lo anterior quiere decir que, bajo la concepción arendtiana, *hombres y mujeres somos, ante todo, seres condicionados*, para los que todo lo dado y hecho por nosotros mismos se convierte en una condición de nuestra propia existencia; lo que implica que el ser humano “no [sea] un ser constituido de una vez y para siempre, él permanentemente está cambiando su propia condición” (Volante, 2001, p. 87). En este sentido, la condición humana que Hannah Arendt reconoce en la obra homónima (vida, mundo, pluralidad, natalidad, mortalidad), no puede responder a la pregunta *quiénes somos*, porque nunca nos condiciona absolutamente, es decir, no es una condición *sine qua non* del ser humano; sino, más bien, el estado y las condiciones de la humanidad en el mundo contemporáneo.

De ahí que la antropología arendtiana desarrollada en *La condición humana* distinga entre condición y *naturaleza humana*, haciendo esta última alusión a la pregunta filosófica tradicional *¿Qué es el hombre?*, cuestionamiento que buscaba como respuesta el establecimiento de las características esenciales del ser humano. Yo me atrevo a afirmar que el hecho de que Hannah Arendt haya titulado a su obra magna *La condición humana* no es sino una crítica a esa tradición de pensamiento antropológico-filosófico partidaria de los esencialismos, que tomaba al ser humano como un objeto acabado y ya definido en cualquier circunstancia; *el interés arendtiano en esta obra es resaltar que los acontecimientos recientes de su época (la experiencia de los totalitarismos, las guerras mundiales) suponían una modificación en la forma en que el ser humano se concibe, hace y actúa.*

Una vez explicado el carácter condicionado de la existencia humana, es preciso aclarar qué es la *vida* y por qué se constituye como la condición humana de la labor. “La vida es un proceso que en todas partes consume lo durable” (Arendt, 2016, p. 110), pero por sobre todas las cosas, *la vida es un ciclo*. Partamos de un ejemplo para comprender de una mejor manera la aseveración previa. De acuerdo a la argumentación seguida en el desarrollo de este apartado, la alimentación puede catalogarse como una actividad propia de la labor, pues a través de ella, los seres vivos obtienen los nutrimentos necesarios para el óptimo funcionamiento del organismo. Ahora bien: la alimentación no se reduce exclusivamente a la acción de alimentarse, engloba también el proceso a través del cual se obtiene el alimento que satisface dicha necesidad. Sólo tomando en cuenta ambos elementos se puede afirmar que un ser vivo *está laborando*, y en ese sentido, un hombre que cosecha sus propios alimentos para posteriormente consumirlos *no trabaja, sino labora*: es decir, utiliza su energía para producir aquello que le brindará los nutrimentos para seguir conservando esa energía. Tal actividad se repetirá un número indefinido de veces hasta que el cuerpo perezca.

La característica común del proceso biológico en el hombre y del proceso de crecimiento y decadencia en el mundo, consiste en que ambos son parte del movimiento cíclico de la naturaleza y, por lo tanto, interminablemente repetidos; *todas las actividades humanas que surgen de la necesidad de hacerles frente se encuentran sujetas a los repetidos ciclos de la naturaleza y carecen en sí mismas de principio y fin, propiamente hablando.* (Arendt, 2016, p. 111).

Tal carácter cíclico de la labor y de la propia vida pasó a ser, de la actividad más baja y menos humana en la cosmovisión griega, el acto más elevado de la época moderna cuando los economistas clásicos descubrieron que *la labor es la fuente de la cual emanan la riqueza y la propiedad*. Arendt centra su atención nuevamente en John Locke. Para el filósofo inglés, la labor, al encontrarse íntimamente ligada al cuerpo, se constituye como la actividad más privada que existe, puesto que nuestro cuerpo es eso precisamente, *nuestro*, y no común; la idea de que los hombres eran dueños de sus propios cuerpos, si bien puede parecernos obvia, resultó una novedad en los tiempos de Locke.

Cada hombre es dueño de su propia Persona. [...] Entonces, todo aquello que él saque del estado en que la naturaleza lo ha producido y dejado, y lo mezcle con su trabajo, lo une a algo que le pertenece, y por lo tanto lo convierte en su propiedad. Al ser sacado por él del estado común en el cual lo puso la naturaleza, tiene, mediante su trabajo, algo que se le ha anexado, que excluye el derecho general de otros hombres. (Locke, 2002, p. 25).

Una vez demostrado que *la labor de nuestros cuerpos y el trabajo de nuestras manos* es el primer derecho natural a la propiedad de los hombres, Locke procede su argumentación con miras a legitimar la propiedad privada, en la cual entra en juego su noción de trabajo, que para el filósofo inglés es ya una especie de apropiación de los productos que se obtienen a través del trabajo y el lugar donde se lleva a cabo ese proceso.

Sin embargo, la característica más interesante de la labor para nuestra autora es que dicha actividad, al producirse constantemente, *re-produce* nueva fuerza para seguir laborando. “De todas las actividades humanas, sólo la labor, no la acción ni el trabajo, es interminable, y progresa de manera automática en consonancia con la propia vida y al margen de las decisiones o propósitos humanamente intencionados” (Arendt, 2016, p. 117). Ahora bien, si tenemos en cuenta que los términos de *progreso* y *proceso* fueron utilizados con mayor énfasis en la ciencia moderna (particularmente en la natural), no resulta extraño entender por qué los fenómenos de acumulación de riqueza y propiedad fueron asimilados bajo una óptica naturalista, concibiéndolos a imagen y semejanza del ciclo de la vida⁴⁶.

Animal Laborans y Bienes de Consumo

Como se ha mencionado en el apartado anterior, labor es la actividad a través de la cual se provee a nuestra estructura biológica de los elementos necesarios para su subsistencia. Pero, ¿qué son exactamente dichos elementos? Antes de dar respuesta a la pregunta anterior, primero tenemos que cuestionarnos cuáles son aquellas actividades sin las que sería prácticamente imposible que nuestro organismo continuara funcionando de manera óptima. A este tenor, respuestas tales como dormir o comer salen a relucir casi unánimemente; y en efecto, no están

⁴⁶ Nuevamente nos encontramos ante el escenario moderno en el cual la Ζωή, entendida como simple vida natural, pasa a ser el centro de las reflexiones de carácter político.

equivocadas. Pero, tal como se concluyó después de plantear el ejemplo de la alimentación anteriormente mencionado, *laborar no sólo engloba la realización de las actividades que nos permiten satisfacer tal o cual necesidad, sino también los productos que dicho proceso conlleva*. En este punto, podrían surgir ciertas objeciones: ¿es válido afirmar que la labor, tal cual la hemos entendido hasta el momento, es capaz de producir algo? ¿No era acaso esa su diferencia esencial con el trabajo, en tanto que éste denotaba aquellas actividades de carácter productivo? Tales réplicas son válidas, pero no ciertas. En este punto, es preciso afirmar que la labor sí posee un carácter productivo, aunque no igual al del trabajo, y ahí radica la distinción esencial entre ambas actividades. “Parece que la diferencia entre labor y trabajo, que nuestros teóricos tanto se han obstinado en olvidar y nuestros idiomas tan tercamente en conservar, se convierte simplemente en una diferencia de grado si el carácter mundano de la cosa producida –su lugar, función y tiempo de permanencia en el mundo– no se tiene en cuenta” (Arendt, 1995, p. 107).

El carácter mundano al que nuestra autora hace referencia se relaciona, precisamente, con la función (¿qué tipo de necesidad va a resolver?) y con el tiempo (¿cuánta duración tendrá en el mundo una vez que se constituya como un producto acabado?). Remitiéndonos a un ejemplo, tomemos en cuenta una manzana y un sillón. Partiendo de la función de ambos productos, puede decirse que la manzana está destinada a resolver una necesidad vital (la de comer), mientras que el sillón satisface una necesidad secundaria (la de otorgar comodidad); ahora bien, si nos fijamos en la duración que ambas cosas tendrán en el mundo una vez que sean adquiridas, podremos percatarnos de que el tiempo de la manzana es mucho más corto que el del sillón. *Por lo anterior, se concluye que la diferencia entre labor y trabajo radica en el carácter mundano de sus productos.* Si satisface una necesidad vital y su periodo de duración es menor, es un producto de la labor; si satisface una necesidad secundaria y su periodo de duración es mayor, es un producto del trabajo.

Tal diferenciación lleva a nuestra autora a catalogar los productos de la labor como *bienes de consumo*, donde el término consumo intenta denotar, además de su carácter efímero, la acción destinada a lograr el correcto funcionamiento del cuerpo. Los productos de la labor tienen una estadía tan corta en el mundo que es por esa razón que no pueden considerarse como objetos.

Tras una corta estancia en el mundo, retornan al proceso natural que los produjo, bien por la absorción en el proceso vital de los animales humanos, bien por degradación; en la forma que les ha conferido la mano del hombre desaparecen mucho más rápidamente que cualquier otra porción del mundo. *Son las menos mundanas y, al mismo tiempo, las más naturales y las más necesarias de todas las cosas.* (Arendt, 1995, p. 94).

En este punto, vale la pena aclarar que no es lo mismo un bien de consumo que los instrumentos utilizados para laborar; éstos son más bien productos del trabajo, y su papel consiste en *mejorar el proceso de la labor* (por ejemplo, los tractores que ayudan a hacer más eficiente el tratamiento de la tierra en la agricultura); en otras palabras, esta clase de utensilios son *usados*⁴⁷, no consumidos.

Sin embargo, es muy usual en nuestros tiempos que bienes de consumo y objetos de uso sean tomados como una y la misma cosa: la sobreproducción global ha logrado catalogarnos como una sociedad de consumidores. Lo anterior no se debe a que los bienes de consumo se hayan constituido como mercancía, y con ello, entraran a la lógica capitalista; más bien, los procesos de producción han logrado que los objetos de uso se consuman con una rapidez tan sorprendente que una mesa se gasta casi al mismo tiempo que cualquier alimento. Por tal razón, el trabajo ha cedido su puesto a la labor, y en consecuencia, nos encontramos viviendo en “una sociedad de laborantes debido a que sólo el laborar, con su inherente fertilidad, es posible que origine abundancia” (Arendt, 2016, p. 135).

Incluso la afamada frase que define el trabajo como un *medio para ganarse la vida* posee un trasfondo en el cual encontramos a *la labor como la verdadera actividad protagónica de las sociedades modernas*. Ya que el objetivo del laborar es precisamente la conservación de la vida, resulta evidente que en nuestros tiempos ya no podamos hablar del hombre en términos de *homo faber*, sino simplemente de *animal laborans*: un animal porque, en efecto, “la labor no nos distingue de los animales, pues ellos tienden a procurarse su sustento y cuidar su vida. A esto se debe que la labor no es ni pueda ser nunca política” (Estrada, 2008, p. 141)⁴⁸, laborar es aquello que tenemos en común con otros seres vivos. “El *animal laborans* no huye del mundo, sino que es expulsado de él en cuanto que está encerrado en lo privado de su propio

⁴⁷ Los objetos de uso serán mejor explicados en el apartado *Homo faber* y objetos de uso.

⁴⁸ Para Hannah Arendt, la labor debe permanecer limitada a constituirse como una parte de la vida y es utilizada para ilustrar el campo de lo que no se considera político.

cuerpo, atrapado en el cumplimiento de necesidades que nadie puede compartir y que nadie puede comunicar plenamente” (Arendt, 2016, p. 128).

El peligro de una sociedad de laborantes radica en que tal concepción subsume aún más a los individuos al imperio de la necesidad, y es que no conforme con hallarse bajo el yugo impuesto por su estructura biológico-fisiológica (carga de la que, al menos en sus condiciones, es imposible desprenderse), el *animal laborans* también se encuentra sometido a la lógica consumista. A este tenor, conviene recordar lo que en el capítulo I he abordado como *el auge de lo social*. A grandes rasgos, se había mencionado que con esta idea Arendt pretende denotar el proceso moderno a partir del cual la vida (en su sentido más básico, comprendida como la Ζωή griega) se constituyó como el centro de la esfera política; razón por la cual la labor se presenta como la actividad protagónica de las sociedades modernas. En consecuencia, *el auge de lo social refiere concretamente a una sociedad de masas, o sociedad de consumo*. Tal como lo señala Arendt en el epílogo de *Los Orígenes del totalitarismo*,

la piedra angular de este modo de organización social específicamente moderno, es la instauración de una forma de trabajo en la que el *homo faber* se despoja de sus capacidades creadoras y queda supeditado a un programa de producción para una sociedad de consumo. En este esquema y horizonte de comprensión, el trabajo se desdibuja en su sentido originario y el trabajador queda igualado en su actividad, a la actividad de sobrevivencia del *animal laborans*. (Arendt, 2006, p. 24).

De la cita anterior se puede inferir que la confusión entre labor y trabajo y el hecho de que ambos términos sean utilizados como sinónimos (confusión que Arendt reprocha principalmente a Marx⁴⁹) encuentra su mayor expresión en el modo de producción capitalista, cuya característica más elemental consiste en “tratar todos los objetos usados [los productos del trabajo] como si fueran bienes de consumo [productos de la labor]” (Arendt, 2016, p. 134). De esta manera, se da inicio a un proceso interminable y completamente necesario para que el

⁴⁹ En mi opinión, las constantes críticas que Hannah Arendt dedica a la teoría marxista del trabajo si bien se encuentran fundadas, no me parecen del todo acertadas. Pues aunque la filósofa alemana localiza irrefutablemente en la propuesta marxista una confusión terminológica entre labor y trabajo (que se analizará en el siguiente apartado), Arendt parece reprochar a Marx que sus estudios sobre el sistema de trabajo fueron fundamentales para borrar la diferenciación existente entre labor y trabajo, cuando en realidad el pensamiento marxista es sólo reflejo de lo que de hecho ocurría en el modelo capitalista y que Arendt misma reconoce: el capitalismo convierte los objetos de uso (trabajo) en bienes de consumo (labor). De ahí que la crítica de Marx al capitalismo tome los conceptos de labor y trabajo como términos equiparables.

capitalismo funcione y se desarrolle, en el que la premisa principal es *sin consumo ilimitado no hay producción ilimitada, ni tampoco expansión del capital*. Los objetos de uso adoptan el carácter efímero que caracteriza a los bienes de consumo, para que su durabilidad en el mundo sea tan corta que condicione a los seres humanos a consumir en un ciclo sin fin. Tal como lo advierte la autora, la sociedad de consumo se caracteriza por:

consumir, devorar, por decirlo así, nuestras casa, muebles y coches, como si fueran las ‘buenas cosas’ de la naturaleza que se estropean inútilmente si no se llevan con la máxima rapidez al interminable ciclo del metabolismo del hombre con la naturaleza. Es como si hubiéramos derribado las diferenciadas fronteras que protegían al mundo, al artificio humano, de la naturaleza, tanto el biológico proceso que persigue su curso en su mismo centro como los naturales procesos cíclicos que lo rodean, entregándoles la siempre amenazada estabilidad de su mundo humano. (Arendt, 2016, p. 135).

Por tal razón, *Arendt considera que el trabajo, en su sentido más originario como actividad creadora y constructora de mundo, ha perdido su significado en el mundo moderno; dejando al ser humano desprotegido ante la futilidad de la labor y su indefinido ciclo consumista.*

Trabajo

“El hombre es un fabricante de útiles.”
-Benjamin Franklin

Pasemos ahora al análisis de la segunda parte de la frase lockeana: *el trabajo de nuestras manos*. Como se mencionaba con anterioridad, la característica compartida entre labor y trabajo radica en que ambas actividades responden a dos tipos de necesidades: las vitales y las que hemos catalogado como secundarias. A este tenor, conviene tener en cuenta que si el hombre se hubiese conformado con la supervivencia, habría bastado laborar para llevar a cabo tal pretensión; sin embargo, a lo largo de la historia hemos sido testigos de que el mundo humano trasciende ese reino animal que se inserta en las privaciones y en la lucha por subsistir. Pareciera que a la especie humana la distingue ese impulso por no simplemente sobrevivir, sino el deseo por hacer de su estancia en el mundo algo más cómodo, más sobrellevadero. *El trabajo*

surge precisamente como ese medio estabilizador de la existencia humana que permitirá a los hombres desarrollar objetos que brinden protección a su vulnerabilidad y fragilidad.

Trabajo es la actividad que corresponde a lo no natural de la existencia del hombre, que no está inmerso en el constantemente repetido ciclo vital de la especie, ni cuya mortalidad queda compensada por dicho ciclo. El trabajo proporciona un artificial mundo de cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales. [...] La condición humana del trabajo es la mundanidad. (Arendt, 2016, p. 21).

La cita anterior permite concluir que el trabajo es una actividad estrechamente vinculada a la *formación de mundo*, pues todos los productos del trabajo, diferenciados de la peculiaridad natural de los de la labor, posibilitan (o mejor dicho, *crean*) un entorno artificial en el que la naturaleza es vista como un medio para su obtención. De esta manera, es válido señalar que *una de las diferencias entre labor y trabajo se constituye cuando comprendemos que la primera se encuentra relacionada con la naturaleza, mientras la segunda es, más bien, de carácter mundano.*

Trabajo y Mundo

Antes de entrar de lleno a la cuestión que nos concierne en este apartado, es menester aclarar que las nociones de naturaleza y mundo no fungen como sinónimos en la obra de Hannah Arendt. Para Arendt, *el mundo surge una vez que el ser humano se percata de su habilidad para intervenir y modificar el ambiente*, situándose por encima del resto de organismos vivientes, que sólo son elementos de la naturaleza. Esta capacidad de alterar lo dado por la naturaleza supone la *creación* de entidades independientes (objetos de uso) del ser humano, las cuales configuran un entorno más estable y sólido para el desarrollo de la vida humana. De ahí que, para nuestra autora, el mundo sea entendido como un “producto del quehacer humano” (Comesaña, 1997, p. 101). Y aunque el mundo se apoye en los elementos naturales, pues “la objetividad del mundo [se erige] a partir de lo que nos da la naturaleza” (Arendt, 2016, p. 158), se contrapone a ellos al constituirse como *lo artificial, lo creado por el hombre.*

Una vez marcada la distinción entre naturaleza y mundo, es necesario señalar que *reconozco en la obra de Hannah Arendt dos acepciones del término mundo, las cuales no*

deben entenderse como completamente diferenciadas, sino más bien, como dos caras de la misma moneda. La primera de ellas es la que he explicado con anterioridad, según la cual el mundo es “la suma total del artificio humano” (Arendt, 2016, p. 157); dicha definición fue establecida por Arendt desde el punto de vista del trabajo, es decir, de la actividad humana que posibilita la creación de los objetos que más tarde configurarán el mundo (definición que es la que me interesa poner de relieve en este apartado). Y aunque la condición humana del trabajo sea precisamente la mundanidad, el mundo no sólo es importante para el desarrollo de esta actividad. Aquí es donde entra en juego la segunda acepción del término: el mundo es, desde la perspectiva de la *praxis*, espacio de aparición. De acuerdo a Arendt, “con la palabra y acto nos insertamos en el mundo humano” (Arendt, 2016, p. 201), y no sólo eso, “mediante la acción y el discurso, los hombres *muestran quiénes son*, revelan activamente su única y personal identidad *y hacen su aparición en el mundo*” (Arendt, 2016, p. 203). Desde mi punto de vista, esta acepción resulta mucho más importante para la filósofa alemana, pues es central para su concepción de la política; y guarda una estrecha relación con la pluralidad como condición humana de la acción. Sin embargo, ya que este apartado se encuentra destinado al trabajo, dejaré el desarrollo más detallado de esta segunda acepción de la noción de mundo para el posterior tratamiento y análisis de la acción.

Las características más importantes de este mundo de acuerdo a la filósofa alemana son la *durabilidad*, pues todas las cosas que lo conforman están fabricadas para tener una estancia en él que, si bien no eterna, sí más extensa que la de los productos de la labor; la *utensilidad*, que tiene que ver con el uso al que están destinados los objetos; y la *objetividad*, que se relaciona con el carácter independiente de su existencia respecto a los hombres. “Su objetividad descansa en el hecho de que los hombres, a pesar de su siempre cambiante naturaleza, recuperan su identidad⁵⁰ gracias a sus relaciones con la persistente mismidad de los objetos” (Arendt, 1995, p. 97).

Sin embargo, la característica más sobresaliente de este mundo tiene que ver con la elevada función de otorgarle a los seres humanos el plano a través del cual puedan alcanzar una especie de *inmortalidad*.

⁵⁰ Con esta frase, Arendt está intentando decir que, a través de los objetos de uso, el hombre se *reconoce* a sí mismo como constructor de mundo. Esto significa que los productos del trabajo humano hacen posible que hombres y mujeres sean conscientes de que pueden crear algo distinto a ellos (objetividad), al tiempo que esa objetividad les posibilita una consciencia de sí (subjektividad).

La tarea y potencial grandeza de los mortales radica en su habilidad de producir cosas –trabajo, actos y palabras– que merezcan ser, y al menos en cierto grado lo sean, imperecederas con el fin de que, a través de dichas cosas, los mortales encuentren su lugar en un cosmos donde todo es inmortal a excepción de ellos mismos. Por su capacidad de realizar actos inmortales, por su habilidad en dejar huellas imborrables, los hombres, a pesar de su mortalidad individual, alcanzan su propia inmortalidad y demuestran ser de naturaleza “divina”. (Arendt, 2016, p. 31).

Los hombres, a través de su capacidad de realizar grandes hazañas y de producir cosas que puedan resultar imperecederas, alcanzan una especie de inmortalidad que los sitúa en un lugar “privilegiado” dentro del universo. En este hecho radica la diferencia entre hombres y animales, pues sólo aquellos que prefieren lo inmortal a las cosas perecederas son completamente humanos; aquellos que se conforman con lo efímero de los placeres, “viven y mueren como animales”, en palabras de Heráclito. Estas grandes obras humanas sólo tienen lugar en el mundo, pues el conjunto de las primeras es lo que constituye a éste último.

No obstante, y aunque el mundo sea la contraparte de la naturaleza, es dependiente de ella, pues el hombre *trabaja* con elementos otorgados por la naturaleza. *Una de las características más importantes del trabajo es que supone una modificación de lo natural: un producto trabajado es el paso de la materia al material.* Tal proceso de transformación de la materia es lo que Arendt denomina como *reificación*: “el material ya es un producto de las manos humanas que lo han sacado de su lugar natural, ya matando un proceso de vida [...], o bien interrumpiendo uno de los procesos más lentos de la naturaleza” (Arendt, 1995, pp. 97-98). Una silla o cualquier objeto fabricado con madera es un ejemplo de esa *matanza* de un proceso de vida, pues la madera es un material obtenido por la tala de árboles; por el contrario, la obtención de metales, como el hierro, supone una irrupción en el seno de la tierra. Sin embargo, sea cual sea el proceso a través del que se adquiera la materia, *el trabajo es destructor de la naturaleza*, el hombre “la violenta [a la naturaleza] tomándole materia para fabricar objetos que ingresarán al hábitat humano” (Estrada, 2008, p. 142); y en este aspecto, la actividad del trabajo no es siquiera equiparable a la labor, pues lo consumido siempre retorna al ciclo de la vida, mientras que lo transformado para ser usado ya nunca más volverá a recuperar su carácter natural.

Poniendo entre paréntesis esta idea, la cual será desarrollada con más detenimiento en el apartado posterior, atendamos ahora a las características del proceso de fabricación. En

primer lugar cabe señalar que el *trabajo*, más que cualquier otra actividad propia de la *vita activa*, se encuentra completamente determinado por las categorías de *medio y fin*. “La cosa fabricada es un producto final en el doble sentido de que el proceso de producción termina allí y de que sólo es un medio para producir tal fin” (Arendt, 1995, p. 98). Como se detalló con anterioridad, el proceso de la labor es de carácter cíclico: todas las cosas tomadas de la naturaleza para la supervivencia humana retornan nuevamente a ella, en un proceso que se repite indefinidamente. El trabajo, por su parte, tiene ese elemento resaltado de medios-fines que lo lleva a constituirse como un proceso lineal, lo que trae consigo el carácter predecible de esta actividad, pues todo lo que de ella se desprende presenta un comienzo y un fin bien definidos.

Por otro lado, tal factor predecible lleva a considerar que, en todos los productos del trabajo, la forma precede a la materia. Sería imposible fabricar un par de zapatos, por ejemplo, sin antes tener conocimiento de los mismos; incluso saber qué es un zapato seguiría resultando insuficiente, pues también se necesita del arsenal teórico de fabricación para poder elaborarlos. Sin embargo, la producción de un par de zapatos no tiene como consecuencia la repetición de dicho proceso. ¿De dónde surge este afán por efectuarlo de nuevo? “El impulso hacia la repetición procede de la necesidad que tiene el artesano de ganar su medio de subsistencia, en cuyo caso su trabajo coincide con su labor, o bien una demanda del mercado, en cuyo caso el artesano añade, como hubiera dicho Platón, a su oficio el arte de ganar dinero” (Arendt, 2016, p. 163).

Por tal razón se considera que el trabajo, al igual que la labor, somete a los individuos al reino de la necesidad: *la inserción de los productos fabricados dentro del mercado provoca que el trabajador deba producir respondiendo a las exigencias de los compradores potenciales*. Y obteniendo una remuneración económica por su mano de obra, hombres y mujeres consideran el trabajo como una forma de ganarse la vida.

Homo Faber y Objetos de Uso

Desde la perspectiva del trabajo, el hombre “se comporta como señor y amo de toda la tierra” (Estrada, 2008, p. 142), a diferencia del *animal laborans*, que es siempre un esclavo de su propia naturaleza. En este sentido, puede decirse que el hombre entendido en términos del trabajo como *homo faber*, es un destructor de la naturaleza. Sin embargo, la connotación del

trabajo y del *homo faber* no es del todo peyorativa, sino más bien elemento imprescindible para la construcción de mundo. Tal como se hacía mención en el apartado destinado a la labor, los instrumentos que ayudan a desempeñar esta actividad son inventados por el *homo faber* para erigir el mundo en el cual nos desenvolvemos; el carácter mundano de esta clase de utensilios se hace patente al ser utilizados para el proceso de la labor precisamente, pues son las únicas cosas que no se consumen y que trascienden esta actividad.

Lo que distingue el más endeble par de zapatos de los meros bienes de consumo es que no se estropean si no los llevo, son objetos y, por consiguiente, poseen por sí mismos cierta independencia objetiva, aunque modesta [...]. Esta durabilidad da a las cosas del mundo su relativa independencia con respecto a los hombres que las producen y que las usan, su objetividad que las hace oponerse, resistir y soportar, al menos por un tiempo, las necesidades y exigencias voraces de sus usuarios vivos. (Arendt, 1995, p. 97).

En tal característica radica la diferencia entre consumo y uso. Mientras que todos los productos de la labor se agotan cuando se consumen (piénsese en una manzana que, al ser comida, deja de ser una manzana para fragmentarse en vitaminas, minerales, etc.), los productos del trabajo no se acaban al ser usados: pueden desgastarse, claro está, pero están perfectamente fabricados para ser durables. La estancia en el mundo de los bienes de consumo es tan corta, que ni siquiera es necesario que sean consumidos por el hombre para agotarse, el propio proceso biológico los extingue (la manzana se pudre, por ejemplo). Los objetos fabricados no se terminan si no son usados, sino todo lo contrario, su durabilidad incrementa porque no hay desgaste. Por tal razón es que Hannah Arendt los nombra *objetos de uso*, y los define como “la pura variedad inacabable de cosas cuya suma total constituye el artificio humano” (Arendt, 1995, p. 96), y cuya función es “estabilizar la vida humana” (Arendt, 2016, p. 158) para proteger a los hombres de los peligros de la naturaleza.

La característica más importante de los objetos de uso es su *instrumentalidad*, la cual tiene mucho que ver con las categorías de medios y fines a las que está sujeto el trabajo y que se describían con anterioridad: todo objeto de uso es fabricado y diseñado “por propósitos objetivos mucho más que por necesidades y exigencias subjetivas” (Arendt, 1995, p. 99). La instrumentalidad incluso legitima la violencia ejercida en la naturaleza para la obtención de la

materia, pues todo es válido con miras hacia el fin que cumple cada objeto de uso; en este sentido, la categoría medio-fin sirve para organizar el trabajo: divide el proceso en etapas para aumentar la efectividad (producir más en el menor tiempo posible), establece cuántas personas son necesarias para efectuar cada actividad, organiza a los especialistas en cada etapa de acuerdo a un plan de trabajo, etc. Durante este proceso, las determinaciones giran en torno a la conveniencia y la utilidad.

Uno de los mayores problemas que Arendt localiza en nuestra época lo constituye precisamente este último aspecto: “en un mundo estrictamente utilitario, todos los fines están sujetos a tener breve duración y a transformarse en medios para posteriores fines” (Arendt, 2016, p. 172). La gran función, y a la vez, el gran problema del utilitarismo, versa en torno a situar cada objeto y cada proceso en una interminable cadena de medios y fines: “A pesar de que el objeto es un fin con respecto al medio a través del cual ha sido producido y es el fin del proceso de fabricación, nunca se convierte, por así decirlo, en un fin en sí mismo, al menos no mientras sigue siendo un objeto de uso. Éste inmediatamente se sitúa en otra cadena de medio-fin en virtud de su efectiva utilidad” (Arendt, 1995, 100).

Y es que los objetos de uso, en tanto tales, están destinados a satisfacer una necesidad; en este sentido, son medios para hacer la vida más confortable, para ayudar a realizar una tarea con mayor facilidad, etc. Y una vez insertos en el mercado, adquieren un valor (que radica en el tiempo requerido para su fabricación) con el cual se convierten en medios para obtener otros objetos o para recibir dinero. Al reconocer en los objetos de uso *un valor para la satisfacción de necesidades* y *un valor adquirido una vez que el objeto se inserta en el mercado*, Hannah Arendt está coincidiendo con Marx, quien acuñó los términos de *valor de uso* y *valor de cambio* a la primera y segunda característica, respectivamente. Sin embargo, no puede dejarse pasar la severa crítica arendtiana al concepto marxista de trabajo, pues ésta se constituye como uno de los principales debates en torno a la propuesta de la filósofa alemana.

Muchos son los puntos de desencuentro entre Arendt y Marx, sin embargo, me gustaría resaltar dos: el primero, ya mencionado previamente, es que Hannah Arendt reconoce en la obra marxista una confusión importante entre la labor y el trabajo, razón que lleva a Marx a acuñar características de una actividad a la otra. El segundo, en línea con el anterior, es que Marx haya afirmado que “la labor-trabajo distinguía al hombre de los otros animales” (Arendt, 2016, p. 102). Profundizaré en los supuestos teóricos que permitieron a Marx desarrollar el

concepto de trabajo dentro de su propuesta para comprender los reproches arendtianos mencionados con anterioridad.

Para Marx (uno de los mejores intérpretes de Hegel), el gran mérito de la fenomenología hegeliana fue haber descubierto la esencia del trabajo y la concepción del hombre como producto de ese trabajo. “(Hegel) concibe, por tanto, la naturaleza del trabajo y al hombre objetivo (verdadero, por real) como resultado de su propio trabajo” (Marx, 2004, p. 113). ¿Qué significa esta afirmación? De acuerdo a Marx, el hombre se encuentra en una constante relación con la Naturaleza⁵¹, al ser ésta la que le brinda los elementos que han de transformarse para satisfacer sus necesidades, transformación que sólo es posible gracias al trabajo. Los animales trabajan también, pero su trabajo responde a una necesidad inmediata; mientras el trabajo humano produce, más bien, algo externo al sujeto. Marx añade también que otra distinción entre el trabajo humano y el animal radica en el hecho de que “el hombre es un ser genérico” (Marx, 1970, p. 26), siendo el trabajo la actividad que le permite constituirse como tal. Ser genérico significa que el hombre es un ser universal y libre, y su universalidad radica en su capacidad de tomar a cualquier ser natural (vegetal o animal) en tanto especie (teórica o prácticamente) como objeto, incluyéndose a sí mismo; es decir, *el hombre tiene la facultad de objetivar todo lo que existe, incluso hasta él mismo*. Y esta objetivación de sí mismo sólo es posible gracias al trabajo, pues por un lado, el hombre se subordina a las exigencias que gobiernan el entorno natural que transforma en el proceso del trabajo; y por el otro, altera la naturaleza atendiendo a los objetivos trazados por él antes de su transformación. Dicha transformación del entorno natural hace concluir a Marx que el trabajo es “la actividad por la cual el sujeto humano se objetiva, al transformar la naturaleza en el proceso de mediación, creando así un mundo humano y a sí mismo” (Santander, p. 41). Al humanizar la naturaleza, es decir, al adecuar el mundo al deseo humano mediante el trabajo, el hombre deviene ser-para-sí, se reconoce como sujeto creador y transformador; obtiene una certeza no sólo subjetiva, sino objetiva de sí. Por ello es que el hombre es resultado de su trabajo y se objetiva a través de él.

El planteamiento marxista anterior deja entrever que, en efecto, hay una confusión entre labor y trabajo. De acuerdo a los análisis arendtianos en torno a estas actividades, el trabajo no responde ni a una necesidad inmediata ni es una actividad que también desempeñan los

⁵¹ “La naturaleza es medio de vida en el doble sentido de ser, en primer lugar, quien suministra al hombre su medio de subsistencia y, segundo, quien suministra los medios para que el hombre realice su actividad vital [el trabajo]” (Marx, 2004, p. 76).

animales (éstas son, más bien, características de la labor). Para Arendt, el trabajo satisface necesidades secundarias y es una actividad estrictamente humana, porque posibilita la construcción de mundo (en este sentido, el humano es el único ser vivo poseedor y creador de mundo). Por otra parte, la concepción del hombre como producto de su trabajo resulta a Hannah Arendt un atentado contra la política, pues para la filósofa alemana es más bien la acción la actividad que permite establecer esa distinción entre los humanos y el resto de organismos vivos; es decir, la acción es la actividad del *hombre qua hombre*⁵².

Una vez explicada esta crítica a la filosofía marxista, continuemos con el hilo conductor propio de este apartado. Retomando la idea de que los productos del trabajo poseen un valor de uso y un valor de cambio, Arendt señala que este último valor convierte a los objetos en medios para la obtención de otros objetos o de una ganancia monetaria, peculiaridad que la autora alemana denomina *utilitarismo*. De acuerdo a Arendt, el utilitarismo no tendría consecuencias tan importantes si sólo afectase a los objetos de uso; sin embargo, la filósofa alemana demuestra que los propios seres humanos han sido arrastrados a esa misma lógica. ¿A qué se debe esto? En un primer momento, el proceso del trabajo se encontraba bajo el yugo del ser humano: con su capacidad de manejar las herramientas y de obtener de la tierra la materia necesaria para su elaboración, los objetos de uso se ajustaban a las exigencias del trabajador. El martillo, por ejemplo, era siempre siervo de la mano del hombre; sin él, la herramienta resultaba inservible. Sin embargo, los avances tecnológicos gestados en el siglo XVIII durante la Revolución Industrial hicieron posibles la automatización. Antes de entrar de lleno a la explicación de este último concepto, vale la pena plantearse la pregunta ¿qué es, o mejor dicho, qué fue la Revolución Industrial? “El término Revolución Industrial suele referirse al complejo de innovaciones tecnológicas que, al sustituir la habilidad humana por la maquinaria y la fuerza humana y animal por energía mecánica, provoca el paso desde la producción artesana a la fabril, dando así lugar al nacimiento de la economía moderna” (Landes, 1979, p. 15).

En la cita anterior, encontramos el ejemplo perfecto de la problemática arendtiana planteada algunas líneas arriba: sustitución de la habilidad humana por la maquinaria. Lo anterior sólo fue posible en la medida en que las máquinas eran automáticas, “llamamos

⁵² A este tenor, es importante comprender que la afirmación arendtiana según la cual el trabajo es una actividad estrictamente humana y la consecuente argumentación que establece que la acción es la actividad que diferencia al ser humano de otros seres vivos, no es una contradicción en los planteamientos de la autora alemana. De acuerdo a Arendt, lo propio de los seres humanos es la libertad, cuya realización sólo es posible en el ámbito público-político; motivo que la lleva a concebir la acción como la actividad más importante de la condición humana. Si bien el trabajo es un hacer exclusivo de los hombres, no tiene la trascendencia y relevancia de la acción porque está subordinado a la necesidad.

automáticos a todos los movimientos que se mueven por sí mismos y, por lo tanto, al margen del alcance de la deseada y determinada interferencia” (Arendt, 2016, p. 169); lo que implicaba que ya no fuese necesaria la presencia humana para hacer funcionar los nuevos artefactos puestos en marcha durante el proceso de trabajo, éstos poseían la capacidad de ejecutar las actividades por sí mismos y con mucha mayor eficiencia, pues mientras los hombres sólo podían trabajar un determinado número de horas, “una máquina puede funcionar todo el día sin descanso y su duración puede ser, si se cuida debidamente, de muchos años” (Chaves, 2004, p. 96). *El homo faber, cediendo su lugar a las máquinas después del siglo XVIII, se convierte en un medio. Ya no es aquel sin el que el proceso de trabajo resulta imposible (como lo era cuando todas las herramientas eran inútiles sin el hombre que las hacía funcionar); ahora se encuentra a expensas de la automatización, los instrumentos ya no se adecúan a él, él tiene que ajustarse a las exigencias que le impone la maquinaria.*

Y aunque pareciera que ésta es la consecuencia más catastrófica de la lógica utilitarista, Hannah Arendt le atribuye también que la esfera pública haya perdido su connotación política. Tal como se demostró en el primer capítulo de este trabajo, lo público sólo alcanza su carácter político en la medida en que “se establece en una ciudad” (Arendt, 2008, p. 158), que salvaguarde los actos y grandes gestas a través de la trascendencia oral. Retomando el hilo conductor, *el trabajo se encuentra inserto en un tipo de esfera pública: el mercado de cambio.* El trabajador es capaz de mostrarse en este espacio gracias a los productos que fabrica y basa sus relaciones con otras personas en el intercambio de productos; esto significa que los hombres ya no se presentan en la esfera pública en calidad de ciudadanos, sino como meros vendedores o (si se prefiere en términos marxistas) propietarios.

No obstante, ésta no es la única característica elemental que Arendt vislumbra en la esfera pública convertida en mercado de cambio. Hay que tener en cuenta que los objetos de uso fabricados por el *homo faber* son siempre producidos en privado, por lo que resulta válido preguntarse qué es lo que los lleva a emerger en la esfera pública. La respuesta es evidenciada por nuestra autora con mucha claridad en *La condición humana: su conversión en artículos de primera necesidad.* Los objetos de uso hacen tan cómoda la existencia de los hombres que, acostumbrados a ese confort, para ellos resulta imposible concebir sus vidas sin la presencia de estos objetos; en otras palabras, los objetos de uso se vuelven tan elementales que pasan a *valorarse* como artículos de primera necesidad.

Porque sólo en el mercado de cambio, en el que todo puede permutarse por otra cosa, donde todas las cosas, sean productos de la labor o del trabajo, bienes de consumo u objetos de uso, necesarias para la vida del cuerpo o convenientes para la vida de la mente, se convierten en valores. Este valor consiste solamente en la estima de la esfera pública donde las cosas aparecen como artículos de primera necesidad. (Arendt, 2016, p. 181).

El valor de un objeto radica en la estima que un grupo de personas (ajenas al proceso de su fabricación) le profese por considerarlo necesario para desempeñarse a lo largo de su vida.

Hasta ahora, hemos sido testigos de dos esferas fundamentales de la existencia humana: labor y trabajo. Tal como se ha argumentado, ambas actividades mantienen a los seres humanos inmersos en un terreno de necesidad: la labor nos sitúa ante las exigencias de los procesos biológicos y vitales inherentes a nuestra estructura natural. Y el trabajo, por su parte, atiende a necesidades de índole instrumental, material y económica. Empero, conviene cuestionarse si las facultades del humano sólo se desenvuelven dentro de estos márgenes de impedimentos y subordinación, o dicho en otros términos, ¿el *hombre qua hombre* es un simple laborante y trabajador?

Acción (*praxis*)

“Es imposible actuar sin amigos y camaradas de confianza.”
-Platón, *Carta VII*

¿Qué es la acción? ¿Qué significa *actuar*? Si bien el sentido común nos lleva a concluir que labor y trabajo son dos formas de acción (pues ambas actividades requieren pasar de un estado pasivo a uno activo), es necesario aclarar que aquello que Hannah Arendt concibe como acción dista mucho de las actividades efectuadas por el *animal laborans* y el *homo faber*. Tal diferenciación nos pone ante la exigencia de marcar los límites propios del actuar y poner de relieve que, en el sentido rigurosamente conceptual de la filosofía arendtiana, labor y trabajo son más bien modos de *hacer* y no de actuar.

Aunque la producción filosófica de Arendt no ofrezca ninguna definición concreta del hacer, no es imposible dilucidar la contraposición de este término con respecto al actuar. En

La condición humana, por ejemplo, Arendt menciona que para los griegos “las leyes, como la muralla que rodeaba la ciudad, no eran resultados de la acción, sino productos del hacer” (Arendt, 2016, pp. 217-218); algunas líneas más adelante, nuestra autora clarifica mejor la idea cuando menciona, a tenor de las leyes nuevamente, que para los socráticos⁵³, el trabajo de los legisladores se asemeja al de un artesano, pues su oficio “no es acción (*praxis*), propiamente hablando, sino fabricación (*póiesis*)” (Arendt, 2016, p. 218). Las citas anteriores permiten entrever que *el hacer se relaciona con aquellas actividades por medio de las cuales se obtiene un producto externo al ser humano*; y tal como se ha señalado, labor y trabajo nos ofrecen como resultados de su puesta en marcha los bienes de consumo y los objetos de uso, respectivamente; por ello es que Arendt concibe ambas actividades como un *hacer*. Todo lo contrario ocurre con la acción, a la que es peculiar no tener nunca un fin bien determinado y establecido, pues una de sus características más fundamentales es “llevar a cabo lo improbable e imprevisible” (Arendt, 2008, p. 150).

¿Qué es propiamente la acción? Una nueva consideración de la filosofía aristotélica nos permitirá desentrañar la noción de acción en Hannah Arendt y el porqué la filósofa alemana la identifica con la *praxis* griega. En el libro I de la *Metafísica*, el Estagirita reconoce que hay un modo de saber, o “modo de estar en la verdad de algo” (Zubiri, 1963, p. 19) que se refiere a las acciones: la *phrónesis*. La *phrónesis* constituye un tipo de actividad en cuya realización se encuentra su propio fin. “A este tipo de actividades también se les designa como *praxis* [...], es una actividad (*energeia*) que no funge al modo de un proceso que se acerca a un fin progresivamente mediante fases o niveles, sino que en cada fase está completa o acabada” (Vargas, 2009, p. 85).

Para ilustrar de una mejor manera su explicación, Aristóteles brinda ciertos ejemplos: “uno ve y al mismo tiempo ha visto, piensa y ha pensado, entiende y ha entendido” (Aristóteles, *Met.*, 981a). Partiendo de lo anterior, es preciso constatar que nada dilucida de una mejor manera el sentido que Hannah Arendt le otorga a la acción que la experiencia fundamental de la Política en Grecia. Para comenzar, es preciso tener en cuenta que los antecedentes etimológicos del término acción se encuentran en las palabras griegas *archein* (comenzar, guiar) y *prattein* (actuar, terminar). “Parece como si cada acción estuviera dividida en dos

⁵³ Tal parece ser el testimonio de Aristóteles, que en la *Ética a Nicómaco* señala que los legisladores son equiparados con los artesanos porque “su acto tiene un fin tangible” (Aristóteles, *EN.*, 1141b29).

partes, el comienzo, realizado por una sola persona, y el final, en el que se unen muchas personas para llevar y acabar la empresa aportando su ayuda” (Arendt, 2016, p. 212).

¿Qué significa exactamente ese comienzo y ese “final”? Tal como se había argumentado en el apartado *Vita activa y vita contemplativa*, la acción es la actividad propia de la *vita activa* que se encuentra más estrechamente vinculada a la condición humana del nacimiento, pues “todo hombre, en cuanto que por nacimiento viene al mundo –que ya estaba antes y continuará después–, es él mismo un nuevo comienzo” (Arendt, 2008, p. 149). Los nacimientos por sí mismos representan una irrupción milagrosa en el mundo, porque cada ser humano tiene la facultad de poner en marcha un proceso, algo novedoso, algo que no puede ser predicho y que abre las puertas a posibilidades nunca antes vistas. Por tal razón, Arendt considera que el ser humano es, desde el momento que llega al mundo, *poseedor de la capacidad de actuar*.

Pero ¿basta con el simple hecho de nacer para ser un *quién actuante*? Evidentemente no, y en este punto pasamos a la segunda parte de la pregunta planteada un párrafo arriba: ¿cuál es el final de la acción? Para muchos, podría parecer una contradicción hablar de un fin en terrenos de la acción cuando hace algunas líneas se mencionaba que esa era una de las diferencias elementales de la acción con respecto a la labor y el trabajo. Vale la pena recalcar que en lo tocante a la acción, cuando se habla de un fin no lo hacemos en términos de *télos*, es decir, de una meta o realización objetiva externa hacia la cual tienden las cosas; el final de la acción se constituye con *la inserción del hombre en el mundo* que, como ya se anticipaba en el apartado destinado al trabajo, es concebido como *espacio de aparición* desde el punto de vista de la *praxis*.

El mundo en el que nacen los hombres contiene una infinidad de cosas, tanto naturales como artificiales, pasajeras y eternas, todas las cuales revisten la común particularidad de poseer una *apariencia*, lo que quiere decir que están destinadas a ser vistas, oídas, degustadas, tocadas y olidas por criaturas sensibles provistas de los adecuados órganos de percepción. [...] En este mundo, al que llegamos procedentes de ninguna parte y que abandonamos con idéntico destino, *ser y apariencia coinciden*. La materia en sí, natural y artificial, cambiante e inmutable, depende de su ser, es decir, de su apariencia, o lo que es lo mismo, de la presencia de criaturas vivas. En este mundo no hay nada ni nadie cuya misma existencia no presuponga un espectador. En otras palabras, nada de lo que es, desde el momento en que posee una apariencia, existe en singular, todo lo que es

está destinado a ser percibido por alguien. No es el hombre en superlativo, sino *la totalidad de los hombres* que habitan el planeta. *La pluralidad es la ley de la tierra.* (Arendt, 2002, p. 31).

En esta cita de *La vida del espíritu*, Arendt está poniendo de relieve dos tesis fundamentales, ambas igual de importantes, para comprender su noción de política y de acción: 1) que *en el mundo, ser y apariencia coinciden* y 2) que *todas las cosas del mundo presuponen a un espectador para poder afirmar su existencia*. Atendiendo a la primera tesis, según la cual ser y apariencia son una y la misma cosa, Arendt intenta manifestar que la inserción del ser humano en el mundo sólo es posible a través de la acción (discurso), porque mediante ella los hombres muestran quiénes son. En *De la historia a la acción*, nuestra autora señala que “sin palabra, la acción pierde el actor, y el agente de los actos sólo es posible en la medida en que es, al mismo tiempo, quien dice las palabras” (Arendt, 1995, p. 104); y más tarde apunta que “[las acciones] nos dicen más acerca de sus sujetos, del *héroe* de cada historia, de lo que cualquier producto de las manos humanas puede contarnos acerca del maestro que lo produjo” (Arendt, 1995, p. 105). La acción revela al agente y a sus intereses, objetivos, deseos, pensamientos, etc.; el agente *aparece tal cual es* en el mundo gracias a la acción, por ello es que Hannah Arendt concibe el mundo como espacio de aparición e identifica ser con apariencia.

Empero, la aparición del ser humano en el mundo necesita ser percibida por alguien, y es en este punto cuando pasamos a la segunda tesis anteriormente planteada. Pues tal como lo señalaba Arendt en *La vida del espíritu*, todo lo que aparece en el mundo está destinado a ser percibido por alguien más: “aparecer siempre implica parecerle algo a otros, y ello siempre varía en función del punto de vista y la perspectiva de los espectadores” (Arendt, 2002, p. 34). Ese espacio de aparición que es el mundo va unido a la pluralidad⁵⁴ de espectadores, pero ya que no sólo estamos en el mundo como simples objetos, sino que *formamos* parte de él, no somos meros espectadores: tenemos un papel activo dentro del mundo. La facultad de actuar propia del ser humano está estrechamente vinculada con la responsabilidad, pues:

⁵⁴ Esta es la razón por la que la pluralidad es la ley del mundo (porque el mundo no es sin los hombres ni los hombres sin el mundo) y la condición humana de la acción (porque toda apariencia se revela a un espectador).

toda acción provoca no sólo una reacción sino una reacción en cadena, todo proceso es la causa de nuevos procesos impredecibles. [...] Los procesos de la acción no son sólo impredecibles, son también irreversibles; no hay autor o fabricante que pueda deshacer, destruir lo que ha hecho si no le gusta o cuando las consecuencias muestran ser desastrosas. (Arendt, 1995, pp. 105-106).

La imprevisibilidad e irreversibilidad son características ineludibles de la acción, porque cuando alguien actúa, desencadena un proceso cuyos resultados y efectos no son contemplables desde un inicio; la acción incluso puede provocar consecuencias funestas aunque esa no haya sido la intención del agente. Ya que el ser humano se ve sobrepasado por las consecuencias de sus acciones, podría parecer que estamos condenados a la destrucción; sin embargo, la *visión esperanzadora* de Hannah Arendt no se abandonó a la fatalidad (propia de su contexto y de sus vivencias como judía dentro de la Alemania nazi), y es por esta razón que consideró que la *praxis* siempre debe ir de la mano con la responsabilidad, término que desde esta óptica adquiere una connotación política sumamente importante en la propuesta de Arendt. La filósofa alemana concibe la *responsabilidad* como un concepto político que “implica hacerse cargo del mundo, asumir la inscripción histórica en un mundo común y la posibilidad de comprensión de lo que en él acontece” (Arendt, 2007, p. 151). Semejante responsabilidad no sólo tiene que estar a la altura del agente y de las acciones que lleva a cabo, sino de todo lo que acontece en el mundo, porque hasta la acción más pequeña trae consigo consecuencias que resultan comunes a todos.

Para Arendt, el principal problema en el contexto *postguerra* era la *desresponsabilización* que ella misma atestiguó en el juicio de Adolf Eichmann al que hemos hecho alusión en el Capítulo I de este trabajo. El acusado era consciente del daño provocado por sus acciones, sin embargo, se justificaba alegando que sólo estaba cumpliendo las órdenes que le encomendaban; lo que para Arendt constituía una evasión de su propia responsabilidad dentro del holocausto y el Tercer Reich. Por esta razón es que la filósofa alemana considera que toda acción y toda responsabilidad carecen de significado si no se encuentran vinculadas al agente, al *quién* que las efectúa: a ese sujeto le corresponderá dar cuenta de los impactos que sus acciones traigan consigo.

Recuperando el papel de la pluralidad que habíamos descrito con anterioridad, vale la pena preguntarse *¿por qué es necesaria la presencia de los demás para poder “finalizar” la acción?* Aquí conviene anticipar lo que en el siguiente apartado será desarrollado con mayor

detenimiento: la acción, en todo el amplio y rico sentido que Arendt le otorga al término, es discurso y palabra. Discurso y palabra son de carácter efímero, “pues son transitorios y no generan productos materiales” (Vargas, 2009, p. 94), ¿qué necesitan para trascender y constituirse propiamente como acción? Que otros individuos los consideren como algo digno de recuerdo, y de esta manera, garanticen su transmisión a la posteridad⁵⁵.

Por tales motivos, Hannah Arendt, considera que acción es el “modo en que los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos físicos, sino *qua* hombres” (Arendt, 2016, p. 200). En este punto, volvemos a encontrarnos con una diferencia crucial de la acción con respecto a las otras dos actividades de la *vita activa*: mientras la labor y el trabajo no pueden efectuarse sin recurrir a la materia o al material para hacer objetos (pues precisamente de éstos dependen para poder desarrollarse), la acción no necesita intermediarios de carácter material o cósmico, su única condición de posibilidad es la existencia de los seres humanos en conjunto. Pasemos ahora a analizar el papel que dicha pluralidad juega en la acción.

Acción y Pluralidad

Las actividades desempeñadas gracias a la labor y el trabajo son de un carácter tan privado que parecen omitir una de las características más importantes de la existencia humana: no estamos solos. *No existe algún espacio, lugar u obra que no testimonie, en mayor o menor medida, la existencia de otros seres humanos. Tal es la conexión fundamental de acción y política: ambas ponen de manifiesto el carácter plural de nuestra existencia.*

Para la autora alemana, el desapego y falta de entendimiento sobre la esfera política radica en el hecho de que todas las disciplinas, llámense científicas, teológicas o filosóficas, “se ocupan siempre *del* hombre” (Arendt, 2008, p. 131), consideran a éste desde una perspectiva tan particular y singular que olvidan esa pluralidad inherente a la condición humana que hemos expuesto con anterioridad. Hecho bastante curioso y contrastante porque la propia Arendt reconoce que tal condición se manifestó con fuerza tanto en el pasaje bíblico del

⁵⁵ Lo anterior adquiere relevancia cuando somos conscientes de nuestra mortalidad en contraste con el carácter eterno del universo: cada ser humano que llega al mundo posee por sí mismo la capacidad de efectuar algo que nadie había hecho antes, al tiempo que puede lograr que estas acciones trasciendan en el tiempo. ¿Qué se quiere decir con ello? Que si la *praxis* tiene como condición de posibilidad la pluralidad humana es porque son los demás quienes, al reconocer una acción como algo digno de ser recordado, se encargarán de perpetuarla y transmitirla de generación en generación.

Génesis, y *los creó macho y hembra*, como en el idioma de la civilización romana, que utilizaba las expresiones *vivir y estar entre hombres*⁵⁶, y *morir y cesar de estar entre hombres*⁵⁷, como sinónimos.

La pluralidad funge entonces como condición de posibilidad de la acción, pues ésta sólo puede efectuarse ahí donde previamente ha surgido un espacio de aparición, una esfera pública en el amplio sentido de la expresión pero que, a diferencia de la esfera pública que se manifiesta en el trabajo como mercado de cambio, pasa a ser denominada como espacio político cuando se habla de acción. Como se demostró en el primer capítulo de este trabajo, este espacio prototípico lo vislumbra Hannah Arendt en la *polis* griega. “La *polis*, propiamente hablando, no es la ciudad-estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén” (Arendt, 2016, p. 221).

A diferencia del mercado de cambio, la esfera pública como espacio político “ofrece la oportunidad a cada ciudadano para que se presente como un ser individual o persona” (Vargas, 2009, p. 87). La cosmovisión griega, tal como se explicaba con anterioridad, era consciente del carácter efímero de la existencia humana; empero, no ser eterno no era sinónimo de pasar desapercibido en nuestra estancia en el mundo. Al contrario, los seres humanos, al ser partícipes de la naturaleza divina, podían alcanzar una especie de inmortalidad gracias a sus obras; así pues, “se suponía que la *polis* multiplicaba las ocasiones de ganar *fama inmortal*” (Arendt, 2016, p. 219), la *polis* ofrecía la oportunidad de que cada individuo se mostrara, gracias a sus hechos y palabras, en completa distinción respecto a los demás. Y en este punto se hace presente el doble carácter que Arendt le concede a la pluralidad: *igualdad y distinción*. “Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, [...] no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse. Signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas” (Arendt, 2016, p. 200).

Las características de igualdad y distinción se hacen presentes únicamente en la esfera público-política, ahí en ese “espacio sólo establecible por muchos, en el que cada cual se mueva entre iguales” (Arendt, 2008, p. 153); y en el que, concibiéndose cada individuo como un ejemplar único, se respete su forma distinta de pensar y ver el mundo. Esta esfera que, como

⁵⁶ *Inter homines esse.*

⁵⁷ *Inter homines esse desinere.*

se ha señalado en el primer capítulo, se encuentra regida por la libertad, se comprende a su vez como un espacio constituido por la *isonomía*, término que aunque frecuentemente considerado como igualdad ante la ley, implica también que “todos tienen el mismo derecho a la actividad política y esta actividad era en la *polis* preferentemente la de hablar los unos con los otros” (Arendt, 2008, p. 154). La igualdad, propiamente entendida en términos políticos, es entonces concebida por nuestra autora, ante todo, como libertad de palabra.

La Primacía Política de la Acción: el Discurso

En el apartado anterior hemos visto que la principal conexión entre acción y política radica en que ambas requieren del carácter plural de la existencia humana para poder realizarse. Ahora es menester demostrar que la *praxis* arendtiana, en términos más simples y concretos, *se identifica con el discurso*. Retomando nuevamente el ejemplo de la *polis* griega, se pretende poner de relieve que dicha concepción de la *praxis* es lo que le otorga una primacía política, al considerarse el espacio político como ámbito de la palabra y del consenso.

El carácter fundamental del nacimiento radica en el hecho de que cada persona que llega al mundo tiene por sí misma la facultad de emprender una iniciativa y desencadenar un proceso nunca antes visto. Tal comienzo, que se constituye como la primera característica de la acción, esconde tras de sí “la pregunta planteada a todo recién llegado: *¿Quién eres tú?*” (Arendt, 1995, p. 104). De esta manera, se puede afirmar que *toda acción revela, al mismo tiempo, al agente que la efectúa*.

Porque, en toda acción, lo que intenta principalmente el agente [...] es manifestar su propia imagen. De ahí que todo agente, en tanto que hace, se deleita en hacer; puesto que todo lo que es apetece su ser, y puesto que en la acción el ser del agente está de algún modo ampliado, la delicia necesariamente sigue... Así, nada actúa a menos que [al actuar] haga patente su latente yo. (Dante, *De Monarchia*, I, 13).

Anteriormente, se había puesto de manifiesto que la pluralidad humana es poseedora de una ambivalencia: la de igualdad y distinción. Si no existiese algo semejante en cada ejemplar humano, la comunicación y el consiguiente establecimiento de acuerdos serían imposibles; por otra parte, si no fuesen diferentes, no necesitarían de las herramientas requeridas para poder

entablar el proceso comunicativo entre ellos. Ahora bien, ¿qué es exactamente aquello que posibilita la comunicación intersubjetiva? “*El discurso [es el modo] en que los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos físicos, sino qua hombres*” (Arendt, 2016, p. 200), tal idea se afianza en *De la historia a la acción*, obra en la que la filósofa alemana afirma que “con la palabra y la acción nos insertamos en el mundo humano” (Arendt, 1995, p. 103).

El carácter privilegiado del discurso en el ámbito de la pluralidad humana, y por ende, de la política, no es algo que se ponga de relieve por vez primera en la propuesta de Arendt; es, nuevamente, una concepción que nuestra autora está recuperando de la cosmovisión griega. A este tenor, conviene rescatar algunas nociones explicadas en el capítulo I para poner de relieve la relación política-discurso en la Grecia antigua. *El mito de Prometeo*, que Platón ofrece en el *Protágoras*, nos muestra a Prometeo robando el fuego de los dioses y concediéndoselo como regalo a la humanidad desposeída de cualidades y habilidades; este fuego, identificado con la sabiduría (*sophía*) y la razón (*logos*), era la explicación por la cual los seres humanos, además de una naturaleza común con otros organismos vivos, eran poseedores de una capacidad divina que les permitía vivir conjuntamente en armonía. Lo anterior lleva a Aristóteles a ofrecer su famosa definición del hombre como “animal racional”, es decir, como un ser que, si bien es Ζωή (mera vida biológica natural), tiene *logos*. “La palabra, que es el fuego divino, hace que los hombres se reúnan y se organicen en comunidades. Es la razón. Sin ella vivirían como bestias” (Ramírez, 2011, p. 88). La ambivalencia del *logos* como razón y palabra no es coincidencia, pues tal como el mismo Aristóteles pone de relieve:

El hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza alcanza a tener sensación de dolor y de placer y a indicárselo los unos a los otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, sólo él, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores. (Aristóteles, *Pol.*, 1253a).

Así pues, podemos notar que *la palabra es, en un primer momento, aquella cualidad diferenciadora del hombre respecto a otros seres vivos; y por otra parte, aquello que posibilita la vida en conjunto, esto es, la organización política*. La palabra es causa por la que la comunicación entre hombres es realizable.

Ahora bien, aunque el poder de la palabra ya se manifiesta, tal como Aristóteles deja entrever, en su capacidad de exaltar valores y virtudes; es válido afirmar que en un terreno estrictamente práctico, es decir, en su puesta en marcha dentro de la política griega, a la palabra fue añadida otra característica crucial para su primacía en este ámbito: la *persuasión*. “En la Atenas democrática de los siglos V y IV a. C., los principales políticos son designados con la palabra *rhétores*, simplemente porque los actores políticos no pueden existir sin el empleo del discurso, esto es, sin la retórica u oratoria: el político necesita de la palabra para persuadir” (Ramírez, 2011, p. 89).

Para esta civilización, la enseñanza del manejo de la palabra y la oratoria fue un elemento fundamental de la *paideia* y tenía como objetivo esencial la consagración de la vida de los hombres a la esfera política; tanta fue la importancia concedida al discurso que los griegos exaltaron con una fuerza nunca antes vista la disciplina encargada de su análisis y producción: la retórica. Entendemos por retórica “la facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer” (Aristóteles, *Ret.*, 1355b25-27)⁵⁸. En la definición aristotélica se patentiza ese carácter persuasivo de la palabra que la convierte plenamente en discurso.

La utilidad de la retórica se comprende en el seno de una sociedad como la griega, en la que el ejercicio del discurso oral es dominante, por sobre la modalidad escrita. Y ello, en relación con formas de vida política en las que el debate público tenía importancia cotidiana. *Atenas y su sistema democrático eran el marco de la asamblea pública para todas las decisiones. De alguna manera, la Retórica se constituirá en una herramienta de la expresión de dimensión pública, ejercida en el ámbito de la comunicación pública y con la trascendencia que ello supone. Pero, a la vez, se propone como una medida para el análisis del discurso.* (Barcia, 2007, p. 23).

La dimensión pública de la acción como discurso tiene relación con la característica anteriormente resaltada de revelación del agente por medio de su realización: “debido a su inherente tendencia a descubrir al agente junto con el acto, la acción necesita para su plena aparición la brillantez de la gloria, sólo posible en la esfera pública” (Arendt, 2016, p. 204).

⁵⁸ Algunos sofistas creerían posteriormente que la definición aristotélica resultaba incompleta, y agregarían que se trataba de un convencimiento por medio de la palabra hablada que tenía como escenario la vida política.

Esta cualidad, aunque manifiesta con mucha mayor fuerza a partir de la instauración de la democracia en Atenas, es herencia de los relatos homéricos. Tal como se había explicado líneas arriba, la acción arendtiana en términos de *praxis*, como acto en cuya realización se halla su propio fin, se torna frágil; esto adquiere mayor relevancia cuando a esa acción se la concibe en términos de discurso y palabra, como hemos apuntado, pues una vez pronunciadas (realizadas), las palabras se desvanecen (llegan a su fin). Siendo conscientes de la fragilidad discursiva, ¿de qué forma era posible dotar a la palabra persuasiva de esa trascendencia que pudiese brindarle una especie de inmortalidad? Asegurándose de que el discurso fuera escuchado por los demás, de que adquiriera un carácter público.

Uno de los elementos más notables y estimulantes del pensamiento griego era precisamente que desde el principio, esto es, desde Homero, no existía una escisión tal entre hablar y actuar, y que el autor de grandes gestas también debía ser orador de grandes palabras, [...] porque las grandes palabras [...] debían explicar las grandes gestas, que, si no, caerían mudas, en el olvido. (Arendt, 2008, p. 159).

Si la *praxis* tiene como condición de posibilidad la pluralidad humana es porque son los demás quienes, reconociendo una acción como algo digno de ser recordado, se encargarán de perpetuarla y transmitirla de generación en generación; tal como sucedió con los relatos homéricos, que forjaron la identidad de la cultura griega gracias a su trascendencia oral. En este sentido, la esfera pública en la Antigua Grecia garantizaba no solamente la inmortalidad de las grandes palabras, sino también la de los agentes encargados de pronunciarlas.

Lo anterior deja entrever la enorme importancia concedida a la palabra desde tiempos de Homero, experiencia que podría catalogarse como *prepolítica* y que fue fundamental para la constitución de la ciudad-estado en Grecia. Por otra parte, se ha resaltado el papel de la persuasión para que esa capacidad de palabra fungiera como discurso en un escenario propiamente político-democrático. Mas, conviene preguntarnos *¿la política griega basaba su quehacer única y exclusivamente en la capacidad humana de pronunciar discursos?* Si tomamos en cuenta el carácter unilateral del discurso, en tanto que sólo resalta al agente que lo realiza, ¿dónde queda el papel del receptor de esas palabras? Si en el capítulo I hemos demostrado que la esfera política se comprende no sólo como ámbito de la palabra, sino también del consenso, *¿de qué forma el discurso puede abrirse a la posibilidad intersubjetiva*

del comunicarse unos con otros para llegar al establecimiento de acuerdos? Parece entonces que ese discurso tiene que sufrir una nueva transformación que constituya una apertura, no sólo al conocimiento de su agente, sino a la capacidad persuasiva de los demás, y así, el escenario nos depara en todas sus implicaciones a la auténtica concepción de la *praxis* en Hannah Arendt: el diálogo.

Así culmina el segundo capítulo de este trabajo, en el cual se ha resaltado la importancia de Hannah Arendt como teórica de la faceta activa de la vida humana: labor, trabajo y acción. Ubicar a la *vita activa* como objeto de estudio de la Filosofía respondía a los intereses de nuestra autora por proponer una consideración de la condición humana a partir de las experiencias políticas que habían transformado el panorama mundial del siglo XX, para brindar una reflexión sobre lo que hacemos y la forma en la que actuamos.

Apoyada en Locke y en la etimología de ambas palabras, Arendt distingue entre labor y trabajo, identificando a la primera con aquella actividad cuyo motivo fundamental es atender las necesidades básicas de la vida humana, mientras el trabajo designa la actividad por medio de la cual el ser humano transforma la naturaleza para producir objetos duraderos y construir mundo. La acción, por su parte, es la actividad que desarrolla la libertad de los seres humanos y se identifica con el discurso, característica que permite a hombres y mujeres insertarse en la esfera pública o espacio de aparición.

Si bien labor, trabajo y acción resultan elementales para el desarrollo de la vida humana, Arendt enaltece la acción en sus intentos por plantear un panorama incompatible con los totalitarismos. La acción es la actividad más importante porque manifiesta el verdadero *status quo* de los seres humanos, a quienes corresponde (más que a cualquier otro ser vivo) la característica de vivir en libertad. La identificación que nuestra autora realiza entre acción y palabra/discurso no es sino otra crítica más contra los regímenes totalitarios, los cuales se habían encargado de eliminar el derecho a la libertad de expresión para borrar del panorama cualquier opinión que atentara contra sus intereses. La política requiere necesariamente de la capacidad de entablar discursos propia de los hombres que conforman el espacio público, por lo que la censura de opiniones por parte de gobiernos y regímenes puede recibir todas las etiquetas posibles, pero jamás constituirá una forma genuinamente política. Y ese era el principal temor de Arendt después de la Segunda Guerra Mundial: percatarse de que los Estados ya no hacían política en el sentido estricto. Con la creciente institucionalización y

burocratización, la esfera público-política había perdido significado y el poder ya no era concebido como una acción conjunta, sino como una relación entre dominadores y dominados.

Sin embargo, el enaltecimiento de la acción y del espacio político que recorre toda la producción filosófica de Hannah Arendt era una forma de reivindicar el camino de los asuntos humanos. El mundo moderno, con el crecimiento del capitalismo y el establecimiento de la Economía como una disciplina mucho más fundamental que la Política, había condenado el destino de los hombres hasta convertirlos en meros productores y consumidores; olvidando que está en la condición humana que el hombre sea un *ser con otros*, es decir, un ser que vive bajo la indisoluble presencia de sus semejantes, quienes *aparecen* ante él de la misma forma en que él aparece ante ellos. Este reconocimiento del mundo (como espacio de aparición) y de la pluralidad humana (condición de la *praxis*) se encuentra en crisis desde que la tradición moderna redujo todas las experiencias a la subjetividad. El trabajo de Arendt, como el de muchos otros pensadores contemporáneos suyos⁵⁹, consiste en recuperar el papel de la intersubjetividad, término que si bien no es frecuentemente utilizado en su obra (ella lo designa *pluralidad humana*), posibilita su concepción de la Política y de la acción.

⁵⁹ Los filósofos de la Escuela de Frankfurt, principalmente Habermas con su teoría de los actos de habla, que buscaba situar el rol del entendimiento intersubjetivo en las sociedades modernas.

CAPÍTULO III

Sócrates y la Concepción Dialógica de la *Praxis*: Hacia una Conciliación Filosófico-Política

¿No habías caído en la cuenta de que las mejores cosas que aprendimos según la costumbre, por las cuales sabemos cómo vivir, las aprendimos a través de la palabra; que cualquier otra buena lección que pueda aprenderse se aprende a través de la palabra; que los mejores maestros son los que mayor uso hacen de la palabra, y que los que tienen conocimiento más profundo de las materias más serias e importantes son también los que mejor hablan y razonan?

-Jenofonte, *Memorabilia*

En el capítulo anterior se ha manifestado el sentido que Hannah Arendt le otorga a la expresión *vita activa*, al tiempo que se han analizado las tres actividades que, de acuerdo a nuestra autora, son constituyentes de dicho término: labor, trabajo y acción. Recapitulando tales nociones, es preciso tener en cuenta que vivir una *vita activa* implica, ante todo, cualquier forma de hacer y actuar inherente a nuestra condición humana, que deja huellas de nuestro paso por el mundo. Estas formas de hacer y actuar se subsumen en las actividades fundamentales de la labor, el trabajo y la acción.

La labor posee una connotación estrictamente biológica: se encuentra referida al conjunto de procesos vitales que no diferencian nuestra existencia de la del resto de organismos vivos. En otras palabras, laborar significa proveer a nuestra estructura biológico-fisiológica de los elementos necesarios para su subsistencia. Uno de los aspectos más destacables del laborar es que se constituye como un ciclo que se repetirá indefinidamente hasta que el cuerpo perezca, ¿por qué es un ciclo? Porque los seres humanos utilizan la energía obtenida gracias a la realización de la labor para producir aquello que les permitirá seguir teniendo energía (los alimentos brindan nutrimentos suficientes que se agotarán en la posterior búsqueda de más sustento, por ejemplo). Los productos de la labor son denominados por Arendt como bienes de consumo, porque su estancia en el mundo finaliza una vez que los hombres satisfacen tales necesidades.

Sin embargo, el mundo humano no queda reducido a la esfera de la labor. Pareciera que los seres humanos se caracterizan por el impulso que los lleva a modificar su entorno para hacerlo más confortable: y es aquí cuando pasamos de la labor al trabajo. *El trabajo es, ante*

todo, construcción de mundo: supone la transformación de la naturaleza en objetos que permiten sobrellevar las exigencias de ésta. El trabajo se encuentra íntimamente relacionado con las categorías de medios-fines, lo que lleva a concebirlo como un proceso lineal; cada fase está determinada por la anterior y es necesaria para la realización de la siguiente (en este sentido, las actividades de carácter fabril se constituyen como trabajo). Por lo anterior, los productos del trabajo son llamados objetos de uso, porque su utilización no implica su agotamiento, sólo su desgaste (a diferencia de los productos de la labor que, al consumirse, se agotan).

La caracterización de la labor y el trabajo deja entrever una cuestión fundamental: ambas actividades se encuentran ligadas al terreno de la necesidad. Sus productos surgen como una manera de abastecer los menesteres, tanto primarios como secundarios, de la condición humana. Si la existencia se abocara exclusivamente a estas dos actividades, se dificultaría hablar de libertad humana y de *pertenencia al mundo*. Por tal razón, y al ser el problema político piedra angular del pensamiento arendtiano, labor y trabajo resultan insuficientes para explicar la vida de los hombres *qua* hombres, es decir, la vida de los hombres en tanto seres libres. ¿Cuál es, entonces, la única actividad propia de la *vita activa* que no se subordina a la necesidad? La acción (*praxis*).

Hannah Arendt identifica a la acción con el discurso, pues es gracias a éste que hombres y mujeres pueden insertarse en el espacio de aparición que constituye el mundo, presentándose a sí mismos no como simples objetos, sino qua humanos. El discurso, motivo por el que la comunicación entre los hombres es realizable, hace posible que los seres humanos puedan organizarse políticamente; de ahí que Arendt conceda a la acción una primacía política que funge como piedra angular de su propuesta. El mundo como espacio de aparición, al que sólo podemos acceder gracias a la *praxis*, está condicionado por la presencia de otros seres humanos, poseedores también de la capacidad de actuar; es por esta razón que hombres y mujeres fungen el doble papel de agentes y espectadores dentro del mundo. En este sentido, limitarse a la unilateralidad del discurso (es decir, a la capacidad de un ser humano que enuncia palabras a un público siempre pasivo o receptor) resulta problemático si por política entendemos un ámbito en el cual se producen acuerdos y se establecen consensos. Por tal razón, es menester acotar más la concepción de *praxis* en la obra de Arendt, y ese es precisamente el tema del presente capítulo: la identificación de la acción política con el diálogo.

La afirmación que pretendo desarrollar en las próximas líneas es la siguiente: *la concepción dialógica de la praxis permite a Arendt llegar a la conciliación entre filosofía y política, problemática central de todo su pensamiento político*. Para dar testimonio de la identificación de acción con diálogo, y de cómo esta concordancia hace posible la desaparición de las tensiones filosófico-políticas gestadas en la historia de Occidente, recorro al ejemplo de Sócrates, personaje cuyo método filosófico es al mismo tiempo una forma genuina de práctica política.

La Naturaleza Filosófico-Política del Diálogo

En el capítulo I se ha manifestado que la política surge como un espacio de realización humana, en el cual los hombres pasan de ser meros organismos vivientes (como los animales) a catalogarse como seres humanos. Asimismo, se ha puesto de relieve que el ámbito político sólo es plausible gracias a la coexistencia de seres libres que toman decisiones concernientes a la dirección de los asuntos públicos y producen acuerdos.

En el libro I de la *Política*, Aristóteles afirma que “la *polis* es una realidad natural y el ser humano es por naturaleza un animal político” (Aristóteles, *Pol.*, 1253a1-3), esto quiere decir que desde la concepción de El Estagirita, la política es un contenido esencial del ser humano. La afirmación anterior, que de acuerdo a Hannah Arendt constituye la piedra angular del pensamiento político de Occidente, es errónea desde el punto de vista de nuestra autora, pues una de las tesis centrales de la propuesta arendtiana es que *la política no es una realidad inherente al ser humano, sino una convención que sólo puede surgir en un espacio constituido por hombres libres*. En ese sentido, para Arendt “el hombre es apolítico” (Arendt, 2008, p. 133) por naturaleza.

De hecho, la definición aristotélica del hombre como un animal político es uno de los principales puntos de desencuentro entre la filosofía de El Estagirita y el pensamiento de Arendt, definición a la que la filósofa alemana dedica severas críticas a lo largo de su obra. En primer lugar, resulta problemático que la política constituya una característica naturalmente necesaria de todo ser humano cuando en realidad la política fue, en tiempos de Aristóteles, una actividad restringida a los helenos varones, que eran cabezas de familia, propietarios de tierras y ciudadanos libres; en ese sentido, no todos los seres humanos son políticos, ni tampoco lo

han sido todas las sociedades históricamente constituidas. En línea con la cosmovisión griega, Arendt afirma que la libertad es la condición de posibilidad de la organización política.

*Lo que distinguía la convivencia humana en la polis de otras formas de convivencia humana que los griegos conocían muy bien era la libertad [...] Para ser libre, el hombre debía ser liberado o liberarse él mismo, y este estar libre de las obligaciones necesarias para vivir era el sentido propio del griego *scholé* o del romano *otium*, el ocio, como decimos hoy. Esta liberación, a diferencia de la libertad, era un fin que podía y debía conseguirse a través de determinados medios. El decisivo era el esclavismo, la violencia con que se obligaba a que otros asumieran la penuria de la vida diaria. [...] Los Antiguos explotaban a los esclavos para liberar completamente a los señores de la labor [*Arbeit*], de manera que éstos pudieran entregarse a la libertad de lo político. Esta liberación se conseguía por medio de la coacción y la violencia, y se basaba en la dominación absoluta que cada amo ejercía en su casa. Pero esta dominación no era ella misma política, aun cuando representaba una condición indispensable para todo lo político. (Arendt, 2016, p. 152).*

Para Arendt, la vida política se funda en la libertad. Y tal como se ha señalado en el Capítulo I de este trabajo, *la libertad sólo puede ejercerse cuando el ser humano se ha liberado de una doble coerción: el sometimiento a las necesidades de la vida o exigencias biológicas, y el sometimiento a la violencia o riesgo de ser dominado coactivamente por otros*. Sin embargo, resulta problemático que Arendt parezca hacer caso omiso, en su enaltecimiento de la experiencia política griega, al hecho de que el ciudadano libre sólo podía conseguir la autarquía sometiendo a otros: fueran los miembros de la comunidad familiar (mujeres, hijos, esclavos), los esclavos extranjeros o los pueblos conquistados. Nuestra autora se limita a calificar estas relaciones de violencia y dominación como experiencias *prepolíticas* necesarias para el advenimiento del espacio político, pero nunca parece problematizarlas, o lo que hubiera sido más importante, aclarar por qué toma como referente político un modelo que supone este tipo de coacciones, cuando lo que Arendt buscaba en realidad era superar las experiencias políticas basadas en la violencia.

De ambas características de la política tal como la concibe Arendt (a saber, que el hombre es apolítico y que la pluralidad humana es condición de posibilidad de la política), se

puede decir que el ámbito político es espacio de la palabra y de la producción de acuerdos; pues el hombre es un ser de *logos*, de lenguaje (su característica más significativa), y es esta capacidad la que le permite afirmar, negar, cuestionar y comunicar sus opiniones en este espacio donde se entrecruza la pluralidad de acciones y puntos de vista de los demás. Es gracias a las esencialidades humanas de poseer lenguaje y *vivir entre hombres*⁶⁰, que la política llevada a su practicidad no pueda caracterizarse exclusivamente como discurso⁶¹, es decir, como un monólogo en el que alguien se encarga de pronunciar palabras a un público siempre receptor y pasivo. Lo más relevante de la *praxis* política es que se define a partir del diálogo entre iguales.

¿Qué es el diálogo y cuál es su importancia filosófico-política? Lacroix define el diálogo como “un modo de filosofar que implica la discusión y confrontación de una diversidad de opiniones en la investigación y delimitación de conceptos” (Lacroix, 1964, p. 71). Sin embargo, los cimientos teóricos del proceder dialógico en la filosofía comenzaron a articularse en la Grecia Antigua, específicamente con Sócrates y Platón. Por lo que, dadas las remisiones arendtianas al pensamiento griego, me centraré en las reflexiones de los filósofos griegos anteriormente mencionados en torno a la cuestión que intento esclarecer en este apartado.

Para comenzar, me gustaría mencionar que la fijación de Arendt por la cultura griega, su enaltecimiento del modelo político ateniense y la posterior identificación de acción con diálogo en su propuesta política, no es una coincidencia si para adentrarnos en el estudio del pensamiento arendtiano tenemos en cuenta la preeminencia que la oralidad tuvo para los griegos como mejor medio de expresión del pensamiento. La Grecia educada por Homero y Hesíodo, cuyos mitos trascendieron de forma oral, concedió una importancia tan crucial a la palabra hablada por encima de la escritura, que el propio Platón llegó a afirmar en la *Carta VII* que la filosofía sólo era accesible mediante las conversaciones y la amabilidad de la vida en común.

La escritura se consideraba más como una ayuda de la palabra hablada que como un sustituto de ésta. Tanto Homero, como la poesía, la tragedia y la oratoria se escribían sólo para ser memorizados y cantados o recitados. En tiempo de Platón, la situación estaba cambiando, y en esta etapa de transición la relación entre el *logos* hablado y el escrito se convirtió en tema de vivas discusiones. Heródoto y Tucídides habían escrito

⁶⁰ La pluralidad humana, condición de todo actuar.

⁶¹ Tal como se concluyó en el Capítulo II.

sus historias, y filósofos como Anaxágoras y Demócrito sus tratados, pero la práctica normal seguía consistiendo en leérselos a otros en voz alta. (Guthrie, 1962, pp. 64-65).

Renuentes a abandonar la tradición oral, Sócrates y Platón no sólo profesaron la importancia de esta forma de expresión, sino que la consideraron la única manera de hacer filosofía. Por esta razón, los métodos filosóficos de ambos pensadores (la mayéutica del maestro y la dialéctica del alumno) tienen como base el discurrir dialógico. Sócrates, más radical que el propio Platón, se caracterizó por su agrafía y por su capacidad conversatoria con importantes personajes de la época, habilidad que le permitió forjar un método filosófico sin precedentes, al que dio el nombre de *mayéutica*. La mayéutica socrática (en la que ahondaré con más detenimiento en el apartado posterior) consistía en un diálogo, es decir, un proceder mediante preguntas y respuestas. La finalidad de este método filosófico es debatible. Algunos, como Antonio Alegre Gorri y la propia Hannah Arendt, afirman que el objetivo de la mayéutica era “hacer que el interrogado sacase a la luz la verdad del alma, así como las parteras⁶² ayudaban a alumbrar en los cuerpos” (Alegre en *Fedr.*, 2010, p. 38); mientras que otros, como W.K.C. Guthrie, señalan que la mayéutica tenía por objetivo que el interlocutor reconociera su propia ignorancia. En mi opinión, ambas posturas son correctas y no excluyentes. Basándome en un fragmento del *Teeteto*, donde Sócrates afirma que:

Lo más grande que hay en mi arte es la *capacidad que tiene de poner a prueba por todos los medios si lo que engendra el pensamiento del joven es algo imaginario y falso, o fecundo y verdadero*. [...] Sin embargo, los que tienen trato conmigo, aunque parecen algunos muy ignorantes al principio, en cuanto avanza nuestra relación, todos hacen admirables progresos. [...] Y es evidente que no aprenden nunca nada de mí, pues son ellos mismos y por sí mismos los que descubren y engendran muchos bellos pensamientos. (Platón, *Tht.*, 150c-e),

es válido concluir que los interlocutores de Sócrates se enfrentaban al sometimiento de sus creencias y pensamientos, los cuales se ponían en entredicho a partir de los cuestionamientos realizados por Sócrates. Si al final del interrogatorio, los juicios que profesaban no eran

⁶² De ahí que el propio Sócrates compare su arte con el trabajo realizado por su madre Fenáreta, quien era partera.

refutados o contradictorios, entonces se trataba de pensamientos verdaderos. Por el contrario, si los juicios eran incapaces de sostenerse, entonces Sócrates hacía que sus interlocutores se percataran de su ignorancia y, nuevamente sometiéndose a una serie de preguntas, los ayudaba a descubrir en sus almas afirmaciones verdaderas. Incluso me atrevería a afirmar que lo realmente significativo de la mayéutica no era su finalidad, sino su *capacidad de lograr que individuos con convicciones firmes pusieran en tela de juicio sus creencias y estuvieran abiertos a la posibilidad de que éstas fuesen refutadas*, pues como el propio Sócrates señalaba, “los que tienen relación conmigo experimentan lo mismo que les pasa a las que dan a luz, pues sufren los dolores del parto y se llenan de perplejidades de día y de noche. [...] Pero mi arte puede suscitar ese dolor o hacer que llegue a su fin” (Platón, *Tht.*, 151a-b).

Por su parte, Platón profundiza teóricamente en la primacía filosófica del diálogo heredada por su maestro, posibilitándole la constitución de su propio método filosófico: la dialéctica.

El filósofo que inició la escritura filosófica lo hizo bajo la forma del diálogo [...], agrupando una completa galería de personajes de su tiempo, los puso a hablar, y en ese habla [...] consiste la filosofía platónica. Por ello no tiene sentido esa divertida objeción de la dificultad de entender lo que Platón quería decir, de lo ambiguo de su planteamiento, de los finales sin solución y sin respuestas definitivas. La filosofía de Platón es la suma del discurso de todos los interlocutores de sus diálogos, la suma de todas sus contradicciones. (Lledó en *Protágoras*, 2010, p. 11).

Aunque Platón afirmara que “el dialéctico es aquel que sabe preguntar y responder, es decir, aquel que es experto en el dialogar” (Platón, *Cra.*, 390c), hay una disparidad sumamente importante entre la visión platónica del diálogo respecto a la postura socrática. ¿En qué se diferencia la mayéutica de la dialéctica? Mientras el método del maestro se basaba en un *diálogo con otros* (a los que hemos denominado *interlocutores*), *Platón comprende su método como un discurrir metafísico del alma consigo misma en busca de la aprehensión de las Formas*, concepción en la que entran en juego las influencias pitagóricas que Platón adquirió en sus viajes a Sicilia y que se ilustra en la alegoría de la línea ofrecida en el libro IV de *La República*. Según la narración platónica puesta en boca de Sócrates en este diálogo, imaginemos una línea recta dividida en dos partes desiguales, mismas que a su vez se

encuentran divididas en la misma proporción. Las primeras divisiones representan el mundo inteligible (la parte más grande) y el mundo sensible (la parte más pequeña); mientras las subdivisiones en el mundo inteligible hacen alusión a las Ideas y a los objetos de la Geometría, las del mundo sensible representan imágenes (sombras y reflejos) y objetos sensibles (animales, artefactos, etc.). A través de la dialéctica, el alma realiza un movimiento ascendente de las imágenes y objetos sensibles hasta llegar a una comprensión cada vez más general de la realidad, que culminaría con la aprehensión de las Ideas (y específicamente, con la Idea del Bien). En un primer momento, el alma toma a los objetos del mundo sensible como premisas para alcanzar de forma deductiva una conclusión, es decir, sólo utiliza suposiciones o hipótesis; pero al ascender a los objetos del mundo inteligible, llegará al conocimiento de los primeros principios sin hacer uso de las cosas sensibles, sino sólo de las Formas.

De ahí que, a diferencia de la mayéutica socrática, cuyo propósito consistía en el establecimiento de definiciones, la dialéctica platónica no se contentaba con llegar a simples *hipótesis*, sino que “suprimiéndolas, continúa hasta que alcanza la certeza del primer principio”⁶³ (Platón, *Rep.*, 535b-e).

Basados en la argumentación anterior, es válido concluir que *el diálogo fue el método filosófico que, de acuerdo a los pensadores griegos, posibilitaba el acceso a la verdad*⁶⁴. Resulta interesante que esta primacía dialógica en la filosofía se gestara precisamente en la civilización que, políticamente hablando, otorgaba también una supremacía a esta forma de proceder oral. Recordemos que desde la cosmovisión griega, el espacio público era concebido como “el propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él” (Arendt, 2016, p. 61). Este mundo, que no debe entenderse como sinónimo de Tierra o naturaleza, es una construcción humana conformada por los objetos fabricados por el hombre; en pocas palabras, *el mundo es el ámbito de los asuntos estrictamente humanos*.

El mundo como espacio público nació por el deseo humano de “ganar *fama inmortal*” (Arendt, 2016, p. 219), es decir, de multiplicar las oportunidades para que los individuos

⁶³ La Idea o *eidos*.

⁶⁴ En este punto, es preciso resaltar las diferentes connotaciones que el concepto de verdad tiene para Sócrates y Platón. El primero concibe la verdad como *doxa*, es decir, como la opinión que los seres humanos forjan respecto al mundo que los concierne; en este sentido, el diálogo como método filosófico ayuda a cada individuo a dar a luz a la veracidad inherente a su punto de vista (mayéutica). Para Platón, la verdad es entendida como *episteme* o conocimiento universalmente válido, accesible sólo para el filósofo al ser el único hombre experto en el arte del diálogo (dialéctica).

dejaran tras de sí una huella de su paso por el mundo. “Al considerar los asuntos humanos, uno no debe [...] considerar al hombre como es y no considerar lo que es mortal en las cosas mortales, sino pensar sobre ellas [únicamente] en la medida en que tienen la posibilidad de inmortalizar” (Aristóteles, *EN.*, 1177b31).

En este sentido, *la polis fue para la civilización griega su garantía de sobrevivir al paso de las generaciones y a la futilidad de la vida biológica. La publicidad de esta esfera hacía posible que las acciones de sus ciudadanos pudieran perdurar a través de los siglos. Pero, ¿cuáles eran las características de este espacio público-político que permitían ganar esta especie de inmortalidad?* Tal como se ha señalado en capítulos anteriores, una de ellas era *la pluralidad humana, que puede entenderse como la capacidad que el hombre poseía de ser visto y oído por los demás en su acceso a la polis*, pues “la presencia de otros que ven lo que vemos y oyen lo que oímos nos asegura de la realidad del mundo y de nosotros mismos” (Arendt, 2016, p. 60). La segunda característica radica en que, para los griegos, no existía una distinción entre actuar y hablar: “el autor de grandes gestas también debía ser orador de grandes palabras” (Arendt, 2008, p. 159), pues las palabras posibilitaban que las grandes acciones no cayeran en el olvido.

Basados en lo anterior y *ya que el espacio político estaba conformado por ciudadanos con diferentes puntos de vista, la única manera de hacer empatar esta diversidad de opiniones y así llegar a consensuar decisiones, era el diálogo*: “La libertad de expresar las opiniones, el derecho a escuchar las opiniones de los demás y ser asimismo escuchado, [...] constituye para nosotros un componente inalienable de la [...] política” (Arendt, 2008, p. 160). Así podemos concluir que, desde un punto de vista político, el diálogo poseía la facultad de hacer valer las opiniones de todos aquellos que conformaban la *polis* griega, a la vez que se constituía como la garantía de que las acciones de los ciudadanos pudieran prevalecer en el tiempo gracias a su trascendencia oral.

La primacía que el diálogo profesó tanto en la filosofía como en la política, al constituirse como el instrumento que permitía a estos saberes arribar a sus respectivas aspiraciones, prepara el escenario para vislumbrar la solución arendtiana del conflicto entre filosofía y política. Si tal como lo hizo patente la experiencia griega, ambas tienen en común la preeminencia del diálogo, ¿no constituirá este elemento el punto en que ha de resolverse la tensión filosófico-política gestada en la historia de Occidente? De acuerdo a nuestra autora, esto no sólo es posible sino que tiene un referente histórico fundamental: Sócrates.

Sócrates

Para desarrollar la propuesta filosófica de Hannah Arendt que reafirma la tesis defendida en el presente capítulo, nos centramos primordialmente en *La promesa de la política*⁶⁵, obra dividida en dos partes que, aunque parecieran no tener relación, guardan un profundo vínculo entre ellas: la primera parte es un recorrido histórico por el pensamiento político de Occidente, que comienza con Sócrates y Platón y culmina con Hegel y Marx. La segunda parte se centra en la propuesta política de la autora, la cual indudablemente remite a su crítica al totalitarismo. Si la primera parte es importante para comprender la segunda es porque a través de la revisión histórica, Arendt pretende poner de relieve los elementos que han llevado a la filosofía a fracasar en sus intentos por comprender el sentido de la política, mismos que la autora recupera con el objetivo de superarlos: la Filosofía sí puede pensar en términos políticos, y basta con mirar la figura de Sócrates para corroborarlo.

En el primer capítulo de este trabajo hemos puesto de relieve el carácter idealizado que la política griega presenta en la propuesta arendtiana; por lo que no es de extrañar que, para encontrar la conciliación filosófico-política que motivó su investigación, Arendt retome como ejemplo a un filósofo griego. Sin embargo, Sócrates representa *per se* un problema: ¿cómo distinguir entre el verdadero legado socrático cuando el principal promotor de éste fue Platón, filósofo al que Hannah Arendt dedica una severa crítica en la obra anteriormente mencionada? ¿Cómo dilucidar el sentido auténtico de las enseñanzas socráticas si no tenemos evidencia escrita de las mismas?

Tales inconvenientes me colocan ante el desafío de ser lo más clara y rigurosa en el desarrollo de este apartado, y la primera cuestión que considero debe ser manifiesta antes de continuar es la siguiente: así como Arendt apela a un ideal de la *polis* griega como prototipo del sentido auténtico de la Política, *la visión arendtiana sobre Sócrates se encuentra también idealizada*. Por dichos motivos, este apartado, al que he titulado *Sócrates*, se dedica a realizar una construcción histórica de este filósofo, apoyada en las obras de Platón y Aristóteles (como

⁶⁵ Esta obra, publicada por primera vez en 2008, no fue concebida por Hannah Arendt como un todo perfectamente engranado. *La promesa de la política* es, más bien, la recopilación de todos los escritos en los que Arendt aborda el conflicto entre Filosofía y Política. Inspirada por su estudio del marxismo iniciado en 1929 y recuperado en los años 50, la filósofa alemana realizó un examen crítico de toda la tradición de pensamiento político occidental, desde Sócrates hasta Marx. La primera parte de *La Promesa de la política* da cuenta de este estudio, mientras la segunda corresponde a un ensayo publicado de forma independiente bajo el título *¿Qué es la política?*, en el que la Arendt desarrolla su propuesta.

fuentes socráticas directas), en el testimonio de historiadores antiguos (como Jenofonte), en la *Historia de la Filosofía Griega*, de W.K. C. Guthrie, entre otros. El método de reconstrucción histórica nos permitirá dilucidar a un Sócrates cuya mayéutica tenía por objetivo que el interlocutor llegara al reconocimiento de su propia ignorancia, y no al establecimiento de una verdad consensuada entre los participantes del diálogo, razones por las cuales no puede verse en la mayéutica socrática una *praxis* política, y mucho menos democrática. Con esta conclusión del Sócrates histórico pretendo contrastar la visión idealizada que Arendt presenta de Sócrates, haciéndolo ver como un férreo defensor de las verdades consensuadas y los acuerdos generados a través del diálogo entre iguales, esto es, como un defensor de la democracia ateniense. Por mi parte considero que, si bien es indudable la importancia del diálogo en la filosofía socrática, la propuesta de Arendt fue errada al inferir que esta preeminencia dialógica catapultaba a Sócrates como un demócrata. Los intentos forzados por ver en la Grecia Antigua *El Modelo Político* por antonomasia y en la figura de Sócrates a un conciliador de lo que ella concebía como filosofía y política, me hacen llegar a la conclusión de que Hannah Arendt rige su propuesta bajo lo que me atrevo a denominar como un prejuicio eurocéntrico, que coloca al pensamiento occidental como heredero directo de la Antigua Grecia, tomando a esta civilización como referente cultural, filosófico y político incuestionable.

Sin más preámbulo, damos inicio con la ubicación histórica de Sócrates dentro de la filosofía griega, para posteriormente dilucidar sus convicciones filosóficas. La visión arendtiana de Sócrates y mi postura en torno a este tema comienzan a gestarse del apartado titulado *El conflicto del filósofo con la polis* en adelante.

Así como Jesucristo representa un antes y un después en la historia de la humanidad, Sócrates⁶⁶ es la línea divisoria en la historia de la filosofía griega. El motivo de este punto de quiebre responde a una cuestión de interés y contenido filosófico: mientras la filosofía *presocrática* indagaba en la Naturaleza y el cosmos, Sócrates comienza su reflexión atendiendo a cuestiones más cercanas, “fue el primero que bajó a la filosofía del firmamento, la situó en las ciudades e, incluso, la introdujo en las casas, y la obligó a considerar la vida y la moral, el bien y el mal” (Cicerón, *Tusc.* V, 4, 10). No es que Sócrates fuese un ignorante de la filosofía de sus antecesores, es bien sabido que las propuestas de Anaxágoras y Heráclito fueron parte de su

⁶⁶ Atenas, 470 o 469 a. C. Hijo de Sofronisco (escultor) y Fenareta (partera).

iniciación filosófica; pero la naturaleza oscura de los físicos lo llevó a aplicar la filosofía a la vida ordinaria, constituyendo a ésta como un objeto de estudio digno del saber más elevado.

Pero no fueron sólo estas razones las que lo llevaron a un inagotable quehacer filosófico en cada rincón del ágora: la sentencia del oráculo délfico, cuya revelación lo situó como el hombre más sabio, lo dotó de la curiosidad más perspicaz para desentrañar el significado de tal designio. “Su actividad constante consistió en charlar en las plazas de Atenas con cuantos quisieran buscarse a sí mismos y encontrar la fuente de la virtud. Su habilidad consistía en persuadir y disuadir; su método no era la exposición, sino el diálogo y, sobre todo, la interrogación” (Ferrater, 1970, p. 697).

Dado que Sócrates jamás llegó a considerarse un sabio, el objetivo de tales interrogatorios a los ciudadanos atenienses era encontrar a un individuo que fuese más sabio que él, para demostrar de esta manera que el oráculo estaba equivocado. El interrogatorio socrático no arrojaba como conclusión, como frecuentemente se piensa, que sus interlocutores eran unos ignorantes. Todo lo contrario, Sócrates reconocía en cada uno de ellos su maestría y destreza en los oficios que profesaban, y el problema radicaba precisamente ahí: “a causa de su dominio sobre un pequeño campo de destreza técnica, se creían capacitados para dar también su opinión sobre graves asuntos, y reclamaban una sabiduría que no poseían” (Guthrie, 1962, p. 390).

Para Sócrates, lo valioso de la sabiduría que le había puesto de manifiesto el oráculo radicaba en que él era el único hombre consciente de sus propias limitaciones cognitivas, a diferencia del resto, que se sentía con la facultad de dar su punto de vista sobre cualquier tema. En tal convicción, Sócrates encuentra el asiento más firme sobre el cual trazar su crítica a la democracia ateniense: en esta forma de gobierno, todo ciudadano poseía el derecho de discutir las cuestiones políticas en la Asamblea popular, fuese “carpintero, zapatero, herrero, mercader, navegante, rico o pobre, de buena familia o no” (Platón, *Prt.*, 319b). Pero Sócrates era más bien creyente de lo que hoy podríamos resumir de forma burda y coloquial en la siguiente fórmula: *zapatero a tus zapatos*. Lo cual significa que *cada individuo estaba dotado de la facultad de aprender un determinado oficio, y si la política era un oficio como cualquier otro (salvo con la enorme responsabilidad de dirigir un gobierno), lo lógico era que existiese un grupo de personas capacitadas para tomar las riendas de la política; pero sobre todo, que esas personas se prepararan para aprender el arte de su oficio*. “Semejante opinión iba totalmente contra la base de la democracia, tal como se entendía entonces en Atenas, donde el dogma de que la

opinión de un hombre era tan buena como la de otro estaba establecido tan sin reservas, que cualquiera que no fuese esclavo o meteco podría ser designado para un cargo por sorteo” (Guthrie, 1962, p. 391).

De ahí que consultar el punto de vista de cada ciudadano para las resoluciones y acuerdos no fuese bien visto por Sócrates; sin embargo, sería injusto tildar a Sócrates de ser un antidemócrata radical: su única crítica consistía en manifestar el gran problema que acarrearía poner en manos de gente no apta y con desconocimiento en la materia los problemas público-políticos. ¿Cuál era entonces la forma de gobierno ideal para él?

En su opinión, tanto la monarquía como la tiranía eran formas de gobierno, pero diferían la una de la otra. El gobierno que era con el consentimiento de los ciudadanos y según las leyes del Estado lo consideraba monarquía, pero el gobierno que era contra la voluntad de los súbditos, no según la ley sino el arbitrio del gobernante, lo consideraba una tiranía. A una constitución en la que los gobernantes fueran elegidos entre los que cumplieran los requisitos de las leyes, la llamaba aristocracia; cuando la cualificación para el cargo era la propiedad o las rentas, plutocracia, y cuando todo el mundo era elegible, democracia. (Jenofonte, *Mem.*, IV, 6, 12).

Parece no haber indicios de una respuesta convincente a la pregunta anterior, lo que ha llevado a algunos a tildar a Sócrates como un partidario de la tiranía. Sin sacar a relucir conclusiones rebuscadas o erróneas, la única certeza es que *Sócrates era un ferviente defensor del imperio de la ley*, “considerada como un pacto aceptado voluntariamente por los miembros del Estado, altos o bajos, y por lo mismo vinculante” (Guthrie, 1962, p. 393). El estar o no de acuerdo con una determinada forma de gobierno, el alegar un mal desempeño del gobernante, o cualquier otro pretexto que llevara a faltar a la ley no era justificación de emprender una acción de tal magnitud, por la sencilla razón de que *las leyes tenían la facultad de regular el comportamiento de los individuos, y la desobediencia de las mismas podría alterar el orden establecido* (tal fue el motivo por el cual, incluso reconociendo que Atenas estaba cometiendo una gran injusticia, Sócrates se negó a escapar de su condena y prefirió morir antes que cometer una falta legal).

De acuerdo a Sócrates, *las únicas opciones válidas que se le presentaban a un individuo que vive dentro de un margen legal eran la obediencia a las leyes o la obtención de un cambio*

de las mismas a través de la persuasión y el diálogo. Por tal razón, es que el filósofo enaltecía el poder de la palabra y su utilidad práctica, cuestiones que, sin lugar a dudas, distinguen las aportaciones socráticas de las de Platón. Para Aristóteles, “hay dos cosas que pueden reconocérsele con justicia a Sócrates, la argumentación inductiva y la definición universal” (Aristóteles, *Met.*, 1078b27). La definición resultaba fundamental en las enseñanzas socráticas, pues sólo a través de ella era posible desentrañar la esencia de las cosas. Pero, ¿cómo se llegaba a la construcción de una definición? Mediante un proceso inductivo caracterizado por preguntas y respuestas (mayéutica). La inducción es definida por Aristóteles como “el camino desde lo particular o singular hasta lo universal” (Aristóteles, *Tóp.*, 105a13), de ahí que las reflexiones socráticas comenzaran con la ilustración de ejemplos concretos hasta que, a partir de ellos, pudieran obtenerse conclusiones universales, llegando así a la definición.

Basados en lo anterior, se puede entrever que la filosofía de Sócrates estaba fuertemente caracterizada por el contacto con sus semejantes, a quienes siempre se encargaba de cuestionar; de ahí que la forma de su filosofar marque una ruptura con los filósofos presocráticos e incluso con los propios sofistas, quienes aunque compartían los mismos intereses que Sócrates, “solían hablar como profetas o legisladores y expresaban sus enseñanzas en discursos llenos de dogmatismo y seguridad” (Guthrie, 1962, p. 131).

Ya que hemos tocado el tema de los sofistas, es imposible realizar una descripción de la vida y obra de Sócrates sin atender a las confrontaciones constantes que tuvo con estos personajes. Una de las discusiones más importantes en el contexto del siglo V fue la de la posibilidad de que la *areté* (término griego traducido al castellano como virtud o excelencia) fuese enseñada, controversia que constituyó uno de los principales puntos de desencuentro entre Sócrates y los sofistas, y que de acuerdo a Guthrie, fue “parte de la general antítesis entre *physis* y destreza, o *physis* y *nómos*⁶⁷” (Guthrie, 1962, p. 247).

Para comprender de una mejor manera las posturas que tanto Sócrates como los sofistas profesaron en torno a esta cuestión, es de suma importancia considerar las diferentes acepciones y sentidos que el término *areté* presentaba en la cultura griega. Guthrie (1962) reconoce al menos tres: 1) tipo de excelencia más valioso en el periodo en que se usaba, 2) excelencia en un ejercicio o arte particular y 3) “una peculiar *areté* que pertenece a todo lo que

⁶⁷ Sobre el debate entre *physis* y *nómos*, ver el Capítulo II.

tiene una particular función u oficio que realizar, a saber: la condición con la que será más capaz de llevar a cabo dicha función” (Platón, *Rep.*, 353b).

Situándonos en el contexto del siglo V, es imposible dejar de lado los cambios políticos y sociales que la instauración de la democracia en Atenas trajo consigo, y que son de gran relevancia para la comprensión de lo que la *areté* representó para los sofistas. La democracia ateniense, que hizo posible para cualquier ciudadano sin excepción el dedicar su tiempo a los asuntos de la *polis*, estimuló “la creencia de que la opinión de un hombre era tan buena como la de otro” (Guthrie, 1962, p. 31). Con las puertas abiertas del éxito en la vida política para cualquier ciudadano, comenzaron a surgir en Atenas hombres que se vanagloriaban como maestros de la *areté* política y que recibieron el nombre de *sofistas*. “Todos estos individuos, educadores profesionales, a quienes el pueblo llama *Sofistas*, y considera sus rivales en el arte de la educación, no enseñan otra cosa, de hecho, que las creencias (o convicciones) del pueblo expresadas por él mismo en sus asambleas. Y esto es lo que los sofistas proclaman como su sabiduría” (Platón, *Rep.*, 493a).

La cita anterior resulta reveladora no sólo porque deja entrever que los ideales y fundamentos de la democracia ateniense fueron los que posibilitaron el surgimiento de estos *maestros de la virtud*; sino también porque pone de relieve que, *al representar la democracia una posibilidad de participar activamente en las decisiones políticas, la vida pública se constituyó como el centro de interés para los atenienses, y las virtudes políticas, las excelencias más valiosas de dicho periodo*. En este sentido, la pretensión de los sofistas fue enseñar la virtud a cambio de un salario, defendiendo con ello la idea (poco conservadora para la época) de que la virtud no era una disposición natural, sino algo que podía ser adquirido a través de una buena enseñanza. “Esto no significa, por supuesto, que todos tengan un talento igual para aprender la virtud política, como tampoco para las matemáticas o para tocar el piano. Es un hecho manifiesto que no todos los hombres están igualmente dotados por naturaleza, y esto es igualmente verdad ya se trate de la virtud o de cualquier otro talento” (Guthrie, 1962, p. 251).

El propio Protágoras admite esta afirmación en el diálogo platónico que lleva su nombre, cuando menciona que, para enseñar con éxito, “hace falta que el alumno contribuya con su natural capacidad o disposición y con la asiduidad en la práctica” (Platón, *Prt.*, 318d). ¿Pero qué era exactamente lo que enseñaba un sofista? ¿Qué comprendían ellos por *areté* política para catalogarse a sí mismos como maestros de esta materia? Dar una única respuesta

a estas interrogantes resulta problemático, pues incluso los dos sofistas más reconocidos de la época, Protágoras y Gorgias, parecían estar en desacuerdo en los respectivos objetivos que perseguían con su oficio. El primero mencionaba con orgullo que su labor consistía en enseñar a los jóvenes: “el oportuno cuidado de sus asuntos personales, de tal forma que pudieran gobernar mejor su casa, así como el relativo a los asuntos del Estado, para de esa manera adquirir un poder real en la ciudad, en cuanto orador y en cuanto hombre de acción” (Platón, *Prt*, 320c).

Gorgias, por su parte, consideraba estas declaraciones bastante pretenciosas, y creía que el trabajo de un sofista era mucho más simple: enseñar “el arte de hablar hábilmente [...] ya que el hombre con el don de la persuasión tenía todas las demás habilidades en su poder” (Guthrie, 1962, p. 32).

Una vez establecida la visión de los sofistas respecto a la *areté*, pasemos ahora a la revisión socrática en torno a esta problemática. Sócrates considera la virtud como la tercera acepción que hemos presentado algunas líneas arriba, a saber: que la *areté* consiste, ante todo, en la disposición que posee cada cosa o facultad para llevar a cabo una función específica. En la *República* menciona que, en ese sentido, la *areté* del alma es la más importante, pues la función de ésta es “gobernar los elementos más bajos, deliberar y, en general, asegurar una vida vivida al máximo de la capacidad humana” (Platón, *Rep.*, 353d), y que su *areté* consiste precisamente en la justicia y la rectitud.

La originalidad de Sócrates no reside en reconocer el uso general del término *areté*, sino “a) en el énfasis que pone en ella como cualidad moral, más que simplemente como prerequisite del éxito, y b) en su intento de darle justificación filosófica exigiendo una definición universal” (Guthrie, 1962, p. 249).

Por estas razones, a Sócrates no le importaba que sus interlocutores le mencionaran ejemplos concretos de virtud (como decir que un hombre es virtuoso en tal o cual situación, o que una acción es virtuosa por tales o cuales motivos); su objetivo era que, partiendo de esas ejemplificaciones y casos particulares, se pudiera sacar de ellos un denominador común, para llegar al establecimiento de una definición aplicable en cualquier situación y en cualquier caso. En muchos diálogos platónicos se muestra este intento socrático por llegar a una definición universal de la *areté* (el más ilustrativo de ellos, sin duda, el *Menón*), misma que no pasó de ser una mera pretensión, pues nunca obtuvo de sus interlocutores una respuesta satisfactoria. Y es en esta cuestión donde radica su principal punto de desencuentro con los sofistas: Sócrates

se muestra escéptico sobre la posibilidad de que la virtud pudiese ser enseñada porque *uno no puede enseñar ni aprender algo si en primera instancia no sabe qué es ese algo*; es decir, si es incapaz de definir aquello que quiere conocer, aprender o enseñar.

Si al final los sofistas tenían razón o no, lo que no puede negarse es que Sócrates presentó más rigurosidad y profundidad a la hora de debatir el problema, intentando resolverlo a un nivel más complejo de lo que aparentaba. Sus reflexiones lo llevaron a percatarse de que, si la virtud era enseñable, entonces debía ser una forma de conocimiento, pues “lo que un hombre podría dar a otro por medio de la enseñanza era el conocimiento” (Guthrie, 1962, p. 254). Si la virtud era conocimiento, entonces toda acción que pudiera catalogarse como mala o nociva se debía a la ignorancia; ya que el conocimiento de lo que es bueno deriva en buenas acciones. Conclusión criticable desde el punto de vista de muchos, incluyendo a Aristóteles, quien en la *Ética a Nicómaco* afirma que la doctrina intelectualista de Sócrates se encuentra “en abierta contradicción con la experiencia” (Aristóteles, *EN.*, 1145b27); pues de acuerdo al Estagirita, aunque muchos conozcan aquello que es bueno, no están dispuestos a regir sus acciones bajo esos dictámenes, o en otras palabras, pueden obrar mal deliberadamente.

Volviendo a Sócrates y cerrando esta suerte de paréntesis constituido por sus polémicas con los sofistas, cabe destacar que *Sócrates comprendió, probablemente mejor que ningún otro, que su papel como filósofo no consistía en presentarse como hombre sabio, sino precisamente como amante de la sabiduría, como aquel que no es más que un buscador de la verdad, y que por estas razones se vuelca a la ayuda de sus semejantes esperando que juntos puedan encontrarla*. Sin embargo, la mayéutica no era simplemente una nueva forma de filosofar, representaba para Sócrates la única manera de fundamentar científicamente a la ética⁶⁸, que siempre se encontraba ante las constantes amenazas de la destrucción sofística. La moral que Sócrates buscaba fundar tenía que librarse de los peligros de la apariencia, y por esta razón, es que el filósofo la cimenta en la razón, en el *Logos*. Las definiciones que arrojaban conclusivamente los interrogatorios, fundaban ese suelo firme a partir del cual dirigir las conductas humanas.

Sin embargo, no debe perderse de vista que una de las características esenciales del diálogo socrático era comenzar por poner de manifiesto que “el interlocutor que se creía en posesión de su *sabiduría* y de su *arte*, no tiene idea clara de los conceptos” (Guthrie, 1962, p.

⁶⁸ Tal es la razón por la que los diálogos platónicos de juventud, en los que se hace fuertemente presente una connotación socrática, siempre abordan temas concernientes a la ética y la moral.

132); o en otras palabras, el interlocutor estaba obligado a reconocer su propia ignorancia si quería llegar al conocimiento de la verdad, cosa que no era muy bien vista en la mayoría de las ocasiones. Lo anterior provocó que Sócrates ganara muchos enemigos dentro de la *polis*, los cuales radicalizaron su odio hasta llegar a acusar al filósofo de “no reconocer a los dioses que el Estado reconoce y de introducir otras nuevas divinidades. Es también reo del delito de corromper a la juventud” (Jenofonte, *Mem.*, I, 1); tales denuncias fueron puestas por Ánito, Meleto y Licón, personajes que representaban a cada uno de los estratos más inconformes y disgustados con el papel que Sócrates representaba en la vida de la *polis*⁶⁹. Las acusaciones eran tan severas que el castigo solicitado fue la muerte, y aunque Sócrates se defendió magistralmente delante de la Asamblea ateniense, no pudo revertir el efecto de las denuncias y finalmente fue condenado a beber la cicuta. Este acontecimiento sería el punto más álgido del conflicto del filósofo con la *polis*.

El Conflicto del Filósofo con la Polis

Hannah Arendt ubica la marginalidad del filósofo en el ámbito político desde los comienzos de la Filosofía, caracterizándola con la anécdota sobre el incidente entre Tales de Mileto y la esclava de Tracia. Según narra Platón en el *Teeteto*,

Se cuenta que también Tales, estudiando una vez los astros y mirando hacia lo alto, cayó en un pozo, y una pequeña esclava tracia, burlona y graciosa, se mofó de él, diciendo que por querer mirar el cielo, no distinguía lo que le era próximo y se hallaba bajo sus pies. Estas palabras pueden aplicarse a todos los que se dedican a la filosofía [...]. Pero cuando el filósofo eleva consigo a alguien [...] para investigar la justicia en sí y la injusticia en sí [...], el que tiene alma pequeña [...] debe pagar el tributo [de las bromas anteriores]: siente el vértigo de estar suspendido en las alturas, y mirando hacia abajo, sorprendido y admirado por la falta de hábito, inquieto, dudoso y balbuceante, suscita las risas, no de las esclavas de Tracia o de cualquier ignorante (pues éstos no tienen conciencia de ello), sino de todos los que se han educado como hombres libres. (Platón, *Tht.*, 174a-175d).

⁶⁹ Comerciantes y políticos, poetas y oradores, respectivamente.

En tal relato se pueden vislumbrar al menos dos cuestiones fundamentales: el filósofo que, en un primer momento abocaba sus reflexiones a la Naturaleza y el cosmos, era concebido como un individuo ajeno a la realidad más próxima. Por otra parte, se hace patente lo que podríamos catalogar como un sentimiento de superioridad del filósofo respecto a sus semejantes, y que de acuerdo con Arendt, es muy propio de Platón y de los pensadores que lo sucedieron: el filósofo, único entre los hombres que puede guiar al resto al conocimiento de la realidad en sí, obtiene su revancha frente a aquellos que lo han considerado blanco de burlas precisamente en el momento en que dirige las almas de éstos al Mundo de las Ideas.

Si bien ambas conclusiones extraídas del fragmento del *Teeteto* anteriormente citado son importantes, me interesa poner el acento en la primera de ellas, a saber: la lejanía e inutilidad con que las reflexiones del filósofo eran concebidas respecto a la vida cotidiana. Pues tal como lo señala Arendt, “la filosofía, la preocupación por la verdad desconectada de la esfera de los asuntos humanos [...] expulsó a sus seguidores de la *polis* y los convirtió en unos inadaptados con respecto a ella” (Arendt, 2008, p. 48). Y es que dicha concepción estaba tan arraigada en la cultura griega que en *Las Nubes*⁷⁰, obra del comediógrafo griego Aristófanes⁷¹, Sócrates es representado bajo ese estereotipo. Aunque es debatible la consideración de Aristófanes como una fuente fiable de las enseñanzas socráticas, no se debe perder de vista que la comedia griega “dirigía sus críticas contra los hábitos y costumbres de la época y contra determinados individuos a los que censuraba” (Guthrie, 1962, p. 345); por lo que la obra de Aristófanes⁷² se constituye como un testimonio histórico importante sobre la figura de Sócrates y la concepción que se tenía de él en el siglo V.

Más que representar la estampa filosófica que los diálogos de Platón reflejan, *Las Nubes* ofrece a un Sócrates más parecido a los sofistas de la época, personajes cuyo oficio se orientaba a la enseñanza de la persuasión a través de la palabra oral; enseñanza que, a diferencia de la Filosofía, no estaba basada en la verdad, sino en la apariencia veraz que los argumentos pronunciados pudieran ofrecer. La obra narra la historia de Estrepsíades, hombre que, teniendo por familia a una esposa y un hijo amantes de los lujos, ha contraído deudas económicas

⁷⁰ *Las Nubes* fue representada por primera vez en el 423 a.C. en las Dionisias, obteniendo un tercer lugar que enfureció a Aristófanes; éste, al no resignarse a la derrota, la reescribió entre el 420 y el 417, versión que es la que se conserva en la actualidad.

⁷¹ Atenas, 444 a.C.-385 a.C.

⁷² Si bien es cierto que Sócrates fue un tema recurrente en la comedia de varios personajes de la época (como Calias, Amipsias, Éupolis y Teleclides), suele citarse con mayor insistencia a Aristófanes al ser éste el único comediógrafo griego del que se conservan obras completas. Sócrates tiende a ser retratado como un hombre mugriento, ridículo, hambriento y fastidioso.

importantes; en medio de su desesperación, decide acudir a Sócrates para que éste, a través de sus enseñanzas, le muestre cómo engañar a sus fiadores haciendo pasar por verdaderos argumentos que en realidad son falsos. Sócrates se encuentra a lado de “una banda de pálidos e ingenuos estudiantes que viven en pobreza con sus cabezas en las nubes, estudiando matemáticas y los secretos de la naturaleza” (Guthrie, 1962, p. 353); siguiendo la concepción satírica de un filósofo ajeno a la realidad y ocupado por cosas que se encuentran fuera de su alcance, Sócrates aconseja a Estrepsíades la siguiente sentencia: “No debes mantener tu mente atada a ti mismo, sino dejarla volar como un abejorro atado por la pata a un hilo” (Aristófanes, *Nub.*, p. 762), dejando entrever que los problemas que agobiaban a Estrepsíades carecían de relevancia comparados con las cuestiones celestes que realmente merecían toda la atención.

Fue tanto el alcance de *Las Nubes*, que Aristófanes la consideraba la más fina de sus comedias. Pero la cuestión más importante es que la obra no pasó desapercibida para el propio Sócrates, quien, incluso en un pasaje de la *Apología* platónica, considera a esta comedia como una de las principales razones por las cuales la concepción general de los atenienses respecto a sus enseñanzas tenía una connotación negativa:

Sócrates es culpable de intromisión indebida por cuanto investiga las cosas que están bajo la tierra y en el cielo, hace del argumento débil el más fuerte, y enseña eso mismo a otros. [...] Ésta es la esencia de la cuestión –prosigue-. Habéis visto con vuestros propios ojos, en la comedia de Aristófanes a un tal Sócrates que era llevado de un lado a otro afirmando que andaba por el aire y diciendo tal cantidad de insensateces que ya ni recuerdo. (Platón, *Ap.*, 18b-19c).

La cuestión que en este punto me interesa poner de relieve es precisamente el hecho de que ni siquiera Sócrates (que como ya se mencionó con anterioridad, fue el primero en *bajar la filosofía del firmamento*) se salvara de esa caracterización, propia de los primeros filósofos griegos (también llamados *físicos*⁷³, por su particular interés en la Naturaleza); las miradas

⁷³ Aunque en el caso de los físicos, tal caracterización también resultaba errónea; pues muchos de ellos tuvieron participaciones importantes dentro de la vida política griega: Tales fue un activo legislador de su ciudad natal (Mileto), Empédocles un reconocido político defensor de la democracia en Agrigento, la cual ayudó a instaurar disolviendo la oligarquía conocida como la Asamblea de los mil; Zenón de Elea luchó por derrocar al tirano que gobernaba en su *polis* (por Diógenes Laercio sabemos que pudo tratarse de Nearco o de Diomedón) y su maestro, Parménides, también tuvo una notable actividad política. La caracterización del filósofo como un sujeto ajeno a la realidad política es, más bien, propia de Aristóteles.

despectivas con que los ciudadanos comunes miraban a los filósofos pasaron inadvertidas mientras éstos aceptaban la marginación social de la cual eran objeto y centraban sus reflexiones en otra clase de asuntos. Sin embargo, para Hannah Arendt, “El primer filósofo que quiso traspasar esta frontera trazada por la *polis* fue Sócrates” (Arendt, 2008, p. 49)⁷⁴. Dicho traspaso no debe entenderse a manera de una confrontación entre el filósofo y la *polis* (tal como, desafortunadamente, terminó ocurriendo); en realidad, *Sócrates buscaba instaurar una nueva forma de filosofar vinculada a los ideales políticos que posibilitaban la democracia ateniense: la palabra hablada y el diálogo entre los ciudadanos.*

La Mayéutica Socrática: Método Filosófico y Práctica Política

Sócrates, quien siempre tuvo presente la diferencia entre ser sabio y ser filósofo, jamás renegó sobre su amor a la sabiduría. Gracias a esto, entendió que “los hombres no están en condiciones de alcanzar evidencias axiomáticas ni verdades absolutas y por ello ve necesaria la argumentación para que puedan aproximarse a ellas y vivir en su secuela” (Cantero, 2019, p. 102). La confianza socrática en la *doxa* se basaba en el supuesto de que ésta no sólo significaba opinión, sino también esplendor y fama; por lo que la *doxa* ofrecía, ante todo, la posibilidad de hacer acto de presencia en el espacio de aparición que representaba la plaza pública, en la cual los ciudadanos podían ser reconocidos plenamente en su condición humana.

Pero, ¿de qué manera el proceder filosófico podía aproximarse al conocimiento de la *doxa* de cada hombre? A través de los diálogos entablados con los ciudadanos atenienses. La plaza pública, al constituirse como el espacio de aparición en el que los ciudadanos llegaban a ser reconocidos por sus semejantes, era el ámbito ideal donde Sócrates podía efectuar el acercamiento que buscaba, dejando de concebir la filosofía como una actividad que se practicaba en soledad y pasando a considerarla como una reflexión en conjunto.

La importancia otorgada al diálogo, que ya había puesto de relieve la esfera política, fue fundamental en la filosofía de Sócrates cuando éste se percató de que el diálogo “responde a un modo de pensar esencialmente no dogmático” (Ferrater, 1970, p. 450), es decir, a un modo de pensar que no instaure verdades objetivas, sino que está abierto a las opiniones de los demás. De esta forma y si el filósofo quería incidir en su realidad más cercana, los métodos que había

⁷⁴ Por tal razón es muy importante recalcar que, aun cuando Sócrates representó un cambio de objeto de reflexión filosófica, la ciudad continuara pensando sobre él lo mismo que se pensaba sobre los filósofos que lo antecedieron.

de efectuar no debían perder de vista la esencia del diálogo. Y es así como Sócrates muestra una nueva forma de filosofar a la que otorga el nombre de *mayéutica*, y que él mismo define de la siguiente manera:

Mi arte mayéutica-dice Sócrates- tiene las mismas características generales que el arte (de las comadronas). Pero difiere de él en que hace parir a los hombres y no a las mujeres, y en que vigila las almas y no los cuerpos, en su trabajo de parto. Lo mejor del arte que practico es, sin embargo, que permite saber si lo que engendra la reflexión del joven es una apariencia engañosa o un fruto verdadero. (Platón, *Tht.*, 149a- 151e).

Sócrates equiparaba su trabajo filosófico a través de la mayéutica con el oficio de las parteras, pues así como ellas, el filósofo hacía que los ciudadanos atenienses *dieran a luz* a la verdad inherente en sus opiniones “mediante una serie de preguntas⁷⁵ –y la exposición de las perplejidades a que van dando origen las respuestas” (Ferrater, 1970, p. 163). En este punto, es importante mencionar que, de acuerdo a Hannah Arendt, Sócrates no consideraba que la dialéctica fuese lo opuesto a la persuasión porque “no oponía los resultados de esta dialéctica a la *doxa*, a la opinión” (Arendt, 2008, p. 51). Desde la visión socrática y democrática ateniense, la *doxa* era la puesta en discurso de lo que *me parece a mí*, la comprensión que cada cual tiene del mundo de acuerdo a la posición que ocupa en él; por lo que la *doxa* no consistía en algo completamente subjetivo y arbitrario, ni tampoco debía ser tomada como algo válido para todos; su objetividad estaba garantizada por “el hecho de que el mismo mundo se muestra a cada cual y que, a pesar de todas las diferencias entre los hombres y sus posiciones en el mundo [...] tanto tú como yo somos humanos” (Arendt, 2008, p. 52).

El gran privilegio de la vida pública en Atenas consistía precisamente en la capacidad de mostrarse uno mismo frente a los demás, característica que faltaba en la vida privada, donde los hombres no eran reconocidos como completamente humanos⁷⁶. Sin deseos de alcanzar el honor o de ocupar algún puesto público, Sócrates rechazaba la privacidad del hogar precisamente porque ahí no cabía la posibilidad de que se mostrara ninguna *doxa*; para Sócrates, el papel del filósofo no era el de gobernar la *polis* (como sí lo fue para Platón), ni

⁷⁵ De acuerdo a Gibu (2011) “las preguntas revelaban que la intención de Sócrates no era educar a los ciudadanos o gobernarlos acorde a las verdades alcanzadas a través de la Filosofía” (p. 65).

⁷⁶ Ver capítulo I.

tampoco el de proclamar e instaurar verdades, sino el de hacer ciudadanos más veraces con el objetivo de que los asuntos de la ciudad, que afectaban a todos, pudieran ser resueltos de la forma más apropiada posible. Por tal razón, “*la mayéutica era una actividad política*” (Arendt, 2008, p. 53).

A este tenor, pueden surgir diversas objeciones. La más importante, ¿qué es lo que le hacía creer a Sócrates que cada opinión poseía un tipo de veracidad, en mayor o menor grado? La respuesta, de acuerdo a Arendt, es muy simple: la moral. En *Responsabilidad y juicio*⁷⁷, la filósofa alemana argumenta lo siguiente: “Todo hombre cuerdo, se supone, lleva una voz en su interior que le indica lo que está bien y lo que está mal, y ello independientemente de la ley del país y de las voces de sus congéneres. [...] El conocimiento de lo que todo hombre está obligado a hacer y, por tanto, también a saber, es cosa que compete a todos los hombres, incluso al más común” (Arendt, 2007, pp. 84-85).

Para Hannah Arendt, *este conocimiento sobre lo que está bien y lo que está mal se denomina moral y siempre guarda una íntima relación con el trato que primariamente tenemos con nosotros mismos*. Tomando como ejemplos de moralidad al cristianismo y al kantismo, Arendt señala que sus respectivos preceptos y mandamientos concretos, ‘ama al prójimo como a ti mismo’ y ‘actúa de tal manera que la máxima de tu acción pueda llegar a ser una ley general para todos los seres dotados de razón’, “toman todas como criterio el Yo y, por consiguiente, el trato del hombre consigo mismo” (Arendt, 2007, p. 97). ¿Quién fue el descubridor de este criterio moral inicial? Precisamente Sócrates. Hannah Arendt vuelve a tomar como ejemplo al maestro de Platón, esta vez en el ámbito de la moralidad, señalando que la evidencia de las proposiciones morales era razón suficiente para que, en el pensamiento y actuar socráticos, se obrara conforme a ellas, “puesto que no hacerlo implicaba la autocontradicción, que resultaba inaceptable para aquellos que viven consigo mismos y que, por lo tanto, no necesitan de la obligación” (Cantero, 2019, p. 101). De acuerdo a Sócrates, el principal criterio de veracidad de la *doxa* era la no contradicción con uno mismo, pues alguien que se contradice a sí mismo no inspira confianza. En este sentido, puede inferirse que la moral se basa en el saber vivir consigo mismo, pues esto posibilita las condiciones para saber vivir con los demás. “El criterio

⁷⁷ *Responsabilidad y juicio* (2007) es una recopilación de los escritos subsiguientes a la publicación de *Eichmann en Jerusalén* (1963), en los que Arendt amplía y profundiza sus reflexiones en torno al sentido de la pluralidad en las actividades que se constituyen como la contracara de la *vita activa*: pensamiento, voluntad y juicio. Todo ello con el objetivo de demostrar que, más que dos ámbitos contrarios de la vida humana, *vita activa* y *vita contemplativa* se encuentran en una constante interacción.

de lo que está bien y de lo que está mal, la respuesta a la pregunta ‘¿Qué debo hacer?’ no depende en última instancia de los hábitos y las costumbres que comparto con quienes me rodean ni de un mandato de origen divino o humano sino de lo que yo decido en relación conmigo mismo” (Arendt, 2007, p. 113).

Para Sócrates, la única condición del razonar y del dialogar unos con otros era el estar de acuerdo consigo mismo, es decir, evitar la contradicción. Si bien Aristóteles elabora todo un *corpus* teórico y sistemático que funda la lógica occidental *stricto sensu*, fue Sócrates el descubridor del principio de no contradicción y de sus alcances en la esfera de la política y la moral. “Es mejor que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan, antes de que yo, que no soy más que uno, esté en desacuerdo conmigo mismo y me contradiga” (Platón, *Grg.*, 472c). El temor a la contradicción profesado por Sócrates no se basa exclusivamente en la equivocación lógica (fatídica en cualquier indagación filosófica), sino en el hecho de marcar una escisión en la propia identidad, fragmentarse en dos partes y “aceptar como modo de vida el conflicto entre dos voces en permanente pugna al interior del propio ser: la de la razón y la del sinsentido” (Gibu, 2011, p. 66). Para ejemplificar el razonamiento socrático y la importancia de la no contradicción, pensemos que el motivo por el que yo no debería matar a ninguna persona no se debe a la existencia de posibles testigos que pudieran incriminarme, ni tampoco en el castigo que recibiría en caso de ser descubierto, sino por la carga que significaría vivir con un asesino por el resto de mi vida. Arendt lo resume en la siguiente fórmula: “aparece ante ti mismo tal y como te gustaría aparecer ante los demás” (Arendt, 2008, p. 60). Lo relevante de esta sentencia en términos políticos es que este modo de aparecer ante sí mismo da testimonio sobre la propia existencia y fundamenta la identidad necesaria para aparecer ante nuestros semejantes.

Hasta este punto, en el que se ha establecido que en el Sócrates arendtiano: 1) la moral legitima las opiniones de los seres humanos, pues cada sujeto posee un conocimiento intrínseco del bien y el mal, independientemente de las costumbres y convenciones, y 2) la no contradicción lógica es lo mismo que la no contradicción en el orden moral; presento una suerte de objeción y crítica a la reconstrucción socrática realizada por la filósofa alemana. Atendiendo al enunciado no. 1, sostengo que Hannah Arendt incurrió en el equívoco de identificar al *dáimon* socrático con la consciencia moral, concepción que la lleva a catalogar a la moral como el motivo por el cual es posible depositar confianza en la *doxa* de cada individuo (pues tal confianza se basa en el supuesto de que los seres humanos somos capaces de discernir lo bueno y lo malo y de regir nuestras opiniones conforme a aquello que es correcto). Si atendemos al

testimonio que Platón pone en boca de Sócrates a lo largo de sus diálogos (principalmente en la *Apología*), podremos constatar, en primer lugar, que en realidad era un llamado de consciencia de connotación divina lo que indicaba a Sócrates qué era correcto en cada situación (y no la moral, entendida como validación racional del actuar humano o *episteme*⁷⁸). Ese llamado divino fue nombrado por el propio Sócrates como *dáimon*. “A mí suele sobrevenirme algo divino y como un espíritu, una voz, que es también, en fin, lo que en el escrito de acusación ha citado Meleto en son de burla. Pero a mí, eso me pasa ya desde muchacho, como una voz que me llega; la cual, cuando se presenta, *me aparta siempre de hacer lo que vaya a hacer*, y en cambio, a hacer algo no me incita nunca” (Platón, *Ap.*, 31c-d).

La cita anterior da testimonio del carácter divino que el *dáimon* poseía para Sócrates (razón por la que una de las acusaciones más severas en su contra haya sido la de no creer en los dioses de la ciudad e introducir nuevas divinidades), al tiempo que deja entrever una connotación imperativa que, en mi opinión, desplaza cualquier tipo de *logos*. Sócrates afirma que el *dáimon* lo “aparta siempre de hacer lo que vaya a hacer”; en ese sentido y contrario al oráculo (al que primero se interpreta y después se obedece), al *dáimon* primero se le obedece para posteriormente poder comprender los motivos por los cuales impide la realización de ciertas acciones. Ahora bien, el hecho de que Sócrates nunca pudiera esclarecer (racionalmente) la naturaleza de su *dáimon* tal vez sea un indicio de que la razón o *logos* no podía aprehender su sentido. Pues en los diálogos platónicos donde se aborda la cuestión (libro X de la *República*, *Timeo* 90a-d, *Fedón* 107d) el *dáimon* hace aparición irrumpiendo el movimiento dialéctico.

Atendiendo al enunciado no. 2, es necesario aclarar que el principio lógico de no contradicción es *diferente* al principio moral de no contradicción. Para demostrar este enunciado recurro a Aristóteles, en cuya *Metafísica* encontramos la siguiente definición del principio de no contradicción: “es imposible que, al mismo tiempo y bajo una misma relación, se dé y no se dé en un mismo sujeto, un mismo atributo” (Aristóteles, *Met.*, 1005b18). Desde un punto de vista lógico, esto significa que una proposición *p* y su negación $\neg p$ no pueden ser verdaderas al mismo tiempo y en el mismo sentido. Este principio es *universal y necesario*, pues no presenta ninguna excepción.

⁷⁸ Concepción, más bien, aristotélica.

Ahora bien, ¿la no contradicción lógica puede extrapolarse al ámbito moral? Aristóteles señala que no, pues ya en el Capítulo II de este trabajo, específicamente en el apartado titulado *Vita activa y vita contemplativa*, se ha explicado que la moral atiende a la esfera de los asuntos humanos, es decir, a aquellas cosas de *carácter contingente* o que pueden ser de otro modo. De acuerdo a este razonamiento, la lógica es un método o herramienta que posibilita el develamiento de los primeros principios en el orden de la ciencia o la *theoria*; mientras la *phrónesis* hace posible que el ser humano “delibere rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo no en un sentido parcial, [...] sino para vivir bien en general” (Aristóteles, *EN.*, 1144a36). Se delibera sobre lo que puede ser de otra manera, de ahí que aunque para Aristóteles teoría y *praxis* dependan de la misma facultad del alma racional (el intelecto), sus objetos sean diferentes. Por lo que considero un error importante el que Arendt sostenga que el principio lógico de no contradicción tuviera en Sócrates un alcance en la esfera de los asuntos humanos.

Retomando el hilo del Sócrates arendtiano, una vez que el principio de no contradicción posibilita el acuerdo con uno mismo, pasemos a analizar su papel en el espacio de aparición que representa la esfera público-política. Como se mencionaba con anterioridad, la no contradicción permite depositar confianza en las opiniones de los demás, bajo el supuesto de que cada ser humano se rige por las mismas sentencias morales. Pero, ¿de qué manera se da el tránsito de los acuerdos establecidos con uno mismo a los acuerdos establecidos con nuestros semejantes? Para la filósofa alemana, la respuesta se encuentra en los lazos de amistad que permiten el establecimiento de una comunidad, pues la amistad surge precisamente entre aquellos individuos que comparten las mismas cosas, que tienen algo en común. “Sócrates había intentado, políticamente hablando, crear lazos de amistad entre la ciudadanía ateniense, y éste era efectivamente un propósito bastante comprensible en una *polis* cuya vida consistía en una competición intensa y sin descanso de todos contra todos, en un *aei aristeuein*, en un andar demostrando continuamente que se es el mejor de todos” (Arendt, 2008, p. 54).

En una ciudad donde la competitividad era la característica principal, la amistad hacía posible que los seres humanos entendidos en términos de ciudadanía y política pudieran convivir en un mundo común bajo un régimen de igualdad, aun siendo diversos entre sí. “Sólo el amigo es capaz de crear un diálogo auténtico en el que se busca comprender la verdad contenida en la opinión del otro, sin imponer una verdad ya poseída” (Gibu, 2011, p. 65).

Basados en esta concepción, la amistad posibilita que podamos comprender una amplia gama de realidades que dan lugar a las diversas opiniones de los ciudadanos.

Lo anterior permite concluir que la mayéutica socrática, entendida como práctica política, depositaba su confianza en las opiniones de los ciudadanos basándose en el principio de no contradicción, que vincula a nuestros pensamientos y acciones de forma invariable. *Sócrates fue el único capaz de comprender que filosofía y política no podían concebirse como formas de vida contrarias entre sí si atendemos al hecho crucial de que “el hombre es al mismo tiempo un ser pensante y actuante”* (Arendt, 2008, p. 61), es decir, un ser humano cuyos pensamientos van siempre de la mano con sus acciones. Y en ese sentido, la filosofía y la política son saberes que se complementan mutuamente para alcanzar la plenitud individual y colectiva.

El Juicio de Sócrates: Comienzo de la Tradición Política de Occidente

Cuando Hannah Arendt afirmó que “nuestra tradición de pensamiento político comenzó cuando la muerte de Sócrates hizo que Platón perdiera la fe en la vida dentro de la *polis*” (Arendt, 2008, p. 44), estaba dejando entrever una cuestión fundamental: que las enseñanzas socráticas no forman parte de la tradición filosófico-política occidental⁷⁹ y que ésta instauró, más bien, todo lo contrario a las exigencias que Sócrates había hecho a la Filosofía y a los filósofos. “El hecho de que Sócrates no hubiese sido capaz de persuadir a sus jueces acerca de su inocencia y sus méritos, los cuales eran bien obvios para el mejor y más joven de los ciudadanos de Atenas, hizo que Platón dudara de la validez de la persuasión” (Arendt, 2008, p. 44).

En ese momento y contrario a las enseñanzas de su maestro, Platón abrió una brecha entre la persuasión, entendida como discurso político, y la dialéctica, concebida como la forma de discurso estrictamente filosófico; brecha que se mantuvo firme hasta la filosofía aristotélica (que, irónicamente, conserva más rasgos socráticos que la del propio Platón), en donde prevalece la idea de que “el arte de la persuasión, y por tanto, el arte político del discurso, es la contrapartida del arte de la dialéctica, el arte del discurso filosófico” (Aristóteles, *Ret.*, 1354a I). La principal diferencia entre ambas radica en que la persuasión, dada su connotación

⁷⁹ La cual comprende desde la filosofía platónica hasta la propuesta marxista del socialismo científico, de acuerdo a nuestra autora.

política, se encuentra siempre dirigida al convencimiento de la multitud; mientras que la dialéctica es un diálogo metafísico del alma consigo misma.

De acuerdo a Platón, el gran error de Sócrates no se basó exclusivamente en sus intentos por convencer a la Asamblea ateniense (una multitud) a través de un discurso dialéctico, lo más trascendente de la condena socrática fue que Sócrates no supiera distinguir que “la persuasión no proviene de la verdad, sino de las opiniones” (Platón, *Fedr.*, 260a). Pero ante todo, no puede negarse la connotación personal que el juicio y la condena de Sócrates significaron en la vida de Platón: ¿cómo puede el filósofo desatenderse de las cuestiones de la *polis* cuando está condenado irremediabilmente a vivir en una ciudad? ¿De qué forma puede revertirse el peligro con que la ciudad mira al filósofo y sus reflexiones? Platón entendió que no bastaba con hacer patente que el filosofar resultaba útil para las cuestiones políticas (como Sócrates pensaba): la labor del filósofo exigía otorgar a la filosofía un carácter necesario para la vida en la *polis*.

La verdad expuesta a través de un discurso persuasivo entrañaba el riesgo de quedar reducida a una opinión entre opiniones, de quebrarse en su propia fragilidad y vulnerabilidad, tal como la sentencia de Sócrates lo confirmó. Había que trabajar en función de una verdad liberada de ese riesgo. La teoría de las Ideas de Platón busca responder a la fragilidad y a la mutabilidad de la opinión puesto que la verdad de lo ideal no está en medio de los hombres, sino por encima de ellos. (Gibu, 2011, p. 63).

El carácter absoluto de las ideas proporcionaba el suelo firme que las opiniones no podían brindar, y por esta razón es que en los diálogos platónicos siempre se hace presente el desdén hacia la *doxa*, llegando incluso a considerarla como la contracara de la verdad⁸⁰. Sin embargo, vale la pena aclarar que nuestra autora no considera que la teoría de las Ideas haya sido formulada con fines y pretensiones estrictamente políticos; lo que sí reconoce es que Platón fue el primero en utilizarlas para “introducir criterios absolutos en el terreno de los asuntos humanos” (Arendt, 2008, p. 46). Y es en la alegoría de la caverna, relato que a lo largo de la historia sólo había presentado connotaciones ontológicas y gnoseológicas, que Hannah Arendt reconoce la muestra más excepcional del papel absoluto de las Ideas en las cuestiones políticas. En este relato presente en el libro VII de la *República*, Platón equipara la vida de un

⁸⁰ En el *Teeteto*, por ejemplo, vemos la muestra más magistral de cómo Platón otorga el estatuto de conocimiento verdadero a la ciencia (*episteme*), al cual sólo puede accederse en la contemplación de las Ideas (no a través de la sensación, ni mucho menos por medio de las opiniones o juicios subjetivos).

individuo común y corriente a la de un prisionero que vive encadenado dentro de una caverna, tomando como verdaderas cosas que en realidad son falsas; hasta que llega el momento en que al prisionero se le ofrece la posibilidad de liberarse de las cadenas, salir de la cueva y aventurarse a conocer el mundo que aguarda fuera de ella. Este mundo externo a la caverna representa el Mundo de las Ideas platónico, el reino de lo verdadero y lo inmutable, donde el Sol funge el papel del Bien, la Idea más importante de acuerdo a Platón.

Lo que a mí me parece es que lo que dentro de lo cognoscible se ve al final, y con dificultad, es la Idea del Bien. Una vez percibida, ha de concluirse que es la causa de todas las cosas rectas y bellas, que en el ámbito visible ha engendrado la luz y al señor de ésta, y que en el ámbito inteligible es señora y productora de la verdad y de la inteligencia, y que es necesario tenerla en vista para poder obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo público. [...] Tampoco sería extraño que alguien que, de contemplar las cosas divinas, pasara a las humanas, se comportase desmañadamente y quedara en ridículo por ver de modo confuso y, no acostumbrado aún en forma suficiente a las tinieblas circundantes, se viera forzado, en los tribunales o en cualquier otra parte, a disputar sobre sombras de justicia o sobre figurillas de las cuales hay sombras, y a reñir sobre esto del modo en que esto es discutido por quienes jamás han visto la Justicia en sí. (Platón, *Rep.*, 517b-517e).

De acuerdo a nuestra autora, la alegoría de la caverna es una especie de biografía del filósofo, en la que la contemplación de la Idea del Bien constituye el clímax de la narración y la tragedia del filósofo: “siendo todavía un hombre mortal, él no pertenece a este lugar [el mundo inteligible] y no puede permanecer en él, sino que debe retornar a la caverna como a su hogar terrenal, y sin embargo, ya no se siente en la caverna como en su casa” (Arendt, 2008, p. 67). La tragedia del filósofo es entonces la falta de un lugar en el mundo, y se traduce en la pérdida del sentido común⁸¹ porque, sintiéndose llamado a dirigir su alma hacia el Mundo de las Ideas, sabe que su cuerpo lo ata y limita al mundo sensible, el mundo de los asuntos humanos; el propio Platón fue consciente de que, una vez ascendiendo al Mundo de las Ideas,

⁸¹ Como se pone de relieve en la alegoría de la caverna, cuando el filósofo ha contemplado la Idea del Bien, queda en ridículo al tratar los asuntos humanos, pues los hombres comunes y corrientes ya no son capaces de entender lo que él está intentando decir. O peor aún, el filósofo pierde la capacidad de comunicarse con el resto de los seres humanos: esto es lo que Hannah Arendt entiende como pérdida del sentido común.

los amantes de la sabiduría perderían la orientación con la cual dirigirse en la “caverna,” lo cual se refleja en algunos pasajes importantes de la alegoría, como cuando menciona que:

si descendiera nuevamente [el filósofo] y ocupara su propio asiento, ¿no tendría ofuscados los ojos por las tinieblas, al llegar repentinamente del sol? [...] ¿No se expondría al ridículo y a que se dijera de él que, por haber subido hasta lo alto, se había estropeado los ojos, y que ni siquiera valdría la pena intentar marchar hacia arriba? Y si intentase desatarlos y conducirlos hacia la luz, ¿no lo matarían, si pudieran tenerlo en sus manos y matarlo? (Platón, *Rep.*, 516e-517a).

Platón, que nunca perdió de vista la amenaza que para el resto de los individuos representa el filósofo⁸², otorga primacía a la Idea del Bien considerando que ésta podía ser razón suficiente para demostrar la necesidad con que las reflexiones filosóficas debían ser tomadas dentro de la *polis*: “si lo que debe regir la ciudad no es aquello que puede resultar bueno en una determinada situación, sino aquello que siempre es bueno, el gobierno de la ciudad debe estar en manos del filósofo” (Gibu, 2011, p. 63), pues sólo él tiene acceso a la realidad eterna e inmutable. En este sentido, la persuasión propia de la esfera política cede su lugar a la imposición del gobierno del filósofo; bajo la visión platónica, los ciudadanos tienen que aceptar sin cuestionamientos al filósofo rey. Tal concepción que, si bien nunca concretada en todo su esplendor, fue la fuente de la cual brotó que la obediencia ciega fungiera un papel crucial en el ámbito político: “Todas nuestras afirmaciones actuales acerca de que solamente aquellos que saben obedecer están capacitados para mandar, o que solamente aquellos que saben cómo gobernarse a sí mismos pueden gobernar legítimamente sobre los demás, hunden sus raíces en esta relación entre la política y la filosofía” (Arendt, 2008, p. 65).

La problemática se centra en este punto, y es que no sólo se trata de que el filósofo asuma el mando de una *polis* “aunque sólo sea por miedo a ser gobernando por los ignorantes” (Arendt, 2008, p. 69), lo fundamental de la cuestión radica en el giro platónico respecto al principio con el que debe regirse la ciudad: *si el filósofo se impone por el hecho de haber contemplado la Idea del Bien, ya no es la acción entendida como diálogo lo que hace prevalecer y funcionar el espacio político, sino la contemplación misma*. De acuerdo a esta

⁸² Tanto así que gasta la mayor parte de la alegoría en hacer hincapié a esta idea en vez de explicar qué es lo que motiva al filósofo a romper las cadenas y emprender su aventura por el mundo inteligible.

concepción, en vez de otorgarle un estatuto y una legitimación *per se* a las cuestiones políticas, Platón las comprende bajo los términos de la filosofía, pues él mismo reconoce que “el asombro es lo que el filósofo soporta en mayor grado; pues no hay otro comienzo para la filosofía que el asombro” (Platón, *Tht.*, 155d). El asombro generado por la contemplación de la realidad auténtica, que los griegos denominaron *thaumadzein*, era concebido en oposición al *doxadzein*, es decir, a la formación de una opinión por *medio de palabras*. En este sentido, Platón fue incapaz de vislumbrar la contradicción en la que estaba inmerso en sus intentos desesperados por salvaguardar el pensamiento filosófico, pues si el *thaumadzein* (como lo contrario al *doxadzein*) era entendido como una experiencia muda, se trataba de la actividad menos política de todas.

Esta coyuntura abierta por Platón, que pone de relieve una diferenciación radical nunca antes vista entre él y Sócrates, es lo que caracteriza a la tradición filosófico-política de Occidente. Tanto así que el propio Aristóteles fue tajante al afirmar que la verdad última estaba más allá de las palabras, y que el *nous*⁸³ era lo opuesto a la *phrónesis* o “intuición política” (Aristóteles, *EN.*, 1142a). Tal escenario, vinculado estrechamente al contexto histórico en el que la política griega comenzaba su decadencia, propició “el tiempo en que los filósofos ya no se sienten responsables de la ciudad” (Arendt, 2008, p. 63); la filósofa alemana sitúa en esta circunstancia precisamente a Aristóteles quien, si bien dedica gran parte de su obra a la reflexión de cuestiones políticas, abre un abanico de posibilidades para el pensamiento filosófico. Para el Estagirita, el modo de vida del filósofo no debe estar centralizado exclusivamente en un único foco, y en ese sentido, la Política no es más que uno de tantos temas de interés para la Filosofía, el cual ni siquiera se constituye como el más importante⁸⁴.

Esta forma de concebir la política en términos filosóficos recorre como hilo conductor toda la historia de pensamiento occidental hasta llegar a Hegel y Marx, filósofos que para Hannah Arendt representan el punto cumbre y ocaso de esta tradición: si este pensamiento político había iniciado con la imposición de las verdades alcanzadas en la contemplación

⁸³ Entendido en palabras vagas como el espíritu filosófico que permite el acceso a la verdad.

⁸⁴ Sin embargo, Arendt reconoce que la propuesta aristotélica conserva más elementos socráticos que la del propio Platón, debido a que Aristóteles reconoce que, dado que las comunidades están conformadas por individuos diferentes y desiguales, “la igualdad política es la amistad (*philia*)” (Aristóteles, *EN.*, 1133a); pues tal como se analizaba algunas líneas arriba, la amistad hace posible que podamos comprender el mundo desde el punto de vista de los demás, y esa es la mayor virtud del hombre de Estado. De ahí que, a diferencia de la concepción platónica que ubicaba al Bien y a la Justicia como los componentes centrales de la vida en la *polis*, Aristóteles considere que “la amistad es más importante que la justicia, porque la justicia no se hace ya necesaria entre amigos” (Aristóteles, *EN.*, 1155a).

filosófica dentro del ámbito político, Marx concibe la acción política en términos de violencia, es decir, en términos de la imposición del filósofo en su faceta más radical. De acuerdo a Arendt, el hecho de que Marx estuviese fuertemente influenciado por los movimientos políticos más importantes del siglo XVIII, las revoluciones francesa y americana, fue crucial para la vinculación marxista de la acción con la violencia; pues en estas revoluciones “la violencia trajo consigo un cuerpo político enteramente nuevo” (Arendt, 2005, p.33). Según la filósofa alemana, Marx infirió de estos acontecimientos que sólo a través de la violencia puede revelarse la historia en todo su esplendor, sin distorsiones ni máscaras. Dicho desenmascaramiento, que pone de relieve en último momento que la esfera de los asuntos humanos y de la acción política presenta una connotación estrictamente violenta, se hace presente en la afirmación marxista de que “la violencia es la partera de toda sociedad vieja preñada de una nueva” (Marx, 2015, p. 371). La afirmación anterior lleva a concluir que Marx identifica la acción política con la violencia, que bajo la óptica de su propuesta, es el “elemento constitutivo de toda forma de gobierno” (Arendt, 2006, p. 22).

La inseparabilidad de violencia y política también puede hallarse en la teoría marxista del Estado. Aunque en ningún momento realiza una mención explícita de esta obra, Arendt piensa en *El Manifiesto Comunista* de Marx y Engels, donde el Estado se concibe como un instrumento de dominación de clase, es decir, puesto en manos de la clase burguesa para acrecentar y conservar la explotación del proletariado. Específicamente hablando, Marx y Engels definen el Estado como “la violencia organizada de una clase para la opresión de otra” (Engels y Marx, 2007, p. 176). En este sentido, el dominio de clase se encuentra íntimamente ligado con el poder político, pues sólo a través de éste (que tiene a su disposición todos los medios de violencia), puede la clase dominante seguir conservando sus privilegios y su posición de mando, evitando así que los oprimidos puedan derrocarla. En este sentido, la concepción marxista del espacio público-político es diametralmente opuesta a la arendtiana, pues mientras la filósofa alemana lo considera ámbito de la palabra y el consenso, “para Marx, el ámbito político está completamente dominado por la división entre gobernar y ser gobernado, entre oprimir y ser oprimido, que a su turno está basada en la división entre explotar y ser explotado” (Arendt 2008, p. 88).

La solución que Marx vislumbra para contrarrestar la dominación y explotación burguesa es sustituir la violencia opresora por la violencia revolucionaria; pues un cambio de esta magnitud sólo puede “ser alcanzado derrocando por la violencia todo el orden social existente” (Engels y Marx, 2007, p. 187). Pero, ¿cuál es la diferencia entre la violencia opresora

y la violencia revolucionaria? El razonamiento de Marx muestra que esta última halla su justificación en el propósito que la incentiva: la superación de toda violencia en el porvenir de una sociedad sin clases. En este sentido, la violencia revolucionaria se torna medio de abolición de la violencia misma, idea que a Hannah Arendt le resulta una terrible contradicción: si la violencia es el instrumento a través del cual busca erradicarse a sí misma, sólo está cambiando sus formas, pero en el fondo sigue siendo operante en los cuerpos políticos.

La solución marxista que, por primera vez en la historia, develó el camino en el cual una propuesta filosófica se concretaba políticamente hablando, sucumbió (como era de esperarse) a los peligros de los que buscaba liberarse. El que Marx considere que “todas las actividades del hombre que hallan expresión en la palabra hablada, desde sus instituciones legales y políticas hasta la poesía y la filosofía, eran meros y quizá inconscientes pretextos de actos violentos o justificaciones de ellos” (Arendt, 2007, p. 33), consagró la concepción iniciada por Platón según la cual el camino hacia la organización política ideal no era la palabra, ni la persuasión o el diálogo, sino la imposición ejercida por medio de la violencia.

De esta manera concluye el tercer capítulo de este trabajo, en el cual se ha demostrado que la concepción dialógica de la *praxis* propuesta por Hannah Arendt tiene como principal referente histórico de Occidente a Sócrates, personaje cuyo método filosófico (la mayéutica) es, al mismo tiempo, una forma genuina de práctica política; razón por la cual la *praxis* entendida como diálogo permite a Arendt encontrar la conciliación entre filosofía y política que se problematiza a lo largo de su obra.

Por otra parte, ha sido de mi sumo interés advertir al lector que un repaso por el pensamiento arendtiano nos sitúa ante una concepción idealizada del espacio político griego (y específicamente, ateniense) y también del propio Sócrates; por lo que he asumido la obligación de contrastar las ideas de Arendt con testimonios históricos que refutan sus propuestas, con el objetivo de presentar a los lectores y lectoras de este trabajo un panorama completo que no sólo les provoque fascinación y aceptación por la filosofía política de Hannah Arendt, sino que les haga posible debatir, poner en tela de juicio y criticar su obra.

De esta manera, uno de los principales retos de este tercer capítulo ha sido desarrollar la construcción de dos Sócrates: uno histórico y otro al que he denominado *arendtiano*. El Sócrates histórico nos ha puesto de relieve que, aunque la mayéutica le otorgue un protagonismo filosófico sin precedentes al diálogo entre iguales, no por ello debe considerarse

a Sócrates un defensor de la democracia; pues el propio Sócrates reconoció⁸⁵ su rechazo a ser partícipe de la actividad política en Atenas, si bien las cuestiones humanas le parecían de suma importancia y las consideraba el foco central de su filosofía. El hecho de que cualquier persona pudiera opinar sobre las cuestiones de la *polis* constituía un problema de suyo bastante grave para el maestro de Platón, quien pensaba que no todos los hombres tenían la disposición de saber lo que era conveniente para la ciudad. Así como para pintar un cuadro no acudiríamos a cualquier persona, sino a aquella que mostrara la habilidad necesaria en el arte de la pintura; así también debería ser nuestro proceder en las cuestiones público-políticas. Si la política es un oficio como cualquier otro, deben existir hombres mejor capacitados que otros para dirigir y gobernar.

En cambio, el Sócrates arendtiano parece el más ferviente demócrata que haya pisado el suelo de Atenas. La importancia del diálogo en el método filosófico de Sócrates parece llevar a Hannah Arendt a la afirmación (un tanto radical) de que el objetivo de la mayéutica consistía en establecer una verdad consensuada, porque La Verdad (en su sentido universal y general) no era accesible para la comprensión humana. Y aunque por un momento pudiéramos conceder a Arendt el beneficio de la duda y creer con ella que la mayéutica socrática perseguía ese fin, hay muchas preguntas que quedan en el aire. ¿Por qué la democracia, constituyéndose como la única forma de gobierno que nuestra autora considera legítima y plenamente política, atentó contra la vida del único hombre que dignificó el papel de la política ante los ojos de la filosofía? ¿Por qué la Asamblea ateniense consensuó la pena de muerte de Sócrates aunque éste demostró que las acusaciones realizadas en su contra carecían de fundamento?

La revisión histórica que Arendt realiza tanto de la política griega como del pensamiento socrático me resulta forzada. Creo que los ideales políticos defendidos por la filósofa alemana determinaron por completo su lectura sobre los griegos, llevándola a vislumbrar características equivocadas en esta cultura; pues la democracia ateniense no fue un modelo portentoso y correcto, sino un sistema que mostró fallas severas y errores importantes⁸⁶. ¿Acaso el pensamiento de Arendt opera bajo prejuicios eurocéntricos que la llevan a ver en Grecia un modelo cultural, político y filosófico incuestionable? Sostengo que sí, pues nuestra autora nunca problematiza las inconsistencias de la democracia en Atenas; más bien, recupera

⁸⁵ “Esto (refiriéndose a su *dáimon*) ha sido lo que me ha impedido tomar parte en la política” (Platón, *Ap.*, 31d).

⁸⁶ Como cuando la Asamblea decidió enviar un trirreme a la Isla de Melos, con la orden de matar a todos los hombres y esclavizar a mujeres y niños, a razón de que Melos había preferido la no inclusión dentro del Imperio ateniense.

toda una serie de conceptos para legitimar esta forma de gobierno como El Modelo Político por antonomasia.

No obstante, es imposible dejar de lado que, por criticable que pueda llegar a ser su propuesta política, ésta posee un sustento ontológico y antropológico que, desde mi punto de vista, resulta bastante significativo. Arendt fue consciente de que la noción heideggeriana del *ser-con-otros*, concepto que ella recupera bajo el término de *pluralidad humana*, es un estatuto ontológico constituyente del ser humano. Y que aunque hombres y mujeres son *apolíticos* por *naturaleza*, su *condición* humana los lleva a vivir junto a sus semejantes; es decir, a crear lazos y comunidades que sólo son sostenibles a través del diálogo. Vivir con otros, *con-vivir*, es ante todo, relacionarnos bajo el supuesto de que cada quien posee un particular modo de pensar y ver las cosas, determinado por el lugar que ocupa en el mundo; y que estos puntos de vista pueden entrar en conflicto, pero al confluir en ese espacio común representado por el mundo, pueden ser solucionados mediante el diálogo, y específicamente, mediante los acuerdos que generamos a través de él. Por esa razón es que la acción es la actividad del hombre *qua* hombre, porque aunque los animales también puedan vivir en grupos, somos la única especie poseedora de *logos*, y por ende, de la capacidad de dialogar.

Conclusiones

La filosofía de Hannah Arendt es una consideración en torno al sentido de la política y las acciones que tienen lugar en este ámbito de la vida humana. Sus indagaciones son resultado de un estudio exhaustivo de la tradición política de Occidente, rastreo que le permitió comprender cuáles eran las condiciones de posibilidad que configuraban el espacio político.

De acuerdo a la autora alemana, la distinción entre la esfera pública y la esfera privada radica en la diferenciación griega de los términos Ζωή (vida meramente natural) y βίος (vida propiamente humana). Para los griegos, el núcleo de la familia era la Ζωή; y en ese sentido, la familia se constituía como la primera categoría socio-natural de la vida humana, la cual estaba orientada a salvaguardar la integridad física de los individuos y a satisfacer las necesidades básicas de la vida cotidiana. Esta *liberación* de los menesteres propios de la esfera privada era la condición de posibilidad para que los hombres tuvieran la *libertad* de consagrar sus vidas al ámbito público; por tal razón, el término *ciudadano* en la Grecia Antigua era acuñado exclusivamente a los varones jefes de familia, propietarios de tierras y esclavos.

La coacción ejercida en la esfera privada contrastaba con la igualdad propia de la esfera público-política de la Atenas del siglo V, pues la democracia se constituyó como la forma de gobierno en la cual la participación activa de todos los ciudadanos era la pieza clave del funcionamiento de la *polis*; a su vez, la democracia ateniense se caracterizó por conducir los asuntos políticos en la forma del discurso generado en la Asamblea y la plaza pública, pues sólo a través del discurso, el actor político podía presentarse objetivamente ante sus semejantes (pues el discurso revela el modo en que algo *aparece a alguien*). En ese sentido, la política era concebida como *espacio de aparición* basado en normas que son resultado de acuerdos y consensos, elementos que sólo son posibles a través del discurso. Por esta razón, Arendt concibe la política como el ámbito de la palabra y el acuerdo entre iguales.

La conclusión anterior es una de las razones más poderosas por las que Hannah Arendt considera que la filosofía nunca ha podido hacer emerger sus reflexiones en el ámbito político: mientras la filosofía tiene como origen al *thaumdzsein* o asombro mudo y solitario, la política es posible gracias a la palabra y a la pluralidad humana. Sin embargo, la autora alemana recurre nuevamente al pensamiento griego para demostrar que la filosofía no es una experiencia sólo accesible a partir de la retirada de toda vida colectiva, sino una reflexión que puede generarse

a través de la interacción humana. Arendt enaltece la figura de Sócrates porque considera a este filósofo griego como el descubridor de una nueva forma de hacer filosofía basada en el intercambio de ideas por medio del discurso, y específicamente, a través del diálogo. Sócrates comprendió, probablemente mejor que ningún otro, que su papel como filósofo no consistía en presentarse ante los demás como hombre sabio, sino precisamente como *amante de la sabiduría*, como aquel que no es más que un buscador de la verdad, y que por estas razones, se vuelca a sus semejantes esperando que juntos puedan encontrarla. Por tales motivos, Sócrates configura su propio método filosófico, al que da el nombre de mayéutica, a partir del discurrir dialógico; y cuyo objetivo no consiste en proclamar ni instaurar verdades absolutas (lo cual corresponde, más bien, a un modo de pensar dogmático), sino el de hacer ciudadanos más veraces con miras a que los asuntos de la ciudad, que afectaban a todos, pudieran ser resueltos a través de los acuerdos generados por el diálogo.

Tal planteamiento lleva a Hannah Arendt a considerar que el diálogo posee una primacía no sólo filosófica, sino también política. Pues ya que la política es concebida como ámbito de la palabra y como espacio configurado por la pluralidad humana (pues son *los seres humanos*, y no *el hombre* en su singularidad, quienes dan testimonio de todo lo que emerge en esta esfera), es necesario que el diálogo constituya la forma discursiva plenamente política; pues sólo a través del discurrir dialógico es que los seres humanos pueden abrirse a la opinión de sus semejantes y producir acuerdos. De ahí que la filósofa alemana conciba su propia noción de *praxis* política en términos dialógicos: la acción es el modo en que los hombres se presentan ante los demás no como simples objetos físicos, sino *qua* humanos. Y es por este motivo que Arendt concluye que la acción es la facultad que posibilita al ser humano el reconocimiento de sí y el de sus semejantes.

Sin embargo, uno de los puntos que probablemente llame más la atención a lo largo de este trabajo lo constituya la advertencia que ha sido puesta de relieve desde el capítulo I: la obra de Hannah Arendt presenta una connotación idealizada de la *polis* griega y de la figura socrática como personaje conciliador entre las esferas filosófica y política. ¿A qué intento aludir con esta afirmación? En primer lugar, al hecho de que Arendt haga referencia indistintamente a ‘la *polis* griega,’ como si Grecia hubiese constituido en algún punto de su historia un Estado unificado; cuando en realidad, se contabilizaron un total de 750 *polis* aproximadamente, cada una con su específica forma de gobierno. Es sólo a través de una lectura más detallada de la obra arendtiana que los lectores pueden llegar a comprender que esa *polis* griega a la que Arendt remite constantemente en sus textos no es otra sino la Atenas

democrática del siglo V. Ahora bien, presentar esta democracia como un modelo político incluyente es también un equívoco, pues como se ha hecho mención líneas arriba, el término ciudadano dentro de esta cosmovisión no era aplicado indistintamente, sino que estaba reservado a los atenienses que reunían determinadas características.

Por otro lado, Hannah Arendt parece olvidar las críticas socráticas dirigidas a la democracia en Atenas. El hecho de que cualquier individuo pudiera ser partícipe de los asuntos concernientes a la *polis* parecía bastante problemático a los ojos del maestro de Platón, quien consideraba que no todos tenían la capacidad de saber lo que era conveniente o no en el terreno político. Por lo que si bien Sócrates otorgó una importancia al diálogo nunca antes vista en la filosofía, resulta forzado asumir que esto cataloga a Sócrates como un partidario de la democracia de su tiempo y de los acuerdos generados a través de ella; el propio filósofo padeció en carne propia las consecuencias negativas de este proceder político que culminarían con su muerte.

Después de darme cuenta de esta connotación idealizada de los griegos en Hannah Arendt, una de mis principales inquietudes fue tratar de descubrir a qué se debía este problema. Mi respuesta, a la que no me interesa presentar como definitiva, se encuentra en la vivencia personal de la autora, y en el trauma que representó para ella el haber sido judía en el contexto de la Alemania nazi. ¿Qué quiero significar con esto? Que la motivación inicial de las reflexiones políticas de Arendt no fue (en un primer momento) desentrañar la esencia de la política, sino *ilegitimar políticamente los regímenes totalitarios*, es decir, demostrar por qué éstos no sólo resultan negativos desde el orden moral, sino que ni siquiera constituyen formas genuinas de actividad y espacio políticos. Que en dicho trance, Arendt se encontrara con la exigencia de definir qué era la política para poder realizar su crítica al totalitarismo, es una consecuencia obvia de emprender una reflexión con un propósito tan importante. Esta tarea resultó sencilla cuando comprendió que, si los totalitarismos se caracterizan por la opresión, la violencia y las relaciones diametralmente opuestas entre dominadores y dominados; entonces la política tenía que ser lo contrario a las peculiaridades anteriores, y constituirse como ámbito de la libertad, de las relaciones homogéneas entre ciudadanos, que funcione y se articule bajo el supuesto de que el poder es un lugar de encuentro de las posturas de todos los que conforman este espacio.

Sin embargo, no quiero significar con esta crítica que toda la propuesta arendtiana carezca de sentido. La razón que me motivó a profundizar en el pensamiento de Hannah Arendt

fue encontrar en él una *ontología política*. Aun cuando la propia Arendt renegaba de ser llamada filósofa y prefería ser considerada una teórica política, es innegable que toda su obra está dilucidando las *condiciones de posibilidad* de las experiencias, acciones y espacios políticos, razones por las que resulta obvio que su quehacer es una reflexión gestada dentro y desde la Filosofía misma.

¿Por qué hablar de política? ¿Cuál es la relevancia filosófica de este ámbito? La respuesta a estas preguntas no se agota en la vivencia personal de Hannah Arendt, anteriormente he mencionado que este acontecimiento sólo fue la suerte de excusa para sus reflexiones. Lo realmente valioso de la política desde el punto de vista filosófico es lo que Arendt descubrió al momento de realizar sus análisis: el *ser-con-otros*, la pluralidad, es una condición ontológica fundamental del ser humano. Aunque Arendt considere que hombres y mujeres somos *apolíticos por naturaleza*, la *condición* humana nos lleva a articular nuestra existencia junto a la de nuestros semejantes. Vivir es *con-vivir*, es relacionarnos bajo el supuesto de que nuestras acciones (por más individuales que parezcan) siempre tienen consecuencias que afectan a otros en mayor o menor medida. En este sentido, desde el momento en que la pluralidad humana hace posible develar y comprender al ente que somos nosotros mismos, la política se presenta como una tarea de gran importancia para la reflexión filosófica. Y ese era uno de los principales objetivos de las reflexiones arendtianas: demostrar cuán relevante era hablar de política en un contexto en el cual, con el auge de la ciencia económica y la expansión del capitalismo, la labor y el trabajo se habían constituido como las actividades centrales de las sociedades modernas; trayendo como consecuencia la concepción del ser humano en términos de simple productor y consumidor, y subsumiendo con ello su existencia al imperio de la necesidad. Asimismo, ubicar a la *vita activa* como objeto de estudio de la Filosofía respondía a los intereses de nuestra autora por proponer una consideración de la condición humana a partir de las experiencias políticas que habían transformado el panorama mundial del siglo XX, para brindar una reflexión sobre lo que hacemos y la forma en la que actuamos.

Arendt está reconociendo que, aunque la labor y el trabajo sean elementos constituyentes de la *vita activa*, resulta problemático agotar el ciclo humano de la vida a estas actividades; pues lo propio del hombre es la libertad, sólo admisible en la inserción en la esfera público-política a través de la acción.

Referencias

- Agamben, G. (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Pre-textos.
- Alighieri, D. (1992). *Monarquía* (Trad. L. Fraile y L. Robles). Technos.
- Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción*. Paidós.
- Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. Paidós.
- Arendt, H. (2005). *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Caparrós.
- Arendt, H. (2005). *Sobre la violencia*. Alianza Editorial.
- Arendt, H. (2006). *Entre pasado y futuro. Ocho ejercicios de pensamiento político*. Penguin.
- Arendt, H. (2006). *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza Editorial.
- Arendt, H. (2007). *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*. Ediciones Encuentro.
- Arendt, H. (2007). *Responsabilidad y juicio*. Paidós.
- Arendt, H. (2008). *La promesa de la política*. Paidós.
- Arendt, H. (2013). *Sobre la revolución*. Alianza Editorial.
- Arendt, H. (2016). *La condición humana*. Paidós.
- Aristófanes. (2015). *Las Nubes* (Trad. E. García). Editorial Alianza.
- Aristóteles. (1982). *Tratados de Lógica I* (Trad. M. Candel). Gredos.
- Aristóteles. (1985). *Ética a Nicómaco* (Trad. J. Pallí). Gredos.
- Aristóteles. (1988). *Política* (Trad. M. García). Gredos.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica* (Trad. T Calvo). Gredos.
- Aristóteles. (1999). *Retórica* (Trad. Q. Racionero). Gredos.
- Aristóteles. (s.f.). *De Anima* (Trad. T. Calvo). Gredos.

- Ávila, M. C. (2014). *Hannah Arendt y los campos de concentración: una imagen del infierno*. Alpha (Osorno), 39, 177-187.
<https://dx.doi.org/10.4067/S0718-22012014000200012>
- Barbieri, J. (2011). *Physis contra nómos: el eterno retorno*, DIKAION, 20, 71-82.
- Barcia, P. (2007). El rescate del discurso oral. En A. González (Ed.). *Lenguaje, discurso y civilización: de Grecia a la modernidad* (pp. 17-31). Universidad Nacional de la Plata.
- Barrio, C. (2016). *El quién de la acción política en Hannah Arendt: la figura del espectador narrador y los juicios reflexivos*, Areté, 28 (1), 105-125.
- Cantero, M. (2019). *La responsabilidad ante el derrumbe moral en el pensamiento de Arendt*, Enfoques, 31 (1), 91-117.
- Chantraine, P. (2009). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Éditions Klincksieck.
- Chaves, J. (2004). *Desarrollo tecnológico en la primera revolución industrial*, Norba. Revista de Historia, 17, 93-109.
- Cicerón. (2005). *Disputaciones tusculanas* (Trad. J. Aspa). Gredos.
- Comesaña, G. (1997). *El trabajo como productor del "artificio humano" en Hannah Arendt*, Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, 14, 99-129.
- Cruz, J. (2011). *Ley natural. La naturalidad de la familia, según Aristóteles*. Recuperado de <http://www.leynatural.es/2011/08/13/la-naturalidad-de-la-familia-en-aristoteles/>
- Engels, F., Marx, K. (2007). *Manifiesto comunista*. Siglo XXI editores.
- Estrada, M. (2008). *Política en Hannah Arendt*, Estudios sociales, 138, 137-158.
- Ferrater, J. (1970). *Diccionario de Filosofía II*. Alianza Editorial.
- Giannareas, J. (2011). *Pensar la política. Sobre el legado de Hannah Arendt*, Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política, 14, 91-108.
- Gibu, R. (2011). *La defensa de la doxa en la obra de Hannah Arendt*, Veritas, 25, 57-74.
- Guthrie, W.K.C. (1962). *Historia de la Filosofía Griega III*. Gredos.
- Guthrie, W.K.C. (1971). *The Sophists*. Cambridge University Press.

- Hilb, C. (2001). *Violencia y política en la obra de Hannah Arendt*, Sociológica, 47, 11-44.
- Jaroszynski, P. (2005). *De Sofía a filosofía*, Pensamiento y Cultura, 8, 49-55.
- Jaspers, K. (2017). *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. Fondo de Cultura Económica.
- Jenofonte. (1993). *Recuerdos de Sócrates* (Trad. J. Zaragoza). Gredos.
- Lacroix, J. (1964). *El sentido del diálogo*. Fontanella.
- Landes, D. (1979). *Progreso tecnológico y revolución industrial*. Tecnos.
- Locke, J. (2002). *Ensayo sobre el gobierno civil*. Gernika.
- Marx, K. (1970). *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*. Grijalbo.
- Marx, K. (2004). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Ediciones Colihue.
- Marx, K. (2015). *El capital I. El proceso de producción del capital*. Siglo XXI editores.
- Medina, I. (2011). *Significados de la política en la Grecia clásica*. Utopía y Praxis Latinoamericana, 16 (52), 13-37.
- Oro, L. (2008). *La idea de la política en Hannah Arendt*, Enfoques: Ciencia Política y Administración Pública, 9, 235-246.
- Osborne, R. (2002). *Historia de Europa Oxford. La Grecia clásica* (Trad. G. G. Djembé). Editorial Crítica.
- Platón. (2010). *Apología de Sócrates* (Trad. J. Calonge). Gredos.
- Platón. (2010). *Crátilo* (Trad. J. Calvo). Gredos.
- Platón. (2010). *Fedro* (Trad. E. Lledó). Gredos.
- Platón. (2010). *Gorgias* (Trad. J. Calonge). Gredos.
- Platón. (2010). *Protágoras* (trad. C. García Gual). Gredos.
- Platón. (2011). *República* (Trad. C. Eggers Lan). Gredos.
- Platón. (2011). *Teeteto* (Trad. A. Vallejo). Gredos.
- Ramírez, G. (2011). *La dimensión política de la retórica griega*, Rétor, 1 (1), 85-104.

- Sahuí, A. (2012). *Verdad y política en Hannah Arendt*, EN-CLAVES del pensamiento, 6 (11), 81-98.
- Santander, J. (s.f.). *Trabajo y praxis en “El Ser y el Tiempo” de Martín Heidegger. Un ensayo de confrontación con el marxismo*. Universidad Autónoma de Puebla.
- Vargas, J. (2009). *El concepto de acción política en el pensamiento de Hannah Arendt*, Eidos. Revista de Filosofía de la Universidad del Norte, 11, 82-107.
- Vergara, J. (2013). *Familia y educación familiar en la Antigua Grecia*, Estudios sobre educación, 25, 13-30.
- Volante, P. (2001). *Una antropología relevante: la “condición humana” desde Hannah Arendt*, Pensamiento educativo, 28, 85-104.
- Zubiri, X. (1963). *Cinco lecciones de filosofía*. Editorial Alianza.