

## la profesionalización de la política

Este trabajo propone examinar un aspecto de la interpretación de Hannah Arendt sobre la tradición de la filosofía política occidental. Ciertamente es que la autora considera a Platón como el iniciador de la filosofía política y dedica muchas páginas al examen de su posición; su indagación –empero– se extiende también a los grandes representantes del pensamiento político moderno. Por mencionar algunos, Arendt dialoga con Thomas Hobbes, en el segundo tomo de *The Origins of Totalitarianism*,<sup>1</sup> en el contexto de su examen del fenómeno imperialista. Estudia el pensamiento de J. J. Rousseau en *On Revolution*, y el de John Locke en *The Human Condition*. En este último caso, el análisis del autor de *Carta sobre la tolerancia* no gira en torno al tema del pacto, sino que Arendt lo toma como voz autorizada para fundar su original tesis de la distinción entre labor y trabajo, a partir de la fórmula lockeana «la labor de nuestro cuerpo y el trabajo de nuestras manos».<sup>2</sup> En *On Revolution* y en «Civil Disobedience», en cambio, Arendt sí alude al pacto lockeano. En *On Revolution*, a propósito de la distinción entre «contrato social» y «contrato mutuo», atribuye el primero a Hobbes y el segundo a Locke (también a Rousseau). Mientras que el contrato social contiene *in nuce* el principio de soberanía nacional, el contrato mutuo contiene *in nuce* el

---

1. Cf. Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism* (New Edition with added Prefaces), A Harvest Book. Harcourt, Inc., Orlando. Austin. New York. San Diego. London, Copyright 1951, 1994 (ebook. Harvest Book, Hb244); *positions* 3322-3497.

2. Cf. Arendt, Hannah, *The Human Condition* (Second Edition. Introduction by Margaret Canovan). The University of Chicago Press, Chicago & London, 1998, p. 79.

principio republicano y, eventualmente, también el federal.<sup>3</sup> En «Civil Disobedience», incluido en *Crises of the Republic*, defiende la desobediencia civil como una figura compatible con la Constitución estadounidense. Precisamente por tratarse del pacto lockeano, los ciudadanos no deben esperar el azote de la tiranía y el gobierno de la arbitrariedad para reaccionar, sino que pueden rebelarse *antes de estar encadenados*, habida cuenta de que el acuerdo entre individuos –el pacto de sociedad– permite que la comunidad sobreviva, aun sin un gobierno.<sup>4</sup>

La discusión con Rousseau le permite explicitar su posición respecto de la naturaleza distintiva de los cuerpos políticos resultantes del pacto y, sobre todo, enunciar su crítica al concepto de soberanía. La pensadora celebra la recuperación de la libertad positiva y promueve la virtud cívica, posición que la acerca a Rousseau. Asimismo, comparte con el francés la advertencia sobre los peligros de la actitud burguesa y el adormecimiento de las energías cívicas. Los distancia, empero, la concepción dispar del espacio público: como artefacto, el primero, como cumplimiento, la segunda. Las reflexiones de Arendt sobre Rousseau tienen su centro en su rechazo a la soberanía, su aspecto más decididamente anti-moderno, y a la noción de voluntad general como sede de la soberanía. En el marco de sus discusiones con los representantes de la gran tradición de la filosofía política, entendemos que Arendt es, también, tributaria de Tocqueville. Su deuda se evidencia en su elogio del asociacionismo, no menos que en su crítica a la tiranía de la mayoría. En el marco de la distinción entre autointerés, interés ilustrado e interés común,<sup>5</sup> la posición de Arendt respecto de la *felicidad pública*<sup>6</sup> comparte los rasgos del *sensato egoísmo*<sup>7</sup> de Tocqueville.

En el marco de este escrito, nos limitaremos a exponer la interpretación del pensamiento político de Platón, a quien le imputa el sometimiento de la política a la

3. Cf. Arendt, Hannah, *On Revolution* (Introduction by Jonathan Schell). Penguin Books, New York, 2006, pp. 160-164.

4. Arendt, Hannah, «Civil Disobedience», en *Crises of the Republic*, A Harvest Book. Harcourt Brace & Company, San Diego. New York. London, Copyright 1972, 1971, 1970, 1969 (ebook), pp. 50-101; cf. pp. 86-87.

5. Para la posición de Arendt respecto de esta triple articulación del interés, véase Arendt, Hannah, «Public Rights and Private Interests: In Response to Charles Frankel», en Michael Mooney and Florian Stubel (ed.), *Small Comforts for Hard Times: Humanists in Public Policy*. New York, Columbia University Press, 1977; cf. pp. 104-106. También puede consultarse: Arendt, Hannah, «On Violence», en *Crises of the Republic*, A Harvest Book. Harcourt Brace & Company, San Diego, New York, London, Copyright 1969, 1972, pp. 104-183; cf. pp. 174-175. Para un examen de la posición de Arendt, puede consultarse: Parekh, Serena, «Two Realms of Existence», en *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity. A Phenomenology of Human Rights*. Routledge, New York, London, 2008, pp. 93-120.

6. Véase Arendt, Hannah, *On Revolution*. Schocken Books, New York, 2006, pp. 110, 114-118.

7. Tocqueville, *La democracia en América*. Alianza, Madrid, 2006; cf. p. 159.

tutela de la filosofía. Hannah Arendt presenta tres grandes temas: la transformación de la *πράξις* en *ποίησις*, en primer lugar, y la desvinculación de los momentos de la praxis: *ἀρχεῖν* y *πράττειν*, en segundo. En este contexto, examina –por último– la introducción de la figura del experto en el terreno político y la expulsión del ciudadano común de la esfera pública. Con el fin de esclarecer la categoría de praxis, Arendt alude a la analogía de la acción con las artes representativas, en detrimento de las artes productivas. En estas últimas, lo decisivo es el producto terminado, mientras que las primeras exhiben su virtuosismo en la representación. Así, lo político en su sentido más elemental es para la pensadora un espacio de apariciones; el espacio propicio en el que los hombres pueden exhibir su celo por lo público, en perjuicio de sus conveniencias privadas. Concluiremos afirmando que el aspecto decisivo de la discusión de Hannah Arendt con Platón es que éste posicionó la política en el terreno de los medios, y la entendió como una técnica o –también– como una ciencia normativa, que gobierna la praxis. Este significado prevaeciente por siglos ha llegado hasta nosotros en la forma de un testamento legado en tradición. Para Arendt, empero, el sentido de lo político ha de buscarse en acontecimientos ejemplares, en su mayoría infructuosos, a los que denomina «el tesoro revolucionario perdido».<sup>8</sup> Tal sentido olvidado se halla, en consecuencia, en otra tradición.

\* \* \*

## Platón y la aparición del experto en política

La tarea de Hannah Arendt en *Was ist Politik?*,<sup>9</sup> en *The Human Condition* y en los ocho ejercicios de pensamiento político que componen *Between Past and Future*<sup>10</sup> consiste en pensar el evento político. Su estrategia es evocar las experiencias políticas originarias sustrayéndolas de la sanción que la tradición del pensamiento político occidental ha impuesto sobre ellas. Este procedimiento la conduce a imputarle a Platón el sometimiento de las actividades de la *vita activa* a la supremacía y al potencial poder ordenador de la vida contemplativa, ajena a la praxis.<sup>11</sup> En otras palabras, le atribuye el rebajamiento de la preeminencia de la

8. Arendt, Hannah, *On Revolution*, op. cit., p. 207.

9. Arendt, Hannah, *Was ist Politik? Fragmente Aus dem Nachlass* (Herausgegeben von Ursula Ludz. Vorwort von Kurt Sontheimer). Piper, München, Zurich, 2003.

10. Arendt, Hannah, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. Penguin Books, New York, 1993.

11. Para la interpretación de H. Arendt de la filosofía política platónica puede consultarse: Abensour, Miguel, «Against the Sovereignty of Philosophy over Politics: Arendt's Reading of Plato's Cave

actividad ciudadana, que la filósofa registra en los testimonios de historiadores y poetas previos a la escuela socrática, en beneficio de la vida del sabio.

La solución platónica del filósofo-rey, cuya «sabiduría» resuelve las perplejidades de la acción como si fueran solubles problemas de cognición, es sólo una variedad –y de ningún modo la menos tiránica– del gobierno de uno. [...] En este contexto, el surgimiento de un sistema político utópico que pudiese ser construido de acuerdo a un modelo por alguien que dominara con maestría las técnicas de los asuntos humanos, se volvió una verdad consabida. Platón, que fue el primero en diseñar un prototipo para la hechura de los cuerpos políticos, ha perdurado como inspiración de todas las utopías posteriores.<sup>12</sup>

En el párrafo 31 de *The Human Condition*, Arendt le imputa a Platón, el filósofo cuyo elitismo Arendt comparte en otras cuestiones, enaltecer la quietud y autarquía de la vida del filósofo como el fin al que han de dirigirse todos los esfuerzos directivos y ordenadores que conforman la técnica política, la cual pasa a ser un *hacer* en manos del que sabe más. En consecuencia, quien sabe más monopoliza la praxis en la forma del ordenar, mientras que a los muchos les atañe obedecer.<sup>13</sup> Al respecto, leemos en *República*:

Ahora bien, el que forma parte de ese reducido número de filósofos y ha gustado la dulzura y la felicidad que la sabiduría procura, a la vez ha descubierto la locura de la mayoría y la insensatez de cuantos se ocupan de los asuntos políticos [...]. Un gobierno adecuado beneficia y permite crecer al filósofo, y éste, junto con sus propios asuntos, salva los de la ciudad.<sup>14</sup>

Cierta impaciencia por el orden, que la pensadora le endilga al discípulo de Sócrates, lo condujo a mudar la *πράξις* en *ποίησις* y a rebajar, en consecuencia, la dignidad de la política, cuya razón de ser era asegurar un espacio de acción e intercambio para individuos libres de las compulsiones vitales y los ajetreos *sociales*. Mientras que en el ámbito social tienen lugar las técnicas y experticias, cuyo manejo diestro le endosa Arendt al *homo faber*, el ámbito público no acoge la maestría de las técnicas, sino la virtud política, potencialmente presente por igual en todo hombre. Arendt atribuye el deslizamiento de la acción hacia la fabricación, presente en los libros VI y VII de *República* y en *El Político*, a la natural y perfectamente comprensible desconfianza del filósofo hacia la esfera de los asuntos humanos, la cual, precisamente por albergar a muchos y distintos, no

Allegory», *Social Research: An International Quarterly*, Volume 74, Number 4, Winter 2007; cf. pp. 955-982. También, Villa, Dana, *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey & Chichester, West Sussex, 1999; cf. pp. 191-198.

12. Arendt, Hannah, *The Human Condition*, *op. cit.*; cf. pp. 221, 222.

13. Cf. Arendt, Hannah, *The Human Condition*, *op. cit.*; pp. 220-230.

14. Platón, *República*. Buenos Aires, Eudeba, 1998; cf. 496c-497a.

conforma un hombre de dimensiones gigantescas.<sup>15</sup> La «pluralidad»,<sup>16</sup> la condición humana a la que vienen a dar respuesta la acción y el discurso, explica la precariedad e inseguridad connaturales a la esfera de los asuntos humanos, o de todo aquello que acontece entre los hombres, cuando se consideran libres e iguales entre sí.<sup>17</sup> Este singular aspecto del ámbito político, fuente de inseguridades e indeterminaciones, ha suscitado la ambición por imponer un control que remedie sus imprecisiones. Tal control –juzga Arendt– no guarda afinidad con la acción (*πράξις*), sino con la fabricación (*ποίησις*).

Siempre ha sido una gran tentación para los hombres de acción no menos que para los hombres de pensamiento, encontrar un sustituto para la acción con la esperanza de que el ámbito de los asuntos humanos pueda librarse de su carácter azaroso y de la irresponsabilidad moral inherente a una pluralidad de agentes. Hablando en líneas generales, siempre han buscado protegerse de las calamidades de la acción por medio de una actividad, en la que un solo hombre aislado de los demás, permanece como dueño de sus acciones desde el principio hasta el final. [...] Todas las calamidades de la acción surgen de la condición humana de la pluralidad, que es la condición *sine qua non* de ese espacio de apariciones que es el espacio público.<sup>18</sup>

Para la autora de *The Human Condition*, la armonía dócil y en apariencia incuestionable de la expresión que conjuga *filosofía* y *política*, que aceptamos como obvia y cuyo sentido va de suyo, oculta el conflicto entre filosofía y política.<sup>19</sup> No se trata de un conflicto entre disciplinas, sino entre dos modos de existencia prácticamente inconciliables que pugnan por establecer una supremacía, reconociéndole excelencia y superioridad a la *bíos theoretikós* en detrimento de la *bíos politikós*. Cuando lee el mito de la caverna en clave política, Arendt enuncia una crítica incisiva a la filosofía política, cuyo principio la pensadora consigna en «Philosophy and Politics: What is Political Philosophy?».<sup>20</sup> Allí leemos:

15. Platón, *Las leyes*. Madrid, Alianza, 2002; cf. libros V y IX.

16. Cf. Arendt, Hannah, *The Human Condition*, *op. cit.*, pp. 175, 176, 177, 178.

17. Para un estudio sobre el concepto de comunidad política en H. Arendt, puede consultarse: Fuss, Peter, «Hannah Arendt's Conception of Political Community», en Melvyn A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, St. Martin's Press. New York, cf. pp. 157-176.

18. Arendt, Hannah, *The Human Condition*, *op. cit.*; cf. p. 220.

19. Para un estudio de las tensiones entre filosofía y política en Arendt, véase: Canovan, Margaret, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, 1995; cf. 253-274. Puede consultarse también: Parekh, Bhikhu, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*. The Macmillan Press, London, 1981; cf. pp. 1-19.

20. Es el nombre de un curso que Arendt impartió en *New School for Social Research*, New York. No está incluido en sus obras publicadas. Hemos accedido a sus párrafos más salientes a través del artículo de Canovan, Margaret, «Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics», *Social Research*, Volume 57, Number 1, Spring 1990; cf. pp. 135-165.

Platón, el padre de la filosofía política en Occidente, ha intentado muchas veces oponerse a la *polis* y a su concepción de la libertad. Se ha esforzado en ello gracias a una teoría política en la cual los criterios de lo político no son determinados a partir de lo político mismo sino a partir de la filosofía.

Platón, que empleó la imagen del médico que cura al enfermo,<sup>21</sup> del pastor que guía al rebaño<sup>22</sup> y del timonel diestro en el arte de la navegación,<sup>23</sup> para referirse al mejor gobernante, buscó poner término a la anomía y al desmanejo de su patria natal, pergeñando un mejor régimen que restableciera el orden. Por ello, interpreta Arendt, Platón pone al servicio de su proyecto político, su propia elaboración de la filosofía: la teoría de las ideas. La carta del 8 de mayo de 1954 dirigida a Martin Heidegger ilustra la sospecha de la pensadora respecto de la expresión –en apariencia inocua– *filosofía política*:

partiendo de la alegoría de la caverna (y de tu interpretación), [investigo] una presentación de las relaciones tradicionales entre filosofía y política, que consiste, más precisamente, en considerar la posición de Platón [...] con respecto a la *polis* como la base de toda teoría política. (Me parece decisivo que Platón vea la idea suprema en el *agathón* más bien que en el *kalón*, por razones que yo llamaría «políticas».)<sup>24</sup>

Dos años más tarde, en una carta a Karl Jaspers y en el contexto de la valoración de la interpretación heideggeriana del mito de la caverna, escribe:

Me parece que en *República* Platón ha querido «aplicar» a la política su propia doctrina, aunque ésta hubiera tenido orígenes diferentes. Heidegger [...] tiene razón cuando dice, en su presentación del

21. Platón, *República* (traducción directa del griego por Antonio Camarero. Estudio preliminar y notas de Luis Farré. Revisión técnica, Lucas Soares). Eudeba, Buenos Aires, 2000. En el Libro III, Platón describe la educación, los cuidados y el estilo de vida recomendados para los guardianes (401c-404c). A continuación, repentinamente, Platón deja de hablar del régimen de vida de los guardianes y traslada su argumentación al resto del Estado. Presenta una analogía entre los desórdenes y enfermedades, que pueden aquejar a los guardianes mal educados, y los males que se multiplican en una ciudad mal gobernada (405a-406b). A partir de 408a, describe las cualidades y el tipo de educación de los mejores médicos, y en 409a, las virtudes del buen médico se presentan en analogía con las del buen juez. Así, enfermedad e injusticia reclaman médicos y jueces buenos y probos. Tanto en el caso del médico como en el del juez, lo que en realidad nos dice Platón es que en la polis, se deben prevenir las enfermedades que aquejan al cuerpo, pero también los vicios, que enferman al alma. Para un estudio detallado de la *medicina política* de Platón, puede consultarse: Villegas Contreras, Armando, «Sobre el antropomorfismo político en la República de Platón», en *Andamios. Revista de Investigación Social*, volumen 10, número 21, enero-abril 2013, Universidad Autónoma de la Ciudad de México. México; cf. pp. 257-277.

22. Platón, *El político* (introducción, texto crítico, traducción y notas de Antonio Gonzales Lazo. Segunda edición). Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981 (edición bilingüe); cf. 261e y 266e.

23. Platón, *República*, *op. cit.*; cf. 488a-489d.

24. Hannah Arendt and Martin Heidegger, *Letters. 1925-1975* (translated from the German by Andrew Shields. Edited by Ursula Ludz). Harcourt Brace & Company, San Diego, New York, London, 2004; véanse pp. 120-121.

mito de la caverna, que la verdad se transforma subrepticamente en justeza [*correctness*] y que las ideas, en consecuencia, llegan a ser normativas [*and, consequently, ideas into standards*].<sup>25</sup>

Mientras que el *sentido*, por ejemplo, de la justicia o de la libertad, es más afín a una actitud aún teórica respecto de la política o de la historia, puede, empero, devenir *la medida*<sup>26</sup> con arreglo a la cual calibrar los hechos y las acciones individuales, como la pensadora verifica en la filosofía política platónica. El término *sentido* tiene –para Arendt– afinidad con la praxis, con el ámbito de lo político y con el juicio o la comprensión, que son las facultades connaturales a ese espacio. La noción de *medida*, en cambio, remite al *homo faber*, a la actividad de la fabricación (ποίησις) y a la facultad de la cognición<sup>27</sup> (como algo distinto de la comprensión y el juicio). Cuando el *sentido* deviene la *vara* conforme a la cual medir, cambia su naturaleza e ingresa en el plano de la instrumentalidad; permite enfocar la política con arreglo a las categorías de medios y fines, y elevar la figura del experto, o del que *sabe más*. En consecuencia, sólo quien gobierna con maestría la técnica política está capacitado para hacer lo que se necesita para el logro de los objetivos, a saber, decidir, dirigir y mandar. El resultado de dicha maniobra es posicionar lo político en el dominio de los medios por los que se alcanzan los fines que, sean cuales fueren, se hallan más allá o por fuera de lo político: la paz, la seguridad, el orden, el autoabastecimiento, la abundancia, el consumo o el auge de la productividad. En «The End of Tradition», enseña Arendt:

25. Lotte Kohler and Hans Saner (ed.), *Hannah Arendt and Karl Jaspers. Correspondence, 1926-1969* (translated from the German by Robert and Rita Kimber). A Harvest Book, Harcourt Brace & Company. San Diego, New York, London, 1992; cf. pp. 288- 289. *Platons Lehre von der Wahrheit*, «La doctrina de Platón acerca de la verdad», es el título de una conferencia pública pronunciada por Martin Heidegger por primera vez entre los años 1930 y 1931. Su texto definitivo no fue compuesto sino diez años más tarde. En la carta, Arendt hace referencia a esta conferencia, donde Heidegger interpreta una transformación en el concepto griego de verdad en los textos platónicos. Verdad como «des-ocultamiento (*alétheia*)» pasa a ser entendida como corrección, adecuación, congruencia, conformidad o justeza «de la percepción y del enunciar (*orthórtées*)». La nueva noción, afirma Arendt con Heidegger, permite concebir las ideas como varas o unidades de medición, en conformidad con las cuales calibrar la bondad, la belleza, la justicia, la valentía, etc., de los agentes, las acciones o las instituciones. Para la conferencia de Heidegger, véase: Heidegger, Martin, «La doctrina de Platón acerca de la verdad», en *Eikasía. Revista de Filosofía*, 12, extraordinario I, 2007; cf. pp. 277-300.

26. Arendt, Hannah, «The tradition of Political Thought», en *The Promise of Politics*. New York, Schocken Books, 2005; cf. pp. 52-53. Allí leemos: «La transformación de la acción en gobernar y ser gobernado –esto es, en aquellos que ordenan y aquellos que ejecutan órdenes– mencionada anteriormente, es el resultado inevitable cuando el modelo para comprender la acción es tomado del ámbito privado de la vida en el hogar y transportado al dominio público político, en donde la acción, hablando con propiedad, como actividad que se desarrolla entre *personas*, tiene lugar». Véase también, Arendt, Hannah, *Between Past and Future*, *op. cit.*, pp. 110, 112.

27. Cf. Arendt, Hannah, *The Human Condition*, *op. cit.*, pp. 270-271.

Así, nuestra tradición de filosofía política, por desgracia y fatalmente, ha privado a los asuntos políticos, esto es, a aquellas actividades que conciernen el ámbito público común que viene a la existencia donde sea que los hombres vivan juntos, de toda la dignidad que por sí misma le corresponde. En términos aristotélicos, la política es un medio para un fin; no es un fin en y por sí mismo. Más aún, el verdadero fin de la política es, de algún modo, su opuesto, a saber, no participación en los asuntos públicos, *σχολή*, la condición para la filosofía, o mejor dicho, la condición de una vida a ella dedicada.<sup>28</sup>

En «What is Authority?», incluido en *Between Past and Future*, Arendt interpreta a Platón y opone a las experiencias del filósofo, que registra, por ejemplo, en el arrobamiento místico en el que culmina el relato del mito del carro alado del *Fedro*<sup>29</sup> y en el discurso de Diotima sobre *eros*, en *Banquete*,<sup>30</sup> las experiencias del político. Mientras que el filósofo recibe el apelativo de *φιλοκαλός*, o amante de la belleza, y se lo encolumna bajo la égida de la Idea de Belleza, el político, ilustrado en el descenso del prisionero liberado cuando regresa al antro, actúa guiado por la Idea de Bien. Así, *τὸ καλόν* –lo bello– muda en *τὸ αγαθόν*, el patrón conforme al cual medir y rectificar. El siguiente fragmento ilustra la lectura de Arendt, que avanza en su interpretación y tilda al filósofo rey de tirano:

Si la República debe ser hecha por alguien que es el equivalente político del artesano o el artista, con arreglo a una *τέχνη* establecida y las reglas y medidas válidas para este particular «arte», el tirano es, verdaderamente, el que se encuentra en la mejor posición para lograr este propósito.<sup>31</sup>

Las experiencias del político, en el contexto de la filosofía platónica, son las del rey-filósofo: el que gobierna y es diestro en el arte de la medida, el que practica

28. Arendt, Hannah, «The End of Tradition», en *The Promise of politics*, *op. cit.*, pp. 82-83.

29. Cf. Platón, *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. Gredos, Madrid, 1997; cf. 249d-251a. Así describe Platón al filósofo: «Apartado, así, de humanos menesteres y volcado a lo divino, es tachado por la gente como de perturbado, sin darse cuenta de que lo que está es “entusiasmado”. Y aquí es donde, precisamente, viene a parar todo ese discurso sobre la cuarta forma de locura, aquella que se da cuando alguien contempla la belleza de este mundo, y recordando la verdadera, le salen alas y, así alado, le entran deseos de alzar vuelo, y no lográndolo, mira hacia arriba, como si fuera un pájaro, olvidado de las de aquí abajo, y dando ocasión a que se le tenga por loco. Así que, de todas las formas de “entusiasmo”, es ésta la mejor de las mejores [...]; y al partícipe de esta manía, al amante de los bellos, se le llama enamorado».

30. *Idem*, cf. 210d-212c. Allí, por ejemplo, leemos: «¿Qué debemos imaginar, pues –dijo–, si fuera posible a alguno ver la belleza en sí, pura, limpia y sin mezcla y no infectada de carnes humanas, ni de colores, en suma, la divina belleza en sí, específicamente única? ¿Acaso crees –dijo– que es vana la vida de un hombre que mira en esa dirección, que contempla esa belleza con lo que es necesario contemplarla y vive en su compañía? ¿O no crees –dijo– que sólo entonces, cuando vea la belleza con lo que es visible le será posible engendrar, no ya imágenes de virtud, al no estar en contacto con una imagen, sino virtudes verdaderas, ya que está en contacto con la verdad? Y al que ha engendrado y criado una virtud verdadera, ¿no crees que le es posible hacerse amigo de los dioses y llegar a ser, si algún otro hombre puede serlo, inmortal él también?».

31. Arendt, Hannah, «What is Authority?», en *Between Past and Future*, *op. cit.*, pp. 91-141; cf. p. 112.

con pericia la técnica de calibrar todas las costumbres prácticas y privadas, porque es capaz de ver con *el ojo del alma*, los patrones eternos de medición. Hannah Arendt halla, a partir de la escuela socrática, el instante en que «los hombres de acción y los hombres de pensamiento separaron sus caminos»,<sup>32</sup> circunstancia que activó el conflicto entre el filósofo y la polis, o entre dos modos de existencia insolubles. Porque Sócrates fue enjuiciado, condenado y ejecutado en ejercicio de la ley, el espacio público se le revela al filósofo en extremo amenazante, y en tal circunstancia, sentencia la discípula de Heidegger, se enciende el cortocircuito entre el filósofo y la polis. Para decirlo en palabras de la autora:

En el comienzo, por ende, no de nuestra historia política o filosófica, sino de nuestra tradición de filosofía política se yergue el deprecio de Platón por la política, su convicción de que «los asuntos y las acciones de los hombres [...] no merecen ser considerados con seriedad» y que la única razón por la que el filósofo necesita comprometerse con ellos es el hecho desafortunado de que la filosofía [...] la *bios theôrêtikos* [...] es materialmente imposible sin un [...] ordenamiento razonable de todos los asuntos humanos que concierne a los hombres en la medida en que viven juntos.<sup>33</sup>

Arendt busca destacar la desconfianza y el recelo de la mentalidad del filósofo, más proclive al aislamiento que al *inter homine esse*, que busca la forma más perfecta de gobierno, en vistas de la tranquilidad y la seguridad de aquellos que se dedican al «diálogo silencioso consigo mismo».<sup>34</sup> Entendemos que la relación tensa que Arendt observa entre la filosofía y la política yace en la incompatibilidad entre la tradicional búsqueda filosófica de la verdad incontrovertible (o la aquietada visión de la verdad incommunicable) y la apertura y la pluralidad del pensamiento político (al que llama «pensar representativo»<sup>35</sup>). Empeora la tensión el hecho de que la actividad filosófica ha sido tradicionalmente entendida como un alejamiento del mundo común y del ajetreo cotidiano. La solitariedad del filósofo, siempre en diálogo consigo mismo y ensimismado en sus pensamientos, es una imagen que contribuye a concebirlo como un hombre que está fuera del mundo o que se mueve en *otro mundo*, el mundo de las cosas pensadas. Para Arendt, la filosofía tradicional demanda una retirada del mundo en el que convivimos con otros, un repliegue del filósofo a la quietud de sus propios pensamientos. Es decir, aun estando en compañía, el filósofo se sustrae subrepticamente de la presencia de los demás, precisamente para poder pensar; se encuentra *en otra parte*, se mueve en otro registro de la existencia, por así decirlo, absorto en sus ideas y representaciones mentales, y distraído de las exigencias mundanas.

32. Cf. Arendt, Hannah, *The Human Condition*, *op. cit.*; p. 17.

33. Arendt, Hannah, *The Promise of Politics*, *op. cit.*; cf. p. 81.

34. Hannah Arendt, «Sócrates», en *The Promise of Politics*, *op. cit.*, pp. 5-39; cf. pp. 28, 36.

35. Cf. Arendt, Hannah, «Truth and Politics», en *Between Past and Future*, *op. cit.*, pp. 223-259; cf. pp. 241-242.

Esta imagen hace del filósofo la figura más apolítica o antipolítica concebible. Platón lo registra con maestría cuando describe la resistencia, las burlas y la incompreensión de la mayoría respecto de quien habita *fuera del mundo*, pero pretende poner orden en él.<sup>36</sup> Bajo estas condiciones, la filosofía política parece ser una empresa infructuosa y una contradicción de términos, porque ¿cuán apartado del mundo necesita estar el filósofo para la práctica de la filosofía, y – aun así– involucrado con el domino público para apreciar, comprender y compartir la acción pública?

Es importante señalar que cuando Arendt eleva a Sócrates (o al Platón de los diálogos socráticos) como tipo ideal de pensador (no de filósofo), busca un denominador común que aproxime el pensar a lo político (aunque nunca lo llama *filosofía*, pues ésta –sostiene Arendt– comenzó con Platón).<sup>37</sup> En este contexto, el pensar, en general, y el pensar político (como algo distinto de la *filosofía* política), en particular, consistirían en un proceso interminable (o tan extenso como la vida misma), aporético y circular, que siempre arriba a conclusiones tentativas y a *verdades* provisorias. Éstas nos permiten transitar por la vida con una seguridad relativa, pues nunca ofrecen garantías incontestables, y organizar los asuntos humanos conforme a principios, ejemplos y precedentes, que –como comunidad– tenemos por vinculantes. Dicho con las palabras de las *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ese pensar *mundanamente* relevante, o públicamente operativo, es la facultad del juicio. Esencialmente discriminante y potencialmente libre de conceptos y prejuicios, el juicio o el «sentido comunitario»<sup>38</sup> es la capacidad mental humana más connatural a las ciencias sociales, en general, y a la política, en particular.

En repetidas ocasiones, Arendt nombró el ámbito público y político como *espacio de apariciones*.<sup>39</sup> La apariencia es la más elemental de las exposiciones al mundo; el sólo hecho de estar junto a otros para quienes –políticamente hablando– no soy irrelevante significa que aparezco; en términos de la autora, que ingreso al mundo de palabra y de obra. El sentido más básico de *lo público* está aquí concernido. En *The Human Condition* asevera que «para nosotros, la apariencia –algo que es visto y oído por otros y por nosotros mismos– constituye la

36. Por ejemplo, en *República*, hallamos esta imagen tanto en el mito del piloto y la nave, en el libro VI, como en la alegoría de la caverna, en el VII. Cf. Platón, *República*, *op. cit.*, 488a-489d; 516e-517a.

37. Arendt, Hannah, «Thinking and Moral Considerations. A Lecture», en *Responsibility and Judgment*. Schocken Books, New York, 2003, pp. 159-189; cf. pp. 168-186.

38. Cf. Arendt, Hannah, *Lectures on Kant's Political Philosophy* (edited and with an Interpretative Essay by Ronald Beiner). The University of Chicago Press, Chicago, 1989, pp. 67-71.

39. Cf. Arendt, Hannah, *The Human Condition*, *op. cit.*, pp. 199, 200, 207.

realidad».<sup>40</sup> Arendt entiende esta aparición ante otros como *vida humana*, estar vivo significa estar entre humanos –*inter homines esse*–, mientras que lo contrario –morir– significa dejar de estar en compañía. Morir significa abandonar el mundo –el espacio de apariciones– y ser removido de la compañía de los demás. En este marco, la pensadora interpreta las secciones de *Fedón* (a partir del párrafo 64), en donde se describe el alejamiento del filósofo de la compañía de sus iguales como una exaltación de la muerte, y a la filosofía como una preparación para la muerte. En los siguientes fragmentos, Platón enaltece la muerte como un estado ideal para el filósofo. Para el ateniense, la clave está en la separación del cuerpo, fuente de desvaríos y errores. Para Arendt, en cambio, lo decisivo de la experiencia de quienes se consideran amantes de la sabiduría es el alejamiento de la vida en común con otros y el desprecio por la vida dedicada a la política, que busca honores y reconocimiento; abandonar la compañía de los semejantes es sinónimo de morir. Leemos en *Fedón*:

Ahora quiero ya daros a vosotros, mis jueces, la razón de por qué me resulta lógico que un hombre que de verdad ha dedicado su vida a la filosofía en trance de morir tenga valor y esté esperanzado de que allá va a obtener los mejores bienes, una vez que muera. [...] Porque corren el riesgo cuantos rectamente se dedican a la filosofía de que les pase inadvertido a los demás que ellos no se cuidan de ninguna otra cosa, sino de morir y de estar muertos. [...] Conque, en realidad, tenemos demostrado que, si alguna vez vamos a saber algo limpiamente, hay que separarse de él [del cuerpo] y hay que observar los objetos reales en sí con el alma por sí misma. Y entonces, según parece, obtendremos lo que deseamos y de lo que decimos que somos amantes, la sabiduría, una vez que hayamos muerto, según indica nuestro razonamiento, pero no mientras vivamos. Pues si no es posible por medio del cuerpo conocer nada limpiamente, una de dos: o no es posible adquirir nunca el saber, o sólo muertos. [...] En realidad, por tanto –dijo–, los que de verdad filosofan [...] se ejercitan en morir, y el estar muertos es para estos individuos mínimamente temible. [...] ¿No sería una gran incoherencia que no marcharan gozosos hacia allí adonde tienen esperanza de alcanzar lo que durante su vida desearon amantemente –pues amaban el saber– y de verse apartados de aquello con lo que convivían y estaban enemistados? [...] Por lo tanto, eso será un testimonio suficiente para ti –dijo–, de que un hombre a quien veas irritarse por ir a morir, ése no es un filósofo, sino algún amigo del cuerpo. Y ese mismo será seguramente amigo también de las riquezas y de los honores.<sup>41</sup>

Además de entender lo público como *espacio de apariciones*, en *The Human Condition*, Arendt se refiere a un segundo sentido, ahora entendido como *mundo común*. Previo y diferente a la publicidad y exposición inherente al mundo, hay una vida singular que aparece como tal, como única y distinta, aunque siempre vivió entre humanos. La apariencia como tal es siempre un aparecer al mundo, una exhibición mundana, aunque no se trata –aún– de una aparición al mundo *común*. Este último está constituido por intereses, preocupaciones y

40. Cf. *idem*, p. 50.

41. Platón, *Fedón*, 64a-b, 66d-67a, 67d-68a, 68c.

afinidades compartidas: la comunidad de intereses, de juicios, de opiniones y de cometidos de una pluralidad de hombres. Lo público en este sentido es *inter-esse*, lo que yace entre ellos, uniéndolos, separándolos, relacionándolos; involucra estar (a gusto) con otros o junto a otros, concernidos por algo común o compartido. Creemos que sólo el segundo sentido de lo público es más propiamente intersubjetivo y político.<sup>42</sup>

En opinión de Hannah Arendt la ecuación entre apariencia y realidad, clave para lo político y el ámbito de los asuntos humanos, es precisamente lo que Platón rechaza. Puesto que sólo algunos hombres selectos, aquellos que los filósofos reyes escogen por medio de un exigente proceso de depuración, son capaces de ver la verdadera realidad, y habida cuenta de que tal verdadera realidad puede devenir la vara conforme a la cual medir, ordenar y corregir, entonces ellos serán los más diestros en el arte del buen gobierno. Así, leemos en el libro VII de República:

[Los filósofos reyes] deberán ser conducidos hasta el fin y obligados a elevar los ojos del alma y mirar de frente al ser que ilumina todas las cosas, y después de contemplar el bien en sí lo tomarán como modelo para encargarse uno tras otro, durante el resto de su vida, de organizar la ciudad y gobernar a los particulares y a sí mismos. [...] Tendrán que cargar con el peso de la autoridad política y gobernar sucesivamente por el bien de la ciudad, con la convicción de que su tarea es, más que un honor, un deber ineludible.<sup>43</sup>

El conflicto insoluble entre el filósofo y la polis tiene su cénit cuando el primero vuelve a la caverna y se encuentra fatalmente incapacitado para transmitir las verdades evidentes que ha visto: la incomunicabilidad de sus intuiciones. El meollo del problema es que el pasmo y el asombro, que constituyen la sustancia misma de la actividad del filósofo y que son el disparador básico de la interrogación, no pueden ser activados en la mayoría. Se trata de un *πάθος* –entiende Arendt– que no todos están dispuestos a sobrellevar. Los demás, la mayoría, no ven lo que él ha visto, de allí que la mofa, la risa o la burla son las respuestas más comunes –y las más inofensivas– que provoca. La pensadora se esfuerza en pre-

42. Véase Arendt, Hannah, *The Human Condition*, *op. cit.*, pp. 50-58. En la página 50, leemos: «En primer lugar significa que todo lo que aparece en público puede ser visto y oído por otros. Para nosotros, la apariencia [...] constituye la realidad. [...] La presencia de otros que ven lo que vemos y escuchan lo que escuchamos nos asegura la realidad del mundo [...]». Y en la página 52: «En segundo lugar, el término “público” significa el mundo mismo. Este mundo, sin embargo, no es idéntico a la naturaleza o a la tierra [...]. Se relaciona, más bien, al artefacto humano [*human artifact*], la fabricación de las manos humanas, como también los asuntos que transcurren entre aquellos que habitan juntos el mundo hecho por el hombre. Vivir juntos en el mundo significa esencialmente que un mundo de cosas yace entre aquellos que lo tienen en común, así como una mesa se ubica entre los que se sientan a su alrededor; el mundo, como todo inter-medio [*in-between*], relaciona y separa a los hombres al mismo tiempo».

43. Platón, *República*, *op. cit.*; cf. 540b.

sentar el pensar filosófico y la actividad del político como órdenes de la existencia incompatibles, o al menos, difícilmente armonizables. En «Sócrates», leemos:

En lo que a la filosofía respecta, si es cierto que se enciende con el *thaumadzein* y culmina sin palabras [*speechlessness*], entonces culmina exactamente donde comenzó. Comienzo y final son aquí lo mismo, y esto es lo más fundamental de los, así llamados, círculos viciosos que uno encuentra en tantos argumentos estrictamente filosóficos. Es este *shock* filosófico del que habla Platón, que atraviesa toda gran filosofía y que separa al filósofo, quien lo sobrelleva [a este *πάθος*], de aquellos con quienes vive. Y la diferencia entre los filósofos, que son pocos, y la multitud, no es de ningún modo [...] que la mayoría no entiende nada de este *páthos* del asombro, sino más bien, que se rehúsan a soportarlo. Este rechazo está expresado en el *doxadzein*, en formar opiniones acerca de cuestiones, de las cuales uno no puede sostener opiniones porque los estándares comunes y comúnmente aceptados del sentido común aquí no sirven. *Doxa*, en otras palabras, llegó a ser lo opuesto de verdad porque *doxadzein* es verdaderamente lo opuesto de *thaumadzein*. El tener opiniones se malogra cuando está concernido con aquellas cuestiones a las que accedemos sólo en mudo asombro.<sup>44</sup>

La descripción que hace Platón de la desorientación del filósofo cuando ingresa al ámbito de los asuntos humanos (el regreso al antro) ilustra la posición anti-política del gobernante platónico: la ceguera que golpea sus ojos, los infructuosos intentos de comunicar a los demás lo que ha visto, y –lo más importante– los peligros que amenazan su vida cuando busca despojar a sus conciudadanos de la ignorancia y promoverlos a la vida virtuosa. En esta instancia, concluye Arendt, el filósofo apela a lo que ha visto –las Ideas– pero las concibe como estándares y medidas. Finalmente, las emplea como instrumentos de dominación; bajo esta circunstancia, se transforman en estrategia política. Con su alegoría de la caverna, Platón no buscó plasmar en imágenes las experiencias del filósofo *qua* filósofo, sino exhibir en una parábola la infructuosidad de la filosofía y el destino del filósofo cuando asume prerrogativas políticas. Contiene una valoración específicamente defectiva del ámbito público y un juicio desfavorable con respecto a la eficacia del filósofo para gerenciar la cosa pública: «La alegoría de la caverna fue, así, diseñada para describir no tanto cómo la filosofía se ve desde el punto de vista de la política, sino cómo la política, el ámbito de los asuntos humanos, se ve desde el punto de vista de la filosofía».<sup>45</sup>

No se puede entender a Platón sin tener en mente tanto su repetida y enfática insistencia en la irrelevancia filosófica de este dominio [el ámbito de los asuntos humanos], acerca del cual él siempre advirtió que no se lo debía tomar con seriedad, y el hecho de que él mismo, a diferencia de casi todos los filósofos que lo siguieron, aún consideraba los asuntos humanos con la suficiente seriedad, como para cambiar el mismo centro de su pensamiento para hacerlo aplicable a la política. [...] En el contexto de esta búsqueda [la de la mejor forma de gobierno], Platón cuenta su parábola [la alegoría de la caverna], que resulta ser la historia del filósofo en este mundo, como si hubiera querido escribir la

44. Arendt, Hannah, «Socrates», en *The Promise of Politics*, *op. cit.*, pp. 5-39; cf. pp. 34-35.

45. Arendt, Hannah, «Socrates», *The Promise of Politics*, *op. cit.*; cf. p. 31.

biografía concentrada de *el filósofo*. En consecuencia, la búsqueda de la mejor forma de gobierno se revela como la búsqueda del mejor gobierno para los filósofos, el cual resulta ser un gobierno en el que los filósofos se han transformado en los gobernantes de la ciudad, una solución no tan sorprendente para quien había sido testigo de la vida y muerte de Sócrates.<sup>46</sup>

En los inicios de la filosofía política (no de nuestra historia política), la política comenzó a ser una *τέχνη* en manos de uno o de pocos, el experto o el tecnócrata; para los que ejercitan con excelencia su arte, la política es un medio para un fin:

Aquí, el concepto de experto ingresó por primera vez al ámbito de la acción política y se consideró al hombre de estado como el más competente para gerenciar los asuntos humanos, de la misma manera en que un carpintero es competente para hacer muebles o un médico para curar al enfermo.<sup>47</sup>

Ciertamente, el filósofo experto de Platón está intensamente interesado por la política y por la incursión en los asuntos públicos, aunque sólo en el sentido del *ἀρχεῖν*, dar origen, principiar, dirigir, pero no en el de llevar a cabo o completar la acción (*πράττειν*). Estas dos fases inherentes a la dinámica de la praxis, más compatibles con la figura del *primus inter pares* que con la del gobernante o rey, mudaron en acciones y circunstancias distintas, la de mandar y la de obedecer. La palabra *πράξις* involucraba, en origen, los dos momentos contenidos en los términos; el primero *–ἀρχεῖν–* aludía a la tarea del principiante, el que toma la iniciativa y propone a los demás el curso de acción a seguir. Para poder concluir su empresa, necesitaba el apoyo y la ayuda de sus pares, que completaban, llevaban a buen término, realizaban lo que el iniciador había comenzado, circunstancia que designa el segundo momento de la praxis, *πράττειν*. Con Platón, ambos sentidos contenidos en la experiencia genuina de praxis se desvincularon, pasando entonces a designar el momento del ordenar, gobernar, impartir órdenes, por un lado, y el momento de obedecer y cumplir un mandato, por el otro.<sup>48</sup>

46. Arendt, Hannah, *Between Past and Future*, *op. cit.*; cf. pp. 113-114.

47. Cf. Arendt, Hannah, «What is Authority?», en *Between Past and Future*, *op. cit.*, p. 111.

48. Cf. Arendt, Hannah, *The Human Condition*, *op. cit.*, pp. 222-223. Leemos: «En términos teóricos, la versión más fundamental de huir de la acción hacia el concepto de gobierno [*rule*] está en el *Político*, donde Platón abre una brecha entre los dos modos de acción, *archein* y *prattein* (“comenzar” y “llevar a cabo”), que de acuerdo a la comprensión griega, estaban interconectados. El problema, tal como Platón lo vio, era asegurarse de que el iniciador permanecería como el completo señor de lo que él había comenzado, no necesitando la ayuda de los otros para llevarlo a buen término. En el dominio de la acción, este señorío aislado sólo se logra cuando ya no se necesita que los demás se unan al emprendimiento voluntariamente, con sus propios motivos y cometidos, sino que son usados para ejecutar órdenes, y si, por otra parte, quien tomó la iniciativa no se involucra él mismo en la acción. Comenzar (*archein*) y completar (*prattein*) pueden, así, volverse dos actividades completamente diferentes, y el iniciador transformarse en gobernante (un *archón* en el sentido doble del término), quien “no tiene que actuar (*prattein*), sino que gobernar (*archein*) sobre aquellos que

Aquí, la antigua relación entre *ἀρχεῖν* y *πράττειν*, entre comenzar algo y, junto a otros que lo necesitan y se alistan voluntariamente, llevarlo a cabo, es reemplazada por una relación que es característica de la función de supervisión de un amo que les indica a sus sirvientes como ejecutar y completar una tarea. En otras palabras, la acción se vuelve ejecución, que está determinada por alguien que sabe y que, por lo tanto no actúa él mismo.<sup>49</sup>

Arendt remite a la evidencia de los textos de *El político*,<sup>50</sup> en donde Platón señala que la verdadera ciencia del hombre de Estado no involucra en sí misma «*hacer (πράττειν)*», sino «*dirigir (ἀρχεῖν)*» sobre aquellos que «*sí pueden actuar (τῶν δυναμένων πράττειν)*»,<sup>51</sup> mas sólo en la forma de ejecutar órdenes. Platón desplaza la praxis hacia el concepto de gobierno (*rule*), introduce el binomio gobernante-gobernados y, en el mismo gesto, inaugura la *filosofía* política. Entendemos que *El político* ilustra sobremedida aquel especial aspecto del pensamiento de Platón que Arendt busca destacar; repasemos, entonces, los fragmentos más salientes. La política se define como un arte teórico, que no *hace*, sino que *conoce*.<sup>52</sup> También como un arte o «*técnica directiva (επιτακτική τεχνη)*»,<sup>53</sup> cuyo dominio es prerrogativa de pocos, la multitud no la posee.<sup>54</sup> La destreza en el manejo de la técnica del buen gobierno de los hombres (*επιστήμη [...] ἀνθρώπων ἀρχῆς*)<sup>55</sup> es ilustrada en analogía con el oficio del médico que cura al enfermo,<sup>56</sup> del «*timonel (κυβερνητής)*»<sup>57</sup> que pilotea el navío con pericia, del maestro de gimnasia,<sup>58</sup> del «*pastor del rebaño humano (ποιμένα τῆς [...] ἀνθρωπίνης ἀγέλης)*». <sup>59</sup> Este último oficio requiere un *expertise* particular, que Platón identifica con una «*ciencia de la crianza colectiva de los hombres (ἀνθρώπων κοινοτροφικὴν ἐπιστήμην)*»<sup>60</sup> y –también– con un «*arte de criar rebaños (ἀγελαιοτροφικὴ)*». <sup>61</sup> Platón pone una distancia meramente cuantitativa entre el amo de casa y el gobernante (*δεσποτῆς* y *βασιλέως*). Una «*gran mansión y una ciudad*» no tienen di-

---

son capaces de obedecer». [...] La acción como tal es enteramente eliminada y reemplazada por la mera ejecución de órdenes».

49. Arendt, Hannah, «The End of Tradition», en *The Promise of Politics*, op. cit., pp. 81-92; cf. p. 91.

50. Platón, *El político* (Introducción, texto crítico, traducción y notas de Antonio Gonzales Lazo. Segunda edición). Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981 (edición bilingüe).

51. Cf. *idem*, 305 c-d.

52. Cf. *idem*, 259 b-c.

53. Cf. *idem*, 260 c-d.

54. Cf. *idem*, 292 e.

55. Cf. *idem*, 292 d.

56. Cf. *idem*, 293 b-c y 295 d-e.

57. Cf. *idem*, 297 a.

58. Cf. *idem*, 295 b-c.

59. Cf. *idem*, 275 a.

60. Cf. *idem*, 261 d-e, 263c, 267 e, 300 c-d.

61. Cf. *idem*, 275 d.

ferencia en cuanto a gobierno; casa y polis son esencialmente lo mismo y hay una sola ciencia gubernativa, que puede ser calificada –indistintamente– como «real (*βασιλικήν*), política (*πολιτικήν*) o económica (*οικονομικήν*)». <sup>62</sup>

Platón presenta en paralelo el arte de la política con «el arte de tejer» <sup>63</sup> (un oficio) y al gobernante en analogía con el cardador que «entrelaza y disgrega» <sup>64</sup> en «justa medida». <sup>65</sup> Su pericia se exhibe en la capacidad de medir y en el arte de ver la *justeza*, «lo conveniente (*τὸ πρέπον*)». <sup>66</sup> Esta capacidad es virtud de los pocos que dirigen a los que se avienen a actuar, mas sólo en la forma de obedecer. Ciertamente es que Platón distingue al «varón político real» del tirano, pues este último gobierna con violencia, «sin atender a leyes ni a costumbres (*μήτε κατὰ νόμους μήτε κατὰ ἔθη πράττει*)», <sup>67</sup> mientras que el primero gobierna sobre quienes se prestan a gusto, voluntariamente a ser gobernados. <sup>68</sup> Sin embargo, señala también que el buen gobernante recurre a la violencia cuando lo cree conveniente y esto no constituye una falta al arte de la política. Empleando la analogía del gobernante y el piloto de la nave, dice:

En cuanto a los que, a pesar de las leyes escritas y de las costumbres de los antepasados, se ven obligados por fuerza a hacer cosas más justas, mejores y más bellas, dime, ¿no sería el colmo del ridículo criticar esta violencia, de la que podrá decirse cuanto se quiera, pero nunca que se les ha obligado a ejecutar cosas vergonzosas, injustas y malas? [...] Y hagan lo que quieran estos jefes prudentes, no se les puede hacer cargo alguno, en tanto que cuiden de la única cosa que importa, que es hacer reinar con inteligencia y con arte la justicia en las relaciones de los ciudadanos, y en tanto que sean capaces de salvarlos, y de hacerlos en lo posible, mejores de lo que antes eran. <sup>69</sup>

En detrimento de los criterios clasificatorios prevalecientes, Platón define el «más completo y verdadero gobierno» y ubica la autoridad en el rey sabio, al que define como legislador (*νομοθέτη*), en detrimento de las leyes vigentes, escritas u orales: «En cierto sentido es evidente que el legislar es una de las atribuciones del reinado». El ideal, sin embargo, «no es que la autoridad resida en las leyes (*τὸ ἄριστον οὐ τοὺς νόμους ἐστὶν ἰσχύειν*)», sino en un «rey sabio y hábil (*ἀλλ' ἄνδρα τὸν μετὰ φρονήσεως βασιλικόν*)». <sup>70</sup> Refuerza su posición cuando caracteriza al mejor gobierno aludiendo a la posesión de la ciencia política como elemento

62. Cf. *idem*, 259 b-d.

63. Cf. *idem*, 279 a-b.

64. Cf. *idem*, 281 a-b.

65. Cf. *idem*, 284a.

66. Cf. *idem*, 286 d.

67. Cf. *idem*, 301c.

68. Cf. *idem*, 276e-277a.

69. Cf. *idem*, 296 c-e.

70. Cf. *idem*, 294 a-b.

inexcusable, con prescindencia de la estructura de legalidad y de la aquiescencia de los ciudadanos.

El más completo y verdadero gobierno será aquel, en el que se encuentren jefes instruidos en la ciencia política [...], sea que reinen con leyes o sin leyes, con la voluntad general o a pesar de esta voluntad, y ya sean ricos o pobres; de estas últimas consideraciones no hay que tener absolutamente ninguna en cuenta al fijar cualquier norma de rectitud.<sup>71</sup>

A las seis *πολιτείας* tradicionales, Platón añade otra –la «séptima»– a la que valora como a un «dios entre los hombres y entre las otras constituciones (*οἷον θεὸν ἐξ ἀνθρώπων, ἐκ τῶν ἄλλων πολιτειῶν*)».<sup>72</sup> O sea, si bien alude a la consabida tipología que rotula los regímenes según criterios de número, de legalidad e ilegalidad, de aquiescencia o fuerza, de riqueza o de pobreza,<sup>73</sup> en definitiva ninguno de ellos alude al mejor y más completo gobierno. No son verdaderos «políticos (*πολιτικούς*)», sino «sediciosos (*στασιαστικούς*)».<sup>74</sup> Finalmente, el gobierno real es una ciencia de mando, y

la verdadera ciencia política no debe obrar por sí misma, sino mandar (*ἀρχεῖν*) a las que tienen el poder de obrar (*πράττειν*); a ella corresponde discernir las ocasiones favorables o desfavorables, para comenzar y proseguir en el Estado las empresas vastas; y corresponde a las otras ejecutar (*πράττειν*) lo que ella ha decidido.<sup>75</sup>

En *Was is Politik?*, cuando examina el concepto de libertad como la posibilidad humana de sentar nuevos comienzos, o de «forjar [*to forge*] por sí mismo una nueva cadena»,<sup>76</sup> Arendt alude a la mutua pertenencia de los dos momentos de la acción, que la filosofía política platónica desvinculó y asignó a agentes precisos. Leemos allí una apreciación similar:

Que la libertad de acción signifique lo mismo que sentar un comienzo y empezar algo, nada lo ilustra mejor en el ámbito político griego que el hecho de que la palabra «*archein*» se refiera tanto a comenzar como a dominar. Este doble significado pone de manifiesto que se denominaba dirigente [*Führer*] a quien comenzaba algo y buscaba los compañeros para poder llevarlo a cabo [*durchführen zu Können*]; y este realizar y llevar a fin lo empezado era el sentido originario de la palabra actuar, «*prattein*».<sup>77</sup>

71. Platón, *El político*, *op. cit.*; cf. 293 c-d.

72. Cf. *idem*, 303 b-c.

73. Cf. *idem*, 292 c-d.

74. Cf. *idem*, 303 e.

75. Cf. *idem*, 305 c-d.

76. Arendt, Hannah, «Introduction into Politics», en *The Promise of Politics*, *op. cit.*, pp. 93-200; cf. pp. 113, 126.

77. Arendt, Hannah, *Was ist Politik?*, *op. cit.*; cf. p. 49.

Esta circunstancia, que escinde los dos momentos inherentes a la praxis, que los separa en actividades diferentes y que remite a actores con prerrogativas dispares, ha permanecido a lo largo del tiempo y ha determinado nuestra manera de entender la acción política. Dicho de otra manera, se trata de uno de los hábitos de pensamiento y de los criterios estandarizados conforme a los cuales comprendemos la política. Si bien para Platón se trataba de un juicio fundado y espoleado por las circunstancias que atravesaba su patria, ha sido arrastrado sin reparo a lo largo de los siglos de modo tal que para nosotros –posiblemente– es una verdad de Perogrullo afirmar que la acción política acontece cuando algunos mandan y otros obedecen. Dicho con Arendt:

Considerar la acción como ejecución de órdenes y, por lo tanto, distinguir en el ámbito político entre aquellos que *saben* y aquellos que *hacen* se ha mantenido intacto en el concepto de gobierno precisamente porque este concepto encontró su lugar en la teoría política por medio de las especiales experiencias del filósofo, mucho antes de que pudiera justificarse en la experiencia política general.<sup>78</sup>

Arendt impone una brecha insalvable entre el filósofo y el político, al primero le atribuye el pasmo ante la verdad y el mutismo ante la belleza incommunicable. Al segundo le es afín la comunicación de la opinión razonada y el pensar representativo, por el cual «me pongo en el lugar del otro» al formar mis juicios, es decir, «me los represento».<sup>79</sup> Asimismo, consigna que la tarea pública y las responsabilidades políticas son incompatibles con el quietamiento y el ocio indispensables para el ejercicio de la filosofía. Dice Arendt:

[el filósofo] teme, como Platón manifestó en tantas ocasiones, que a causa del mal gerenciamiento de los asuntos políticos, no le será posible dedicarse a la filosofía. *Scholê*, como el término latino *otium*, no significa ocio, como tal, sino ocio respecto de las cargas públicas, no participación en política.<sup>80</sup>

Rigurosamente hablando, el fin de la técnica política, a saber, la liberación de unos pocos respecto de las cargas públicas (la *scholê*), o sea, la pre-condición de la vida dedicada a la filosofía, termina siendo precisamente la clausura de la política: la buena administración de las cosas públicas; el arte del buen gestor ordena el ámbito caótico e inseguro de los *human affairs*, concede seguridad, garantiza el orden y la tranquilidad. En otras palabras, la comprensión tradicional y prevaliente de la política la concibe instrumentalmente como un saber *hacer*, según el modo de la antigua *poiesis*, y la ubica en el ámbito de los medios y estrategias.

78. Arendt, Hannah, «The Tradition of Political Thought», en *The promise of Politics*, op. cit., pp. 40-62; cf. p. 52.

79. Arendt, Hannah, *Between Past and Future*, op. cit.; cf. pp. 241-242.

80. Arendt, Hannah, *The Promise of Politics*, op. cit.; cf. pp. 81-82.

Idealmente hablando, si se alcanzaran los cometidos, la política sería superflua; nada más alejado de la posición de Arendt, para quien la política es un fin en sí mismo y la única fuente de *felicidad pública*. El verse interpelado por la cosa pública, sentencia Arendt, ha sido tradicionalmente presentado como una actividad esencialmente defectiva –las *cargas* públicas–; no está espoleado por el *amor mundi*,<sup>81</sup> ni por el placer de ser visto en acción –el *spectemur agendo* de John Adams–,<sup>82</sup> menos aún suscitado por el júbilo de la mutua ilustración. Para desgracia del rey-filósofo, que administra y gobierna en el modo de ordenar conforme a un patrón que orienta y mide la interacción de los hombres en la esfera pública, éstos –los mejores–

serán obligados a descender por turnos a la morada de vuestros conciudadanos y acostumbrar vuestros ojos a las tinieblas que allí reinan; una vez que os hayáis familiarizado con la oscuridad, veréis en ella mil veces mejor que sus moradores y reconoceréis la naturaleza de cada imagen [...] porque habréis contemplado lo bello, lo justo, lo bueno en sí.<sup>83</sup>

El aspecto central es que, para Arendt, la categoría de medios y fines es extraña al ámbito político, o más aún, significa su ruina cuando se borran las fronteras de los ámbitos técnico-político y práctico-político, o –más rigurosamente hablando– estético-político. La defensa incondicional del carácter específico y privativo de la política como ámbito de acción y discurso; como espacio de aparición en el que los hombres muestran no *qué clase de* personas son (alusivo al ámbito social), sino *quiénes* son, en su distinción y unicidad;<sup>84</sup> como ámbito de manifestación de la libertad no como arbitrio, sino como «hecho del mundo»,<sup>85</sup> la conduce a insistir, al costo del desconcierto de sus lectores contemporáneos, en el desatino del criterio de medio y fin para indicar el sentido de la política. Cuando, en *Was ist Politik?*, Arendt proclama que el sentido de la política es la libertad, admite que para sus lectores ésta es una afirmación trivial y una verdad consabida,<sup>86</sup> porque la comprensión estandarizada –hemos dicho– es que el *sen-*

81. En la carta del 6 de agosto de 1955, Arendt escribe a Karl Jaspers que su deseo es titular su gran obra dedicada a la vida activa *Amor Mundi*. El texto, que apareció en 1958, es *The Human Condition*. Véase Lotte Kohler and Hans Saner (ed.), *Hannah Arendt and Karl Jaspers. Correspondence, 1926-1969*, *op. cit.*; cf. pp. 263-264.

82. Adams, John, *The Works of John Adams, Second President of the United States: with a Life of the Author, Notes and Illustrations, by his Grandson Charles Francis Adams*. Boston, Little, Brown and Co., 1856 (10 volúmenes). Vol. 6. Recuperado el 4 de septiembre de 2015 de <<http://oll.libertyfund.org/titles/2104>>. Arendt alude a la fórmula de Adams en *On Revolution*, *op. cit.*; pp. 127, 229.

83. Platón, *República*, *op. cit.*; cf. 420c-d.

84. Cf. Arendt, Hannah, *The Human Condition*, *op. cit.*; cf. pp. 175-176.

85. Arendt, Hannah, «What is Freedom?», en *Between past and Future*, *op. cit.*; cf. pp. 154-155.

86. Arendt, Hannah, *Was ist Politik?*, *op. cit.*; pp. 17, 28-29.

*tido* de la política, es decir su *fin*, consiste en asegurar la libertad de los individuos y garantizar que su libertad de acción y de emprendimientos en el ámbito de lo privado, lo social y de lo político será la más amplia posible. Éste es el credo liberal que eleva las libertades negativas y el resguardo de un espacio de movimientos emancipado de las regulaciones del Estado lo más extenso posible: la sociedad es el resultado de nuestras necesidades, el Estado o el gobierno de nuestros vicios.<sup>87</sup> Cuando Arendt indaga el *sentido* de la política, no quiere decir que no haya estrategias políticas, o que la praxis no persiga sus cometidos. Lo que busca evidenciar es que con independencia de los logros, los éxitos y fracasos en la consecución de los fines, el sentido de la política permanece indemne. Su naturaleza –su *razón de ser*, no su fin– no se halla en la instrumentalidad, sino que la política es un fin en sí mismo e involucra el discurso, la buena argumentación, la mutua ilustración y el placer que conlleva la «felicidad pública»,<sup>88</sup> el gusto por la acción mancomunada en pos del bien público, o sea, el bien de todos.

En «Hannah Arendt y el republicanismo»,<sup>89</sup> Fernando Vallespín examina el pensamiento de Arendt en relación con la tradición de la filosofía política y enaltece la recuperación del «espíritu revolucionario»,<sup>90</sup> que la pensadora registra en situaciones de praxis mancomunada en circunstancias diversas de la historia. Dichas circunstancias, que Arendt eleva al rango de acontecimientos, evidencian el sentido originario de la política. El «tesoro perdido»<sup>91</sup> de la tradición revolucionaria, que la pensadora identifica en contextos dispares y en sucesos en apariencia inconexos del pasado político, conforma una nueva tradición bajo la inspección de Arendt. La polis griega, la *civitas* romana, el sistema de consejos en sus variadas manifestaciones (las 48 secciones de la comuna de París, las repúblicas elementales de Jefferson, los *Systemräte*, los *Soviets*, o el levantamiento de 1956 en Hungría) evidencian un arquetipo ejemplar, lo político como fenómeno originario.<sup>92</sup> El sentido legítimo de lo político, que Arendt se propone rescatar –interpreta Vallespín– involucra los principios de la felicidad pública y la virtud republicana, se opone a las diversas formas de la representación, que expulsan al ciudadano de la

87. Como apunta Thomas Paine en su *Common Sense*, de 1776: «La sociedad es el resultado de nuestras necesidades y el gobierno de nuestras iniquidades: la primera promueve nuestra felicidad positivamente, uniendo nuestras afecciones, y el segundo negativamente, restringiendo nuestros vicios: la una activa el trato de los hombres, el otro cría las distinciones: aquélla es un protector, y éste un azote de la humanidad». Véase <[http://oll.libertyfund.org/titles/343#Paine\\_0548-01\\_163](http://oll.libertyfund.org/titles/343#Paine_0548-01_163)>.

88. Cf. Arendt, Hannah, *On Revolution*, op. cit.; p. 62.

89. Vallespín, Fernando, «Hannah Arendt y el republicanismo», en Manuel Cruz (comp.), *El siglo de Hannah Arendt*. Barcelona, Buenos Aires, México, 2006; cf. pp. 107-138.

90. Cf. Arendt, Hannah, *On Revolution*, op. cit.; pp. 133, 165.

91. Cf. *idem*, p. 305.

92. Cf. *idem*, pp. 150-154.

escena pública, y relativiza el valor de las libertades civiles, del bienestar individual del mayor número y la opinión pública como fuerza rectora de las sociedades democráticas. En relación con la «profesionalización de la política», la circunstancia iniciada por la filosofía política platónica, leemos a Vallespín:

[...] la profesionalización de la política y la aparición del conocimiento experto asociado a la gestión de una política cada vez más tecnocratizada [...], ha propiciado la aparición de políticos profesionales que se diferencian en poco de los meros gestores administrativos. Y la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos carece de sentido cuando, en el fondo, la mayoría de las cuestiones políticas se presentan como cuestiones de administración que deben ser resueltas por expertos.<sup>93</sup>

Ser libre para el mundo –condición *sine qua non* de las actividades políticas– indica el estado de emancipación respecto de premuras vitales, pero también supone la independencia y superioridad del *Weltbetracher*, el espectador cosmopolita, que Arendt evoca de los textos políticos de Kant, y hace suyo en las *Lectures on Kant's Political Philosophy*.<sup>94</sup> Esta figura acerca a Arendt al espíritu universalista e igualitario que las revoluciones burguesas del XVIII trajeron al mundo y, en consecuencia, la encolumna tras los ideales de la Modernidad, a los que parece abdicar en, por ejemplo, *The Human Condition*, donde predomina su antimodernismo y la añoranza por el valor ejemplar del paradigma griego antiguo. El observador cosmopolita encarna la virtud del desprendimiento, el desdén por los intereses subjetivos y las conveniencias de grupo, todas estas notas ameritan su enaltecimiento al rango de virtud política por excelencia. Si nos hemos acostumbrado a asociar *política* y *libertad*, en el sentido de que la verdadera libertad es liberación *de* las tareas y preocupaciones políticas, en otras palabras, si la libertad consiste en la emancipación *de* las cargas públicas, entonces el esfuerzo teórico de Arendt busca desenmascarar los viejos prejuicios, desenterrar del pasado y llevar a la luz las experiencias políticas originales, que condensan el *sentido* de lo político que, aún hoy, late bajo capas sedimentadas de significación. En consecuencia, la hermenéutica del fenómeno político es la tarea que emprende la pensadora, que defiende la capacidad de juzgar de nuevo, sin medidas y sin varas. O también, justipreciando acontecimientos pretéritos de un modo distinto al prevaleciente por siglos. Con estas palabras lo expresa J. Kohn, profesor asistente de Arendt e introductor de *The Promise of Politics*:

Si la valentía, la dignidad y la libertad son elementos inherentes a su significado [el de la política], entonces nosotros podemos decidir que no es de la política *per se*, sino de sus prejuicios y pre-con-

93. Vallespín, Fernando, «Hannah Arendt y el republicanismo», en Manuel Cruz (comp.), *El siglo de Hannah Arendt*, op. cit., pp. 107-138; cf. p. 137.

94. Cf. Arendt, Hannah, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, op. cit.; pp. 42, 52, 53, 54, 55, 58, 61 y 63.

ceptos de lo que nos debemos liberar. Sin embargo, después de tantos siglos, tal libertad quizás pueda ser alcanzada, juzgando de nuevo cada nueva posibilidad de acción que presenta el mundo. Pero, ¿con qué estándares? Esta gravosa cuestión aproxima al lector cerca del corazón del pensamiento político de Arendt.<sup>95</sup>

## La acción en analogía con las artes representativas

El afán por develar prejuicios y malentendidos alcanza también el sentido elusivo de praxis, a la que la pensadora sustrae de consideraciones práctico-técnicas. La acertada valoración de la praxis yace en ella misma, con independencia de sus logros o fracasos. Para comprender esta tesis que Arendt toma de Aristóteles<sup>96</sup> y prolonga hacia otras consideraciones, es conveniente examinar la analogía de la acción con las artes (o técnicas) representativas, ya que, si bien siguen siendo artes o técnicas, se asemejan a la praxis en el hecho de que no tienen resultados independientes de la misma ejecución. Hablando con propiedad, en ellas no hay manufactura ni producto terminado. Si bien siempre actuamos en vistas de fines, no valoramos la praxis con criterios *resultistas*. Así, no está emparentada con las artes productivas, pero es análoga a las artes representativas, en donde la excelencia es ínsita a la actuación; en la *performance*, para decirlo con el término empleado por la pensadora, se pone de manifiesto la excelencia del artista. Otro elemento relevante que sostiene la analogía es que en las artes productivas o creativas, como la escultura o la pintura, el artista trabaja en aislamiento y el proceso de manufactura no necesita ser desplegado ante un público, ya que lo relevante es el producto final que clausura el proceso y añade un artefacto más (en este caso, una obra de arte) al mundo.<sup>97</sup>

En las artes representativas, como la actuación, la música o la danza, el *producto*, por así decirlo, coincide con la ejecución y no hay una cosa tangible e independiente de la *performance*, que sea añadida al mundo. Lo decisivo, y lo que la emparenta con la praxis, es que es indispensable un público o una audiencia que atestigüen la calidad y el virtuosismo (o sus contrarios) de la actuación. Ciertamente, los artistas creativos necesitan de un espacio acondicionado para la exhibición de sus productos finales, como las exposiciones, las galerías de arte o los museos. Allí, lo que se muestra en la obra de arte es el manejo diestro de una técnica, en ella se exhiben sus cualidades como artesano. Para los artistas repre-

95. Kohn, Jerome, «Introduction», en Arendt, Hannah, *The Promise of Politics*, op. cit.; cf. Ix-x.

96. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. Alianza, Madrid, 2001; 1112b, 1139b-1141a.

97. Villa, Dana, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1996; cf. pp. 52-59.

sentativos como para los hombres de acción (las personas o los funcionarios públicos) se precisa –también– la existencia de un ámbito en el que se pueda mostrar a otros su práctica; se necesita de un espacio público en el que desplegar su *virtuosismo*. Si bien podemos decir que el actor, el bailarín o el músico evidencian ante otros su destreza en la técnica (porque sigue tratándose de un arte), creemos que sus habilidades se muestran en la excelencia de la interpretación (de una pieza musical o de un drama, por ejemplo). Media, podríamos decir, un juicio hermenéutico, que en el artista potencia sus talentos naturales; allí –juzgamos– reside su virtud.

Este juicio interpretativo aparece de manera sobresaliente, también, en los hombres de acción, cuando saben calibrar con juicio (con buen *gusto*, con buen sentido, con sensatez) cómo actuar o qué decir en una situación determinada, en la que los principios universales de racionalidad práctica tienen un valor relativo o meramente orientador. Además, como se trata de personas públicas, su manera de actuar y de juzgar se expone a la vista de todos; esta publicitación de su *gusto* –juicio– manifiesta su calidad personal, al tiempo que pone en existencia un principio aristocrático de reunión. Es decir, por el modo en que los hombres actúan y por lo que expresan discursivamente, nos atraen o nos repelen. Lo que los asocia (y –por ende– lo que atrae) no son tanto los *fines* que persiguen, sean privados o colectivos, sino sus *gustos*, su razonabilidad, su buen criterio. Si lo que está en juego fuesen sólo los propósitos, una vez alcanzados, los así reunidos se desvincularían. En cambio, el buen sentido y el juicio sensato suscitan admiración y fundan asociaciones perdurables. En «What is Freedom?», la autora expone la analogía:

El punto aquí no es si el artista creativo es libre en el proceso de creación, sino que el proceso creativo no es desplegado en público y no está destinado a aparecer en el mundo. De allí que el elemento de libertad, ciertamente presente en las artes creativas, permanece oculto; no es el proceso creativo libre el que finalmente aparece y cuenta para el mundo, sino la obra de arte en sí misma, el producto final del proceso. Las artes performativas, por el contrario, tienen por cierto una fuerte afinidad con la política. Los artistas representativos –bailarines, actores, músicos [...] tienen una audiencia para mostrar su virtuosismo, así como los hombres de acción necesitan la presencia de otros ante quienes puedan aparecer; ambos necesitan de un espacio públicamente organizado para su «trabajo», y ambos dependen de otros para la *performance* misma. [...] La polis griega fue precisamente esa «forma de gobierno» que proveía a los hombres un espacio de apariencias [*a space of appearances*] donde ellos podían actuar, una especie de teatro donde la libertad podía aparecer.<sup>98</sup>

La elección del vocablo *performance* es acertada por dos razones: en primer lugar, al no haber un producto terminado, que clausura el proceso de producción, puede

98. Arendt, Hannah, *Between Past and Future*, op. cit.; cf. pp. 153-154.

endosársele la excelencia a la acción misma, en el caso de un actor o de un músico, a su *performance on stage*, o a la grandeza de un acto de valentía en el *public stage*, el escenario político, como Arendt nomina, algo escenográfica o dramáticamente (en el sentido más literal del término) a la esfera público-política. Además, la apreciación de las virtudes de un músico, o de un deportista, o de un ciudadano es imposible sin un público, poblado de testigos oyentes o espectadores.

La comunidad interpelada por los juicios políticos incluye a los que justiprecian libres de parámetros universales, ahistóricos y dogmáticos, y por esa razón, están habilitados para la novedad o lo extraordinario. O sea que la acción no produzca nada, es decir: que sea desatinado comprenderla a imagen y semejanza de las artes creativas (que se aprecian por el logro del producto) no significa que no tenga sentido, más bien lo contrario. Y este sentido reclama como facultad connatural el ejercicio de la memoria, la evocación y la configuración de un pasado significativo, es decir, exige la narración de los eventos en una historia, que reifique, que otorgue consistencia a lo que *per se* no la tiene: lo fútil y efímero de la praxis, desligada del significado que remite al juzgar. Este *hacer cosa* de los eventos pasados, o de las acciones memorables o –también– de aquellas que ofenden nuestro sentido moral (como lo fue para Arendt el régimen totalitario), sí involucra el oficio de los artistas creativos: el compositor, el poeta, el escultor o el artista plástico. Inclusive el historiador, al que no podemos tildar apresuradamente de artista, ha de fraguar la crónica y *hacer* la historia. Los agentes no *producen* la historia, sino que se hallan inmersos en la trama según los modos del padecer y el actuar. El agente necesita del observador que justiprecie su praxis. En otras palabras, con independencia de los cometidos, la acción y la palabra despliegan sentido, exponencialmente más rico y complejo, habida cuenta de la mediación del tiempo que permite apreciar sus implicancias en los agentes, hoy.

Es precisamente a causa de esta red preexistente de relaciones humanas, con sus innumerables voluntades conflictivas e intenciones, que la acción casi nunca logra su propósito; pero es también debido a este *medium*, en el que sólo la acción es real, que ella «produce» historias con o sin intención tan naturalmente como la fabricación produce cosas tangibles. Aunque estas historias pueden ser grabadas en documentos y monumentos, pueden ser visibles en objetos de uso u obras de arte, pueden ser contadas y vueltas a contar, y pueden ser trabajadas en toda clase de materiales. Ellas mismas, en su realidad viviente, son de una naturaleza completamente diferente a estas reificaciones. Nos dicen más acerca de su sujeto, el «héroe» en el centro de cada historia, que lo que cualquier producto de manos humanas podría jamás decirnos acerca del maestro que lo produjo, y aun así, no son productos, hablando con propiedad. [...], nadie es el autor o productor de su propia historia. En otras palabras, las historias, el resultado de la acción y el discurso, revelan un agente, pero este agente no es un autor o productor. Alguien comenzó la historia y es su sujeto en el doble sentido de la palabra, a saber, su actor y su paciente, pero nadie es su autor.<sup>99</sup>

99. Arendt, Hannah, *The Human Condition*, *op. cit.*; cf. p. 184.

De los muchos ejemplos tomados de la literatura y de la historiografía, que Arendt emplea para ilustrar sus intuiciones, el parlamento final de *Antígona*, en la tragedia homónima de Sófocles, evidencia tanto lo infructuoso como lo memorable de la praxis. En este caso, el discurso y el ineludible oficio del poeta para *dar sustancia* y otorgarle un lugar en el mundo a lo que merece la pena que permanezca en él. «Oh lecho, oh tálamo nupcial»,<sup>100</sup> con que Antígona inicia su último discurso, *no cambian su suerte, ni evitan su desgracia*, no pueden ser rectamente apreciadas con parámetros utilitarios, porque no le sirven para eludir su destino, de manera que su *grandeza*, que no es sinónimo de bondad moral pasible de ser elevada como patrón de conducta, yace en otra parte. Tal gloria o grandeza (el brillo, o el esplendor de lo público), que es más afín a un ejemplo iluminador que a una fórmula normativa, es digna de permanencia, porque da cuenta de la colisión entre dos esferas de competencia irreductibles, que reclaman con la misma intensidad la devoción de Antígona: los afectos de los vínculos sanguíneos del *oikos*, el ámbito de las devociones familiares, por un lado, y las lealtades debidas a la polis, por otro. El hecho de que la heroína haya quedado apresada en un conflicto irresoluble y que lo haya pagado con su vida manifiesta las oscuridades y aporías de la vida humana; condensa en un ejemplo las reclamaciones inconciliables de esferas de valoraciones que se resisten a ser ordenadas en una jerarquía, que facilite las decisiones de la vida práctica de las lealtades, la convicciones y los principios de acción. El inútil discurso de Antígona, estima Arendt, condensa el carácter inseparable de hablar y actuar; el autor de grandes gestas —apunta Arendt— debía ser también el orador de grandes palabras, no solamente porque sin las palabras las gestas caerían mudas en el olvido, sino también porque el habla misma se concebía como una especie de acción.

Contra los golpes del destino [...] el hombre no podía defenderse, pero sí enfrentarlos y replicarlos hablando, y aunque esta réplica no vence al infortunio ni atrae la fortuna, es un suceso como tal [*gehören solche Worte doch zu dem Geschehen als solchem*]; si las palabras son de igual condición que

100. Sófocles, *Edipo, rey. Antígona*. Ciordia, Buenos Aires, 1971; cf. pp. 79-80: «¡Oh tumba, oh tálamo nupcial, oh subterránea mansión que me has de tener encerrada para siempre! Ahí voy hacia los míos [...]. Pero en bajando, abrigo la firme esperanza de que he de llegar muy agradable a mi padre, y muy querida de ti, ¡oh madre!, y también de ti, hermano mío. Porque al morir vosotros yo con mis propias manos os lavé y adorné, y sobre vuestra tumba ofrecí libaciones. Y ahora, ¡oh Polinices!, por haber sepultado tu cadáver, tal premio alcanzo. [...] Y ahora me llevan entre manos, así presa, virgen, sin himeneo, sin llegar a alcanzar las dulzuras del matrimonio, ni de la maternidad; sino que, abandonada de los amigos y desdichada, me llevan viva a las cóncavas mansiones de los muertos. ¿Qué transgresión he cometido contra ninguna ley divina? ¿Qué necesidad tengo, en mi desdicha, de elevar mi mirada hacia los dioses? ¿Para qué llamarlos en mi ayuda, si por haber obrado piadosamente me acusan de impiedad?».

los sucesos, si (como dice al final de Antígona) «grandes palabras responden y reparan los grandes golpes de los elevados hombros», entonces lo que acontece [*was sich ereignet*] es grande y digno de recuerdo glorioso.<sup>101</sup>

\* \* \*

En los mismos orígenes del pensamiento político occidental –como hemos mostrado– la pensadora observa una tergiversación, un desplazamiento del origen, que posiciona lo político en el reino de los medios y ubica los fines y los cometidos afuera: el orden, la paz, la seguridad o la tranquilidad que posibilitan el ocio o, en clave moderna, la productividad, la expansión y el consumo. Hannah Arendt, que en la mayoría de sus escritos se muestra como una defensora de la libertad positiva, de la virtud republicana y de la participación activa de los ciudadanos en el manejo de la cosa pública, confronta el –así llamado– *credo liberal*.

Su esfuerzo teórico busca rastrear el sentido originario o el fenómeno primario de lo político, que late silencioso siempre que mencionamos la palabra *política*. Como lo expresa Paul Ricoeur en *Pouvoir et violence*, Arendt indaga el «inmemorial perdido»,<sup>102</sup> que aún hoy sostiene lo que entendemos por *política*. Esta tarea le exige buscar en el pasado «las perlas y corales»,<sup>103</sup> que sobreviven, aunque no intactos, sino transidos por el tiempo y a la espera de ser redescubiertos. Así, la historia de las revoluciones, enseña Arendt, entraña un «tesoro perdido», un legado del pasado que no tiene la sanción de la tradición, que decide sobre su *transmisibilidad*. Las revoluciones modernas corporizan en forma intermitente e independiente de su éxito, el modo de organización entre hombres libres e iguales, que conciertan su acción. Esta circunstancia genera un ámbito de palabra y de acción liberado del acicate de la necesidad, que Arendt ubica originariamente en la experiencia de la polis. Si esto es así, lo que significó polis, para los griegos presocráticos, para Homero o Herodoto, por ejemplo, e incluso para Pericles, después de más de dos mil años de manoseada repetición –proclama Arendt– se ha disuelto en su especificidad. El fenómeno originario y el «inmemorial perdido» aluden a un sentido de lo político que pretende eludir comprensiones prevalecientes y definiciones taxativas. Con esta convicción, Hannah Arendt examina la filosofía política platónica como algo distinto de su filosofía, e interpreta el nacimiento de tal filosofía política como resultado de la posición platónica frente al mal manejo de su patria, no menos que ante el proceso y condena

101. Arendt, Hannah, *Was ist Politik?*, op. cit.; cf. p. 48.

102. Ricoeur, Paul, «Pouvoir et violence», en *Lectures I. Autour du politique*. Paris, Seuil, 1991; cf. p. 30.

103. Cf. Arendt, Hannah, «Introduction», en Benjamin, Walter, *Illuminations*. Schocken Books, New York, 2006, pp. 45, 51.

de su maestro, Sócrates. Así, la filosofía política, tal como nos hemos acostumbrado a concebirla, alude a la pericia en el gobierno de una técnica –la *τέχνη πολιτική*–, que Platón claramente endosa a individuos con cualidades especiales, que deberán cargar con las responsabilidades políticas, menos por gusto que por la aprensión a ser gobernados por ineptos o corruptos. Que determinada contingencia histórica haya conducido a Platón a descreer de las instituciones políticas libres de Atenas no significa –enseña Arendt– que debamos arrastrar sin escrúpulo sus conclusiones y que elevemos sus juicios como necesariamente alusivos al fenómeno político. Creemos que Arendt ha intentado probar que nuestras concepciones habituales acerca de lo político incluyen numerosos prejuicios, ciertamente fundados en juicios pretéritos, mas mantenidos acríticamente en el tiempo. Arendt espolea al lector a repensar lo político, refiriendo experiencias originales poéticas e históricas, pero no *políticas*, en el sentido prevaleciente y habitual del término.

Arendt sospecha de las conceptualizaciones tradicionalmente aceptadas y eleva lo político como un fenómeno ligado a un espacio, poblado por muchos y distintos, que se tienen a sí mismos por iguales. En tanto que *fin en sí mismo*, lo político elude su inclusión en el reino de los medios y es definido como el ámbito para el ejercicio de la libertad activamente considerada. La libertad mundanamente considerada, es decir, como ejecutada públicamente en acciones, guarda similitud con las artes performativas en perjuicio de las creativas. Mientras que las primeras exhiben la calidad de los actores en la misma ejecución sin aludir a manufacturas, las productivas o creativas involucran la fabricación de un objeto, que requiere un patrón o modelo que debe ser *hecho*. Estas cualidades inherentes a lo político observa Arendt en circunstancias políticas usualmente olvidadas; las fórmulas «felicidad pública» y «libertad pública» ofrecen la clave para comprenderlo.<sup>104</sup> Es decir, una felicidad y una libertad que descargan el peso gravoso de las responsabilidades públicas, y que, contrario a lo que acríticamente creemos, no son *privadas*, no se ubican en el ámbito privado o en el social, sino precisamente, en el público.

## UCA

104. Cf. Arendt, Hannah, *Between Past and Future*, *op. cit.*, pp. 5, 6.